Capitolul XVI

RELIGIILE DIN CHINA ANTICĂ

126. Credinţele religioase în epoca neolitică

Pentru istoricul culturii, ca şi pentru istoricul religiilor, China constituie un subiect privilegiat de cercetare, într-adevăr, cele mai vechi documente arheologice urcă înspre mileniile al Vl-lea şi al V-lea; în câteva cazuri, cel puţin, se poate urmări continuitatea diferitelor culturi preistorice şi se poate chiar preciza contribuţia lor la formarea civilizaţiei chineze clasice. Pe de altă parte, aşa cum poporul chinez descinde din multiple combinări etnice, cultura sa constituie o sinteză complexă şi originală, în care se poate totuşi decela aportul mai multor izvoare.

Prima cultură neolitică este aceea de la Yangshao, după numele satului în care s-au găsit, în 1921, vase de argilă pictate. O a doua cultură neolitică, caracterizată printr-o ceramică neagră, a fost descoperită în 1928, lângă Longshan. Dar abia după 1950, graţie numeroaselor săpături efectuate în ultimii treizeci de ani, s-au putut clasifica toate fazele şi profilurile culturilor neolitice. Prin datarea cu radiocarbon, cronologia a fost radical modificată. La Ban po (în provincia Shanxi) s-a scos la lumina zilei cea mai veche aşezare aparţinând culturii Yangshao; datarea cu radiocarbon indică ~ 4115 sau ~ 4365. Aşezarea a fost locuită, în mileniul al V-lea, timp de 600 de ani. Dar Ban po nu reprezintă primul stadiu al culturii Yangshao[1]. După Ping-ti Ho, autorul ultimei sinteze despre preistoria chineză, agricultura practicată în mileniul al Vl-lea era o descoperire locală, ca şi domesticirea anumitor animale, ori ceramica şi metalurgia bronzului[2]. Or, până de curând, dezvoltarea culturilor neolitice şi epoca bronzului chinez erau explicate prin difuziunea agriculturii şi a metalurgiei pornind de la unul sau mai multe centre din Orientul antic. Nu ne revine nouă rolul de a lua partea unora sau a altora în această controversă. Pare un lucru sigur că anumite tehnologii au fost inventate, sau radical modificate, în China. Este posibil, de asemenea, ca China protoistorică să fi primit numeroase elemente culturale de origine occidentală, difuzate de-a lungul Siberiei şi stepelor Asiei Centrale.

Documentele arheologice sunt susceptibile să ne ofere mărturii despre anumite credinţe religioase; dar ar fi zadarnic să tragem concluzia că aceste credinţe reprezintă întreg sistemul religios al populaţiilor preistorice. Mitologia, teologia, structura şi morfologia ritualurilor sunt greu de descifrat numai pe bază de material arheologic. Aşa, de exemplu, documentele scoase la lumină prin descoperirea culturii neolitice de la Yangshao se referă, aproape în întregime, la idei şi credinţe în legătură cu spaţiul sacru, fertilitatea şi moartea, în sate, casa comunală este situată în centrul pieţei, înconjurată de colibe pe jumătate îngropate. Orientarea satului, ca şi structura locuinţei (groapa cu apă din mijloc, gura de fum) indică o cosmologie practicată de multe societăţi neolitice şi tradiţionale (cf. § 12). Credinţa în supravieţuirea sufletului este ilustrată de ustensilele şi alimentele depuse în morminte. Copiii erau îngropaţi alături de locuinţă,

1 Ping-ti Ho, The C r adie ofthe East, pp. 16 sq.

2 Ibid., pp. 43 sq., 91 sq., 121 sq., 177 sq.

în mari urne prevăzute sus cu o deschizătură, pentru a permite sufletului să iasă şi să revină[3]. Altfel spus, urna funerară era „casa" mortului, idee amplu exprimată în cultul strămoşilor din perioada bronzului (epoca Shang). Vasele din argilă vopsite cu roşu şi decorate cu „temă funerară" (death pattern) sunt deosebit de interesante[4]. Trei motive iconografice — triunghiul, tabla de şah, cochilia — se găsesc numai pe vasele de uz funerar. Or, aceste motive sunt strâns legate de un simbolism destul de complex, asociind noţiunile de unire sexuală, de naştere, regenerare şi re-naştere. Se poate presupune că această decoraţie consemnează speranţa în supravieţuire şi într-o „renaştere" în cealaltă lume.

Un desen înfăţişând doi peşti şi două figuri antropomorfe reprezintă probabil o fiinţă supranaturală sau un „specialist al sacrului", vrăjitor sau preot[5]. Dar interpretarea desenului e încă nesigură. Peştii au, desigur, o semnificaţie sexuală şi calendaristică, în acelaşi timp (vremea pescuitului corespunde unui moment anumit al ciclului anual). Distribuirea celor patru figuri poate sugera o imagine cosmologică.

După Ping-ti Ho (pp. 275 sq.), societăţile din epoca Yangshao respectau regula descendenţei matrilineare. Dimpotrivă, perioada următoare, Longshan, indică trecerea către o societate patrilineară, caracterizată prin predominarea cultului strămoşilor. Urmând ideile altor cercetători, Ping-ti Ho interpretează anumite obiecte de piatră, reproduse apoi pe ceramica pictată, drept simboluri falice. Aşa cum Karlgren a derivat pictograma Zu, însemnând „strămoş", din desenul unui falus, Ping-ti Ho vede în înmulţirea emblemelor falice importanţa pe care a căpătat-o cultul strămoşilor[6]. „Death pattern ", după cum am văzut, comportă un simbolism sexual. Dar Cari Hentze explică diversele obiecte şi desene „falice" ca înfăţişând „casa sufletului"; unele vase ceramice de la Yangshao reprezintă modele de colibe mici — care sunt totodată urne funerare — comparabile cu piese asemănătoare din preistoria europeană şi cu coliba mongolă. Aceste „căsuţe ale sufletului", abundent atestate în preistoria Chinei, constituie precursoarele „tăbliţei strămoşilor" din epocile istorice[7].

Pe scurt, culturile de la Yangshao şi Longshan dezvăluie credinţe specifice şi altor civilizaţii neolitice: solidaritatea

dintre viaţă, fertilitate, moarte şi postexistenţă, deci concepţia ciclului cosmic ilustrat de calendar şi actualizat prin rituri; importanţa strămoşilor, ca sursă de putere magico-religioasă; „misterul" conjuncţiei contrariilor (demonstrat şi de „death pattern"), credinţă care anticipa întrucâtva ideea de unitate/totalitate a Vieţii Cosmice, dominantă în epocile ulterioare. E important să adăugăm că o mare parte a moştenirii neolitice s-a păstrat, cu inevitabile modificări, în tradiţiile şi practicile religioase rurale.

127. Religia epocii bronzului: Zeul Cerului şi Strămoşii

începând cu dinastia Shang (~ 1751 -l 028), suntem considerabil mai bine informaţi. Ea corespunde, în mare, protoistoriei şi începutului istoriei antice a Chinei. Epoca Shang se caracterizează prin metalurgia bronzului, apariţia centrelor urbane şi a oraşelor-capitale, prezenţa

3 Ping-ti Ho, op. cit., pp. 279 sq. Practici şi credinţe analoage se întâlnesc în anumite culturi preistorice din Orientul Apropiat şi Europa Orientală.

4 J. G. Andersson, Children of the Yellow Earth, p. 315; Kwang-Chih Chang, The Archaeology of Ancient China, p. 103; cf. Hanna Rydh, „Symbolism in Mortuary Ceramics",/«w.nm.

5 Reproducere bună în cartea lui Ping-ti Ho, p. 154, fig. 9.

6 Ping-ti Ho, op, cit., p. 282; cf. Karlgren, „Some fecundity Symbols in Ancient China", pp. 18 sq.

7 Cari Hentze, Bronzegerăt, Kultbauten, Religion im ăltesten China der Shang-Zeii, pp. 49 sq., 88 sq., id., Das Haus als Weltort der Seele, pp. 23 sq. şi fig. 10-12. Sunt de găsit în aceste lucrări numeroase paralele din culturile asociate, istoric ori morfologic, civilizaţiei arhaice chineze.

unei aristocraţii militare, instituirea regalităţii şi începuturile scrierii, în ceea ce priveşte viaţa religioasă, documentaţia este destul de bogată. Se dispune de o abundentă iconografie, ilustrată mai ales prin magnifice vase rituale de bronz. Mormintele suveranilor, pe de altă parte, ne aduc informaţii în legătură cu anumite practici religioase. Dar mai ales nenumăratele inscripţii oraculare, incizate pe oase de animale şi pe carapace de broască ţestoasă, constituie o sursă preţioasă8, în fine, câteva scrieri posterioare (de pildă, Cartea Odelor), numite de Karlgren „free Chou texts"9, conţin multe materiale vechi. Să adăugăm totuşi că aceste izvoare ne informează numai despre unele aspecte ale religiei din dinastia S hang, în primul rând despre credinţele şi ritualurile clanului regal; ca şi pentru epoca neolitică, mitologia şi teologia ne rămân în mare parte necunoscute.

Interpretarea documentelor iconografice nu este întotdeauna sigură. Cercetătorii sunt de acord în a recunoaşte o anumită analogie cu motivele de pe vasele de ceramică pictată de la Yangshao10, precum şi cu simbolismul religios al epocilor ulterioare. Hentze (ibid., pp. 215 sq.) interpretează conjuncţia simbolurilor polare ca ilustrând idei religioase în legătură cu înnoirea Timpului şi regenerarea spirituală. Important, de asemenea, este simbolismul greierelui şi al măştii tao die, care sugerează ciclul naşterilor şi renaşterilor: lumina şi viaţa ţâşnind din întuneric şi moarte. La fel de remarcabilă este îmbinarea de imagini antagonice (şarpele cu pene, şarpele şi vulturul etc.), cu alte cuvinte, dialectica contrariilor şi coincidentia oppositorum, temă centrală pentru filosofii şi misticii daoişti. Vasele din bronz reprezintă căsuţe-urnă!'. Forma lor derivă fie din ceramică, fie din prototipurile de lemn12. Admirabila artă animalieră de pe vasele din bronz a avut, foarte probabil, drept model gravurile în lemn13.

Inscripţiile oraculare ne dezvăluie o concepţie religioasă care fusese absentă (sau insesizabilă?) în documentele neoliticului, în special preeminenţa unui zeu suprem ceresc, Di (Domnul) sau Shang Di (Domnul cel de Sus). Di comandă ritmurile cosmice şi fenomenele naturale (ploaia, vântul, seceta etc.), acordă victoria Suveranului şi asigură bogăţia recoltelor, sau, dimpotrivă, provoacă dezastre şi trimite boli şi moarte. Lui Di i se aduc două feluri de sacrificii: cele din sanctuarul strămoşilor şi cele aduse în plin câmp. Dar, aşa cum se întâmplă şi cu alţi zei cereşti arhaici (cf. al nostru Trăite d'histoire des religions, §§ 14 sq.), cultul său indică un anumit declin al primatului religios. Di se dezvăluie ca îndepărtat şi mai puţin activ decât strămoşii spiţei regale şi i se aduc mai puţine sacrificii. Dar el este singurul care este invocat atunci când sunt în joc fecunditatea (ploaia) şi războiul, cele două preocupări de bază ale Suveranului.

Oricum, poziţia lui Di rămâne supremă. Zeii ceilalţi, cu toţii, ca şi strămoşii regali îi sunt subordonaţi. Numai strămoşii Suveranului sunt în stare să mijlocească pe lângă Di; pe de altă parte, numai Suveranul poate comunica cu strămoşii săi; căci el este „omul unic"14. Suveranul îşi întăreşte autoritatea cu ajutorul strămoşilor săi; credinţa în puterea lor magico-religioasă legitima dominaţia dinastiei Shang. La rândul lor, strămoşii depind de ofrandele de cereale,

8 E vorba despre o metodă de divinaţie destul de răspândită în Asia Septentrională: se punea întrebarea, se încălzeau prin ardere oasele sau carapacele, iar ghicitorii interpretau forma crăpăturilor. Apoi se înscriau întrebarea şi răspunsul lângă fisurile formate.

9 Bernard Karlgren, „Legends and Cults in Ancient China", p. 344.

10 Salamandra, tigrul, dragonul etc., încă în uz în iconografia si arta populară chineză, sunt simboluri cosmologice

atestate deja la sfârşitul neoliticului. Cf. Cari Hentze, Bronzegerăt... der Shang-Zeit, pp. 40 sq., 55 sq., 132 sq., 165 sq.
11 Cari Hentze, Das Haus als Weltort der Seele, pp. 14 sq. si passim.
12 Li Chi, The Beginnings ofChinese Civilization, p. 32.
13 Ibid., p. 35.
14 Expresia: „Eu, omul unic" (sau poate: „Eu, Omul cel dintâi") este atestată în inscripțiile oraculare; cf. David N. Keightley, „Shang Theology and the Genesis ofChinese political Culture", p. 213, n. 6.

de sângele şi carnea victimelor aduse ca sacrificiu15. Este inutil să presupunem, aşa cum gândesc unii savanți16, că, întrucât cultul strămoşilor era atât de important pentru aristocrația stăpânitoare, el a fost apoi adoptat treptat de toate straturile sociale. Cultul era adânc implantat şi foarte popular încă din epoca neolitică. Aşa cum am văzut mai sus (p. 242), el făcea parte integrantă din sistemul religios (articulat în jurul noțiunii de ciclu antropocosmic) al celor mai vechi cultivatori. Preeminența Suveranului, al cărui strămoş inițial era considerat ca descinzând din Di, a dat o funcție politică acestui cult imemorial.
Suveranul aduce două serii de sacrificii: strămoşilor şi lui Di şi altor zei. Uneori serviciul ritual se desfăşoară pe parcursul a 300 sau 360 de zile. Cuvântul „sacrificiu" desemnează „anul", pentru că ciclul anual este conceput ca un serviciu complet. Acest lucru confirmă importanța religioasă a calendarului, care garantează revenirea normală a anotimpurilor, în marile morminte regale de lângă Anyang s-au găsit, alături de schelete de animale, numeroase victime umane, jertfite probabil pentru a-1 însoți pe Suveran pe lumea cealaltă. Alegerea victimelor (însoțitori şi servitori, câini, cai) subliniază importanța considerabilă a vânătorii (vânătoare rituală?) pentru aristocrația militară şi clanul regal17. Numeroase întrebări consemnate în inscripțiile oraculare se referă la oportunitatea şi şansele de succes ale expedițiilor Suveranului.
Ca şi locuințele, mormintele împărtăşeau acelaşi simbolism cosmologic şi îndeplineau aceeaşi funcție: ele erau casele morților. O credință similară ar putea explica sacrificiul uman cu ocazia construcției clădirilor, mai ales a templelor şi a palatelor. Sufletele victimelor asigurau perenitatea construcției; s-ar putea spune că monumentul ridicat servea drept „nou trup" pentru sufletul victimei18. Dar se practicau sacrificii umane şi în alte scopuri, şi asupra lor suntem mai puțin informați; se poate presupune ca se urmărea înnoirea Timpului sau regenerarea dinastiei.
Cu toate lacunele, se pot descifra liniile mari ale religiei în epoca Shang. Importanța zeului celest şi a cultului strămoşilor este evidentă. Complexitatea sistemului sacrificial (strâns legat de un calendar religios) şi a tehnicilor divinatorii presupune existența unei clase de „specialişti ai sacrului", ghicitori, preoți sau şamani, în sfârşit, iconografia ne dezvăluie articulațiile unui simbolism cosmologic şi soteriologic totodată, încă insuficient lămurit, dar care pare să anticipeze principalele concepții religioase din China clasică.

128. Dinastia exemplară: împărații Zhou

în ~1028, ultimul rege Shang a fost înfrânt de căpetenia tribului Zhou. într-o celebră proclamație19, acesta îşi justifică revolta împotriva Suveranului prin porunca primită de la Stăpânul ceresc de a pune capăt unei domnii corupte şi detestabile. Este prima enunțare a celebrei doctrine despre „Mandatul Cerului". Şeful victorios s-a proclamat Suveran: el a inaugurat cea mai îndelungată dinastie din istoria Chinei (~1028-256). Pentru subiectul nostru ar fi inutil
15 După cum remarcă D. N. Keightley (pp. 214 sq.), cultul strămoşilor a reliefat seminția regală ca sursă a autorității religioase si politice. Doctrina „Mandatului Cerului", considerată, de obicei, drepl o invenție a dinastiei Zhou, îşi împlântă rădăcinile în teologia epocii Shang.
16 De exemplu, Ping-ti Ho, The Cradle ofthe East, p. 320.
17 Li Chi, op. cit., pp. 21 sq. Autorul atrage atenția asupra motivelor animaliere (tigru, cerb) în decorarea vaselor din bronz (p. 33). Adăugăm că este vorba de animale emblematice, purtătoare ale unui simbolism cosmologic si inițiatic destul de complex.
18 Cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp 182 sq. jtrad. românească, pp. 186 sq. — nota trad.].
19 Textul s-a păstrat în Chou King (- Shu Jing), traducere de B. Karlgren, The liook of Documenta, p. 55.

să-i rezumăm momentele de măreție, crizele şi decadența20. E de ajuns să amintim că, din secolu] al VIH-Jea până în secolul al III-lea î.Hr., în pofida războaielor şi a insecurității generale, civilizația chineză tradițională s-a dezvoltat şi gândirea filosofică a atins înaltele ei culmi21.
La începutul dinastiei, zeul cerului Tian (Cer), sau Shang Di (Domnul de Sus), manifestă trăsăturile unui zeu antropomorf şi personal. El locuieşte în Ursa Mare, în Mijlocul Cerului. Textele pun în lumină structura sa celestă: el vede, observă si aude totul; el este clarvăzător şi omniscient; hotărârea sa este infailibilă. Tian şi Shang Di sunt

invocați în contracte şi în pac-turi. Mai târziu, atotvederea şi omniscienţa Cerului sunt celebrate de către Confucius şi de mulţi alţi filosofi, moralişti şi teologi de toate nuanţele. Dar, pentru aceştia din urmă, Zeul Cerului îşi pierde progresiv natura religioasă; el devine principiul ordinii cosmice, garantul legii morale. Acest proces de abstracţie şi raţionalizare a unui Zeu Suprem este frecvent în istoria religiilor (cf. Brahma, Zeus, Dumnezeul filosofilor din epoca elenistică, în iudaism, creştinism şi islam).

Dar Cerul (Tian) rămâne protectorul dinastiei. Suveranul este „fiul lui Tian1' şi „regentul lui Shang Di"22. De aceea, în principiu, numai Suveranul este în măsură să-i ofere sacrificii. El e răspunzător de succesiunea normală a ritmurilor cosmice; în cazuri de dezastre — secetă, semne de catastrofă, calamităţi, inundaţii — el se supune riturilor expiatorii, întrucât orice zeu celest guvernează anotimpurile, Tian joacă un rol şi în cultele agrare. Suveranul trebuie, de asemenea, să-J reprezinte în momentele esenţiale ale ciclului agrar (cf. § 130).

Cultul strămoşilor prelungeşte în mare parte structurile instalate în epoca Shang. (Dar noi nu posedăm informaţii decât despre ritualurile practicate de aristocraţie.) Urna-casă este înlocuită cu o tăbliţă, pe care fiul o depunea în templul strămoşilor. Ceremonii destul de complexe aveau loc de patru ori pe an; se aduceau ofrande de cărnuri crude, cereale şi băuturi, şi se invoca sufletul strămoşului. Acesta era personificat de către un membru al familiei, în general de către un nepot al mortului, care împărţea ofrande. Ceremonii asemănătoare sunt destul de răspândite în Asia şi în alte părţi; un ritual aducând în scenă pe un reprezentant al mortului era foarte probabil practicat din vremea dinastiei Shang, dacă nu chiar din preistorie23.

Divinităţile chtoniene şi cultele lor au o istorie îndelungată, asupra căreia suntem slab informaţi. Se ştie că înainte de a fi reprezentat ca o Mamă, Pământul era resimţit ca o forţă creatoare cosmică, asexuată sau bisexuală24. Potrivit lui Marcel Granet, imaginea Mamei-Pământ apare iniţial sub „aspectul neutru de Loc Sfânt". Ceva mai târziu.

„Pământul domestic a fost conceput cu atributele unei puteri materne şi hrănitoare"25, în vremurile vechi, morţii erau îngropaţi în incinta casei, acolo unde se păstrau seminţele. Or, păstrătoarea seminţelor a rămas,

20 Amintim câteva date importante: perioada dinastiei Zhou de apus, care a durat până în ~771, a fost urmată de perioada dinastiei Zhou de răsărit (~771-256). Intre ~400 şi ~200 au avut loc războaie neîntrerupte: este epoca zisă a Statelor Combatante, care a luat sfârşit prin unificarea Chinei sub împăratul Huang Di.

21 în această epocă au fost redactate sau editate „Cărţile clasice". Aşa cum arata C. Hentze (Funde in Alt-China, p. 222), asistăm, sub împăraţii Zhou, la o desacralizare progresivă a scrierii. Funcţia iniţială a scrisului — aceea de a regla raporturile Cer-Pământ şi Divinitate-oameni — este înlocuită prin preocupări genealogice şi istoriografice. în cele din urmă, scrierea ajunge un mijloc de propagandă politică.

22 Cf. Chou King, traducere de J. Legge, p. 428. Reprezentanţii dinastiei Zhou erau consideraţi deschizând dintr-un strămoş mitic, Hou Ji (Prinţul Meiului), celebrat în Che King (= Shi Jing) (poemul 153) ca unul care le-a „dat grâul şi orzul la porunca zeului". Adăugăm că sacrificiile umane, atestate în mormintele regale ale epocii Shang, au dispărut cu desăvârşire sub împăraţii Zhou.

23 Portretele de bărbaţi cu ambele braţe ridicate, inci/ate pe reliefuri în argilă, reprezintă, după toate aparenţele, strămoşi sau preoţi ai unui cult al strămoşilor (cf. Cari Hentze, Funde in Alt-China, p. 224 şi pi. XL). Acest motiv iconografic este atestat în neolitic si în epoca Shang (ibid., fig. 29, 30). Un excelent exemplu de „folclorizare" a temei strămoşului este ilustrat de un cufăr din bronz de la mijlocul epocii Zhou: pe capac sunt reprezentaţi, într-un stil naiv naturalist, un bărbat şi o femeie, aşezaţi faţă în faţă; ibid., pi. XLIII şi p. 228.

24 Cf. M. Eliade, „La Terre-Mere et Ies hierogamies cosmiques" (în Mythes, reves et mysteres), p. 225.

25 M. Granet, „Le depot de l'enfant sur le sol" (în fctudes sociologiques sur la Chine), p. 201. „Atunci când noul-născut sau muribundul sunt aşezaţi pe Pământ, Ea (Glia) e cea care trebuie să decreteze dacă naşterea sau moartea sunt valabile... Ritul depunerii pe Pământ implică ideea unei identităţi de substanţă între Seminţie şi Sol" (ibid., pp. 192-193, 197-198).

pentru multă vreme, femeia, „în timpul dinastiei Zhou, grăunţele destinate însămânţam ogorului împărătesc nu erau păstrate în camera Fiului Cerului, ci în apartamentul împărătesei" (ibid., p. 200). Abia mai târziu, o dată cu apariţia familiei patrilineare şi a puterii senioriale, Pământul a devenit un zeu. în epoca dinastiei Zhou, existau o mulţime de zei ai Gliei, organizaţi ierarhic: zeii Gliei familiale, zeul satului, zeii pământurilor regale şi senioriale. Altarul era sub cer deschis, dar comporta o tăblie din piatră şi un copac — relicve ale cultelor originare consacrate Gliei ca putere cosmică. Cultele ţărăneşti, articulate în jurul crizelor legate de anotimpuri, reprezintă probabil formele primare ale acestei religii cosmice. Căci, după cum vom vedea (§ 130), Pământul nu era conceput doar ca sursă a fertilităţii agrare. Putere complementară Cerului, Pământul se dezvăluie ca parte integrantă a totalităţii cosmice.

Se cuvine să subliniem că structurile religioase pe care le-am evocat nu epuizează bogata documentaţie din epoca dinastiei Zhou (materiale arheologice şi, mai ales, un mare număr de texte). Vom completa expunerea noastră, prezentând câteva mituri cosmogonice şi idei metafizice fundamentale. Să amintim deocamdată că, de puţin timp,

cercetătorii sunt unanim de acord în a sublima complexitatea culturală şi religioasă a Chinei arhaice. Aşa cum e cazul cu atâtea alte naţiuni, etnia chineză nu era omogenă, în plus, nici limba, nici cultura, nici religia sa nu constituiau, la început, sisteme unitare. Wolfram Eberhard a scos în evidenţă contribuţia elementelor etnice periferice — thai, tunguzi, turco-mongoli, tibetani etc. — la sinteza chineză26. Pentru istoricul religiilor, aceste contribuţii sunt preţioase: ele îl ajută să înţeleagă, între altele, impactul şamanismului septentrional asupra religiozităţii chineze şi „originea" anumitor practici daoiste.
Istoriografii chinezi erau conştienţi de distanţa care separa civilizaţia lor clasică de credinţele şi practicile „barbarilor". Or, printre aceşti „barbari" se întâlnesc de multe ori etnii care au fost parţial sau total asimilate şi a căror cultură a sfârşit prin a face parte integrantă din civilizaţia chineză. Amintim un singur exemplu, pe acela al împăraţilor Zhou. Domnia lor era stabilită către ~1100. Totuşi împăraţii Zhou, care îşi asimilaseră cultura dinastiei Shang, erau de origine mongolă şi religia lor se caracteriza prin şamanism şi tehnicile extazului27. Unificarea Chinei sub dinastia Han, deşi provocând distrugerea culturii Zhou, a facilitat difuziunea credinţelor şi a practicilor lor religioase în întreaga Chină. Probabil că multe dintre miturile cosmologice şi practicile lor religioase au fost adoptate de cultura chineză; cât priveşte tehnicile extatice, ele se regăsesc în anumite cercuri daoiste.

129. Originea şi organizarea Lumii

Nici un mit cosmogonic nu s-a păstrat în sensul strict al cuvântului. Dar, în tradiţia istoriografică şi în numeroase legende chineze, se pot decela zeii creatori, evhemerizaţi şi secularizaţi. Astfel, se povesteşte că, la început, „în timpul când Cerul şi Pământul erau un haos asemănător cu un ou", s-a născut un antropomorf primordial, Pan Ku. Când a murit, „capul lui Pan Ku s-a făcut un munte sfânt, ochii săi s-au făcut soarele şi luna, grăsimea sa a dat naştere mărilor şi fluviilor, perii capului şi ai trupului au devenit arbori şi alte vegetale"28. Recunoaştem esenţa mitului care explică creaţia prin sacrificiul unei Fiinţe primordiale: Tiamat

26 Vezi Kultur und Siedlung der Randvolker Chinas şi cele două volume despre Lokalkulturen im alten China.
27 Cf. John S. Major, „Research priorities in the Study of Ch'u religion", în special pp. 231 sq.
28 Textele traduse de Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", pp. 456-457. Vezi, de asemenea, Normau Girardot, „The Problem of Creation Mythology...", pp. 298 sq.

(cf. § 21), Puruşa (§ 75), Ymir (§ 173). O aluzie în Shu Jing demonstrează faptul că vechii chinezi cunoşteau o altă temă cosmogonică, atestată la numeroase popoare şi la diferite niveluri de cultură: „Augustul Stăpân (Huang Di) 1-a însărcinat pe Zhong Li să rupă legătura dintre Cer si Pământ, pentru ca descinderile (zeilor) să înceteze"29. Interpretarea chineză a mitului — zeii si spiritele care descindeau pe Pământ ca să-i asupească pe oameni — este secundară; majoritatea variantelor exaltă, dimpotrivă, caracterul paradisiac al epocii primordiale, când extrema apropiere dintre Cer si Pământ permitea zeilor să coboare şi să se amestece cu oamenii, şi oamenilor să urce la Cer, escaladând un munte, un arbore sau o scară, sau să se lase purtaţi de păsări, în urma unui anumit eveniment mitic (o „greşeală rituală"), Cerul a fost brutal separat de Pământ, arborele sau-liana care lega cele două niveluri cosmice au fost tăiate sau Muntele care atingea cu vârful său Cerul a fost nivelat. Totuşi, anumite fiinţe privilegiate — şamani, mistici, eroi, suverani — sunt în stare să urce în extaz la Cer, restabilind astfel comunicaţia întreruptă in illo tempore30. Regăsim, de-a lungul întregii istorii a Chinei, ceea ce s-ar putea numi nostalgia Paradisului, adică dorinţa de a reintegra, prin extaz, o „situaţie primordială": cea reprezentată de unitatea/totalitate originară (hun dun) sau timpul în care zeii puteau fi întâlniţi direct.
în fine, într-un al treilea mit, este vorba de un cuplu frate-soră, Fu Xi şi Nu Wa, două fiinţe cu trup de dragon, reprezentate adesea, în iconografie, cu cozile înlănţuite. După un potop, „Nii Wa a refăcut cerul albastru cu pietre de cinci culori diferite, a retezat picioarele unei broaşte ţestoase uriaşe şi a înălţat patru stâlpi în cei patru poli ai lumii, 1-a omorât pe Dragonul Negru (Kong Kong), a adunat cenuşa de trestie ca să poată opri apele revărsate"31. Un alt text ne spune că, după crearea Cerului şi a Pământului, Nii Wa a modelat oamenii din lut galben (pe cei nobili) şi din noroi (pe săraci şi nenorociţi)32.
Tema cosmogonică poate fi descifrată şi din tradiţia istoricizată a lui Yu cel Mare. Sub împăratul (mitic) Yao, „lumea nu era încă orânduită, ape mari curgeau haotic şi inundau lumea". Spre deosebire de tatăl său, care pentru a stăpâni apele ridicase diguri, Yu „a săpat pământul si a silit apele să se rostogolească în mare, a vânat şerpi şi dragoni şi i-a mânat înapoi în mlaştini"33. Toate aceste motive — Pământul acoperit de ape, înmulţirea şerpilor şi a dragonilor — au o structură cosmogonică. Yu îndeplineşte rolul unui demiurg şi al unui erou civilizator. Pentru învăţaţii chinezi, orânduirea Lumii şi întemeierea instituţiilor umane echivalează cu o cosmologie. Lumea este „creată" în momentul când, alungând forţele răului în cele patru direcţii, Suveranul se instalează într-un „Centru" şi desăvârşeşte organizarea societăţii.
Dar problema originii şi facerii lumii forma obiectul interesului lui Lao Zi şi al daoiştilor, ceea ce demonstrează vechimea speculaţiilor cosmogonice, într-adevăr, Lao Zi si discipolii săi si-au luat sursele din tradiţii mitologice

arhaice, şi faptul că esenţialul vocabularului daoist — hun dun, Dao, yang şi yin — a fost folosit şi de alte şcoli demonstrează caracterul său străvechi şi panchinez. Or, după curn vom vedea (cf. p. 250), originea lumii după Lao Zi reia, într-un limbaj metafizic, vechea temă cosmogonică a haosului (hun dun) ca totalitate reprezentată printr-un ou34.

în ceea ce priveşte structura şi ritmurile Universului, constatăm o perfectă unitate şi continuitate între diversele concepţii fundamentale, de-a lungul timpului, din epoca Shang până la

29 Henri Maspero, Leş religions chinoises, pp. 186-187. Mai târziu, acest episod a fost explicat ca reflectând dezordinile provocate ca urmare a „posesiunii" oamenilor de către spirite; cf. Derk Bodde, „Myths of Ancient China", pp. 389 sq.

30 Cf. M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 80 sq.; Le Chamanisme, pp. 215 sq.

31 Ue Tseu (secolul III î.Hr.), traducere de M. Kaltenmark, op. cit., p. 458.

32 Houai-nan Tseu (secolul III î.Hr.), traducere de M. Kaltenmark, ibid., p. 459.

33 Mencius, traducere de M. Kaltenmark, p. 461.

34 Vezi N. J. Girardot, „Myth and Meaning in the Tao Te Ching", pp. 299 sq.

Revoluţia din 1911. Imaginea tradiţională a Universului este aceea a Centrului traversat de o axă verticală zenit-nadir, şi încadrat de cele patru orizonturi. Cerul este rotund (are forma unui ou), Pământul este pătrat. Cerul acoperă ca o sfera Pământul. Atunci când Pământul este reprezentat aidoma cutiei pătrate a unei trăsuri, un stâlp central susţine baldachinul rotund precum Cerul. Fiecăruia din cele cinci numere cosmologice — patru orizonturi şi un Centru — îi corespunde o culoare, un miros, un sunet şi un simbol proprii. China este situată în Centrul Universului. Capitala se află în mijlocul Regatului şi Palatul în centrul Capitalei.

Reprezentarea Capitalei, şi, în general, a oricărui oraş, ca „Centru al Lumii", nu diferă deloc de concepţiile tradiţionale atestate în Orientul Apropiat antic, în India veche, în Iran etc.35 Ca si în celelalte civilizaţii urbane, şi în China, oraşele se dezvoltă pornind de la un centru ceremonial36. Altfel spus, oraşul este prin excelenţă un „Centru al Lumii", pentru că el face posibilă comunicarea cu Cerul şi cu tărâmurile subpământene. Capitala perfectă ar trebui să se ridice în Centrul Universului, acolo unde se înalţă un arbore miraculos numit Lemnul Vertical (Kien Mou); el uneşte tărâmurile de jos cu Cerul cel mai înalt; „la amiază, nimic din tot ce stă vertical, împrejurul lui, nu face umbră"37.

Potrivit tradiţiei, orice Capitală trebuie să aibă un Ming tang, un palat ritual care este imago mundi şi Calendar, în acelaşi timp. Ming tang-ul are temelie pătrată (= Pământul) şi un acoperiş din paie, rotund (= Cerul). Tot anul, Suveranul circulă sub acest acoperiş; pornind din răsăritul indicat de calendar, el inaugurează succesiv anotimpurile şi lunile. Culorile veşmintelor sale, felurile de mâncare la masă, gesturile Suveranului, toate sunt în perfectă corespondenţă cu diferitele momente ale ciclului anual. La sfârşitul celei de a treia luni a verii, Suveranul se instalează în centrul Ming îang-ului, ca şi cum trupul său ar fi însăşi axa anului38. Suveranul, la fel ca şi celelalte simboluri ale „Centrului Lumii" (Arborele, Muntele Sacru, turnul cu nouă etaje etc.), întruchipează cumva un axis mundi şi realizează legătura dintre Cer şi Pământ. Simbolismul spaţio-temporal al „Centrelor Lumii" este larg răspândit; el este atestat în nenumărate culturi arhaice, ca şi în toate civilizaţiile urbane39. Să adăugăm că, aidoma Capitalei sau Palatului, cele mai umile locuinţe primitive din China sunt înzestrate cu acelaşi simbolism cosmologic; ele constituie, într-adevăr, o imago mundi40.

130. Polarităţi, alternanţă şi reintegrare

Aşa cum am remarcat mai sus, cele cinci numere cosmologice — i.e. cele patru orizonturi şi Centrul — constituie modelul exemplar al unei clasificări şi în acelaşi timp al unei omologări universale. Tot ceea ce există aparţine unei clase sau unei rubrici bine delimitate şi prin urmare împărtăşeşte atributele şi virtuţile proprii realităţilor grupate în această clasă. Avem deci de-a

•^ Cf. M. Eliade, IJK mythe de l'eternel retour, pp. 23 sq.

36 Paul Wheatley, The Pivot ofthe Four Quarîers, pp. 30 sq., 411 sq.

37 Marcel Granet, IM pensee chinoise, p. 324.

38 M. Granet, op. cil., pp. 102 sq., cf. Danses et legendes de la Chine ancienne, pp. 116 sq. Se pare că această şedere rituală în Centrul Ming tang-ului corespunde cu o „perioadă de retragere, în timpul căreia vechile căpetenii trebuiau să se închidă în adâncul locuinţei lor". Cele şase sau douăsprezece zile „erau dedicate unor rituri şi observaţii care permiteau să se facă pronosticuri şi să se determine prosperitatea turmelor si belşugul recoltelor" (La pensee chinoise, p. 107). Cele douăsprezece zile constituiau o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului care începea — concepţie arhaică, atestată în Orientul Apropiat şi în alte părţi; cf. Le mythe de l'eternel retour, pp. 78 sq.

39 Cf. M. Eliade, „Centre du monde, temple, maison", pp. 67 sq.

40 Cf. R. A. Stein, „Architecture et pensie religieuse en Extreme-Orient".

face cu o elaborare îndrăzneață a unui sistem de corespondențe între macrocosmos şi microcosmos, adică cu teoria generală a analogiilor, care a jucat un rol considerabil în toate religiile tradiționale. Originalitatea gândirii chineze constă în faptul că ea a integrat această schemă macrocosmos-microcosmos într-un sistem şi mai vast de clasificare, anume acela al ciclului principiilor antagonice dar complementare cunoscute sub numele de yang şi yin. Sistemele-paradigme, articulate pornind de la diferite tipuri de bipartiție şi polaritate, de dualitate şi alternanță, de diade antitetice şi de coincidentia oppositorum, se întâlnesc peste tot în lume şi la toate nivelurile de cultură41. Importanța perechii de contrarii yang-yin ține nu numai de faptul că a servit drept model de clasificare universală, ci şi de acela că s-a dezvoltat într-o cosmologie care, pe de o parte, sistematiza şi valida numeroase tehnici ale trupului şi discipline ale spiritului, şi, pe de altă parte, incita la speculații filosofice din ce în ce mai riguroase şi sistematice.
Simbolismul polarității şi al alternanței este, după cum am văzut (§ 127), din plin ilustrat în iconografia bronzurilor din epoca Shang. Simbolurile polare sunt dispuse astfel încât să facă să reiasă conjuncția lor; de exemplu, bufnița sau altă figură simbolizând întunericul este înzestrată cu „ochi solari", în timp ce emblemele luminii sunt marcate de un semn „nocturn"42. După Cari Hentze, simbolismul yang-yin este atestat de cele mai vechi obiecte rituale, cu mult înaintea primelor texte scrise43.
Marcel Granet aminteşte că în Shi Jing cuvântul yin evocă ideea de vreme răcoroasă şi acoperită, şi se aplică la ceea ce este lăuntric, în timp ce termenul yang sugerează ideea de timp însorit şi călduros. Altfel spus, yang şi yin indică aspecte concrete şi antitetice ale Vremii44, într-un manual de ghicit se vorbeşte despre „un timp al luminii" şi „un timp al obscurității", ceea ce anticipează cuvintele lui Zhuang Zi: „o [vreme de] împlinire..., o [vreme de] decădere..., o [vreme de] îmboldire..., o [vreme de] domolire..., o [vreme de] viață, o [vreme de] moarte" (Granet,Lapens'e'e chînoise, p. 132). Lumea reprezintă deci „o totalitate de ordin ciclic [Dao, bian ton g] rezultată din conjugarea a două manifestări alternante şi complementare" (ibid., p. 127). Ideea de alternanță pare să fi precumpănit asupra aceleia de opoziție, lucru arătat de structura calendarului. Potrivit filosofilor, în timpul iernii, „yang, păcălit de yin, suferă în adâncul izvoarelor subterane, dedesubtul pământului înghețat, un fel de încercare anuală, din care iese reîntremat. El evadează din temniță la începutul primăverii, lovind cu călcâiul în pământ; atunci gheața se crapă şi izvoarele se trezesc" (ibid., p. 135), Universul se dezvăluie deci ca fiind constituit dintr-o serie de forme antitetice alternante de modalitate ciclică.
Există o perfectă simetrie a ritmurilor cosmice, călăuzite de interacțiunea dintre yang şi yin si alternanța complementară a celor două sexe. Şi pentru că s-a recunoscut o natură feminină la tot ceea ce este yin, şi o natură masculină la tot ceea ce este yang, tema hierogamiei evidențiază o dimensiune cosmică, precum şi religioasă. Opoziția rituală dintre cele două sexe exprimă, într-adevăr, atât antagonismul complementar al celor două formule de viață, cât şi alternanța celor două principii cosmice yang şi yin. La sărbătorile colective de primăvară şi toamnă, care constituie cheia de boltă a cultelor țărăneşti arhaice, cele două coruri antagoniste, rânduite față în față, se provoacă în versuri. „Yang cheamă, yin răspunde", „băieții cheamă, fetele răspund". Aceste două formule se schimbă între ele; ele semnifică atât ritmul cosmic, cât şi pe cel social45. Corurile antagonice se înfruntă precum umbra şi lumina.
Terenul de întâlnire

41 Cf. studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarites" (în La nostalgie des originex, pp. 249-338).
42 Cf. Cari Hentze, Bronzegerăt, Kultbauten, Religion im altesten China der Sliang-Zeit, pp. 192 sq.
43 Idem, Das Haux als Weltort der Seele, pp. 99 sq.
44 La pensee chînoise, pp. 117 sq.
45 Cf. M. Granet, Danses et legendes de la Chine anclenne, p. 43; La pensee chînoise, p. 141.

reprezintă totalitatea spațiului, după cum asistența simbolizează totalitatea oamenilor şi a lucrurilor naturii (M. Granet, op. cit., p. 143). O hierogamie colectivă încununa sărbătorile publice, ritual destul de răspândit în lume. Polaritatea, acceptată în restul anului ca regulă de viață, este abolită, sau depăşită, prin împreunarea contrariilor.
„Un (aspect) yin, un (aspect) yang, aceasta este Dao", găsim scris într-un mic tratat46. Transformarea neîntreruptă a Universului printr-o alternanță de yang şi yin reprezintă, ca să spunem aşa, aspectul exterior al lui Dao. Dar, de îndată ce se încearcă să se sesizeze structura ontologică a lui Dao, te izbeşti de dificultăți fără număr. Amintim că sensul propriu al cuvântului este „drum, cale", dar şi „a spune", de unde sensul de „doctrină". Dao „evocă înainte de toate imaginea unei căi de urmat" şi „ideea de direcție în conduită, de regulă morală", însă şi „arta de a pune în legătură Cerul cu Pământul, forțele sacre cu oamenii", puterea magico-religioasă a ghicitorului, a vrăjitorului şi a Suveranului47. Pentru gândirea filosofică şi religioasă comună, Dao este Principiul de ordine, imanent în toate domeniile realului; se vorbeşte astfel de Dao celest şi Dao pământesc (care se opun, cumva, precum yang şi yin), şi

de Dao al Omului (adică de principiile de conduită, care, în cazul Suveranului, fac posibilă funcția sa de intermediar între Cer şi Pământ)48.
Unele dintre aceste semnificații vin din noțiunea arhaică de unitate/totalitate originară, altfel zis, dintr-o concepție cosmogonică. Speculațiile lui Lao Zi asupra originii lumii sunt solidare cu un mit cosmogonic despre Creație ca pornind de la o totalitate comparabilă cu un ou. în capitolul 42 din Dao de Jing, se spune: „Dao a dat naştere Unului. Unul a dat naştere lui Doi. Doi 1-a născut pe Trei. Trei a născut cele zece mii de ființe. Cele zece mii de ființe îl poartă în spinarea lor pe yin şi îl îmbrățişează pe yang49". Se vede cum a folosit Lao Zi un mit cosmogonic tradițional, adăugându-i o nouă dimensiune metafizică. „Unul" este echivalentul „Totului"; el se referă la totalitatea primordială, temă familiară atâtor mitologii. Comentariul arată că împreunarea Cerului cu Pământul (i.e. „Doi") a dat naştere la tot ceea ce există, după un scenariu mitologic de asemenea bine cunoscut. Dar pentru Lao Zi, „Unul", unitatea/totalitate primitivă, reprezintă deja o etapă de „creație", căci el a fost zămislit de către un principiu misterios şi insesizabil, Dao.
într-un alt fragment cosmogonic (cap. 25), Dao este desemnat ca „o ființă nediferențiată şi perfectă, născută înaintea Cerului şi Pământului... El poate fi socotit Mama Universului; eu nu îi ştiu numele; îl voi numi Dao. Dacă sunt silit să îi dau un nume, îi voi spune: Marele (da)"50. Ființa „nediferențiată şi perfectă" este interpretată de către un comentator din secolul al II-lea î.Hr., drept „misterioasa unitate dintre Cer şi Pământ, care are, în mod haotic (hun dun), condiția unui bloc de piatră nesculptat"51. Dao este deci o totalitate primordială, vie şi creatoare, dar fără formă şi nume. „Cel ce nu are nume este originea Cerului şi a Pământului. Ceea ce este numit este mama tuturor", scrie într-un alt fragment cosmogonic (cap. I, 3-7).
46 Hi ts'eu, citat de M. Granet, Lapensee chinoise, p. 325. Este cea mai veche dintre definițiile savante ale lui Dao.
47 Max Kaltenmark, Lao Tseu et le taoîsme, p. 30; cf. M. Granet, Lapensee chinoise, pp. 300 sq.
48 M. Kaltenmark, op. cit., p. 33, „Acest Dao al omului reprezintă idealul lui Confucius, care proclama: Cel care dimineața a auzit vorbindu-se despre Dao poate, seara, muri liniştit" (ibid.).
49 Traducerea lui M. Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", p. 463. Această schemă de naşteri în serie este folosită de aproape toate şcolile filosofice, de la l'King, până la neoconfucianisti; cf. Wing-Tsit Chan, The Way of Lao Tzu, p. 176; Normau Girardot, „Myth and meaning in the Tao Te Ching", pp. 311 sq.
50 Trad. M. Kaltenmark, Lao Tseu, p. 39.
51 Houai-nan-tseu, citat de N. J. Girardot, „Myth and meaning in the Tao Te Ching", p. 307. Pentru Zhuang Zi, de asemenea, condiția primordială a unității perfecte s-a pierdut atunci când împăratul Hun Dun — i.e. „Haosul" — a fost găurit pentru ca să aibă, ca toți oamenii, o față cu şapte orificii; dar „Haosul" a sucombat în ziua a şaptea, după cea de a şaptea perforare; cf. James Legge, The Texts ofTaoism, I (SBE, voi. XXXIX, p. 267).

Totuşi „Mama", care, în acest pasaj, reprezintă începutul cosmogonici, îl desemnează în altă parte chiar pe Dao, „Spiritul Văii nu moare: el este Femela întunecoasă, Poarta Femelei întunecoase, iată temeiul Cerului şi al Pământului"52.
Caracterul inefabil al lui Dao este exprimat şi de alte epitete şi noțiuni care prelungesc, nuanțând-o însă, imaginea cosmogonică primordială, Haosul (hun dun). Reamintim pe cele mai importante: Golul (xti), „Nimicul" (wu), Marele (da), Unul (yi)53. Asupra unora din aceşti termeni vom reveni când vom analiza doctrina lui Lao Zi. Dar se cuvine să menționăm de pe acum că filosofii daoişti, ca şi eremiții şi adepții care căutau viața îndelungată şi nemurirea, au tins să reintegreze această condiție paradisiacă, perfecțiunea şi spontaneitatea originară, în această nostalgie a situației primordiale s-ar putea vedea o nouă expresie a vechiului scenariu agrar, care provoca ritualic „totalizarea" prin împreunarea colectivă („haotică") dintre băieți şi fete, reprezentând yang şi y in. Elementul esențial, comun tuturor şcolilor daoiste, era exaltarea condiției umane primitive, care exista înainte de triumful civilizației. Or, exact împotriva acestei „reîntoarceri la Natură" se ridicau toți acei care voiau să instaureze o societate dreaptă şi civilizată, guvernată de norme şi inspirată de pildele împăraților legendari şi ale eroilor civilizatori.
131. Confucius: puterea Riturilor
S-ar putea spune că, în China antică, toate tendințele gândirii religioase aveau în comun un anumit număr de idei fundamentale. Citām în primul rând noțiunea de dao, ca principiu şi sursă a realului, ideea alternanțelor determinate de ritmul yin-yang şi teoria analogiei dintre macrocosmos şi microcosmos. Aceasta din urmă era aplicată la toate planurile existenței şi de organizare umană: anatomie, fiziologia şi psihologia individului, instituții sociale, locuințe şi spații consacrate (cetate, palat, altar, templu, casă). Dar, în timp ce unii (în primul rând daoiştii) considerau că o existență desfăşurată sub semnul lui Dao şi în perfectă armonie cu ritmurile cosmice era posibilă numai la început (adică în stadiul precedând organizarea socială şi avântul culturii), alții considerau acest tip de existență realizabil, mai ales într-o societate dreaptă şi civilizată.
între aceştia din urmă, cel mai celebru şi mai influent a fost, desigur, Confucius (-551-479)54. Trăind într-o perioadă

de anarhie şi nedreptate, afectat de mizeria şi suferința generală, Confucius a înțeles că unica soluție era o reformă radicală a guvernului, efectuată de şefii luminați şi aplicată de funcționari responsabili. El însuşi, însă, nu a reuşit să obțină un post important în administrație şi şi-a consacrat viața învățământului. A fost primul care a exercitat profesiunea de învățător privat, în pofida succesului său în fața a numeroşi discipoli, Confucius a fost convins, înainte de moarte, de eşecul total al misiunii sale. Dar discipolii lui au reuşit să transmită din generație în generație esențialul învățăturii sale. La 250 de ani după moartea lui Confucius, suveranii dinastiei Han (-206-220 d.Hr.) au hotărât să le încredințeze confucienilor administrația Imperiului. De atunci, doctrina Maestrului a călăuzit serviciile publice timp de mai mult de două mii de ani.

La drept vorbind, Confucius nu este un şef religios55. Ideile sale, şi mai ales acelea ale neoconfucienilor, sunt studiate, în general, în istoriile filosofici. Dar, direct sau indirect,

52 Cap. 6, traducere de M. Kaltenmark, p. 50.

53 Cf. M.J.Girardot,p. 304.

54 Numele său de familie era Kong; „Confucius" este forma latinizată pentru Kong Fu-Zi, „Maestrul Kong".

55 Dar, foarte curând, Confucius a fost învestit cu virtuți şi atribute specifice eroilor civilizatori; vezi câteva exemple în M. Granet, La pensee chinoise, pp. 477 sq.

Confucius a influențat profund religia chineză, în fapt, însăşi sursa reformei sale morale şi politice este religioasă. De altfel, el nu respinge nici o idee tradițională importantă, nici pe Dao, nici zeul Cerului, nici cultul strămoşilor. Mai mult încă, el exaltă şi revalorizează funcția religioasă a riturilor şi a datinilor.

în concepția lui Confucius, Dao a fost întemeiat prin hotărârea Cerului: „Dacă Dao se practică, aceasta se datorează hotărârii Cerului" (Louen yu = Analecte, XIV, 38). A te călăuzi după Dao înseamnă a te conforma voinței Cerului. Confucius recunoaşte preeminența Cerului (Tian). Pentru el nu e vorba de un deus otiosiis; Tian se interesează de fiecare ins în parte şi îl ajută să se perfecționeze. „Cerul a sădit virtutea (de) în mine" (V, 22), declară el. „La vârsta de cincizeci de ani am înțeles voința Cerului" (II, 4). într-adevăr, Maestrul credea că misiunea vocației sale i-a fost dată de către Cer. Ca atâția dintre contemporanii săi, el considera că această cale a Cerului a fost ilustrată la modul exemplar de eroii civilizatori Yao şi S hun şi de regii dinastiei Zhou, Wen şi Wu (VIII, 20).

Confucius declara că sacrificiile şi celelalte ritualuri tradiționale trebuie îndeplinite pentru că ele fac parte din viața „omului superior" (jun zi), a „omului nobil". Cerului îi place să primească sacrificii; dar lui îi place, de asemenea, o conduită morală, şi mai ales o bună cârmuire. Speculațiile metafizice şi teologice cu privire la Cer şi la viața de după moarte sunt inutile (V, 12; VII, 20; XI, 11). „Omul superior" trebuie să se preocupe, întâi de toate, de existența umană concretă, aşa cum este trăită ea aici şi acurn. Cât priveşte spiritele, Confucius nu neagă existența lor, dar le contestă importanța. Deşi le respectă, el recomandă: „țineți-le la distanță. Aceasta este înțelepciunea" (VI, 18). în ceea ce priveşte servirea lor, „dacă nu puteți să-i slujiți pe oameni, cum veți putea sluji spiritele?" (XI, 11).

Reforma morală şi politică elaborată de Confucius constituie o „educație totală", adică o metodă în stare să transforme individul obişnuit într-un „om superior" (jun zi). Oricine poate deveni un „om adevărat", cu condiția să învețe comportamentul ceremonial în conformitate cu Dao, altfel spus, să practice corect riturile şi datinile (li). Practica însă nu este uşor de stăpânit. Nu este vorba de un ritualism pur exterior, nici de o exaltare emotivă, provocată deliberat atunci când se săvârşeşte ritualul. Orice comportament ceremonial corect declanşează o forță magico-religioasă redutabilă56. Confucius îl evocă pe celebrul Suveran-înțelept Shun: „el stătea, pur şi simplu, cu gravitate şi reverență, cu fața îndreptată spre miazăzi (postura rituală a suveranilor) — şi asta era tot' (adică: treburile împărăției se desfăşurau potrivit rânduielii; XV, 4). Căci Cosmosul şi societatea se călăuzesc de aceleaşi puteri magico-religioase care sunt active în om. „Cine are o purtare dreaptă, nu are nevoie să poruncească" (XIII, 6). „A cârmui prin virtute (de], este ca şi cum ai fi Steaua polară; ea rămâne pe Joc în timp ce toate celelalte stele se rotesc, în semn de cinstire, în jurul ci" (II, 1).

Un gest săvârşit potrivit normei constituie o nouă epifanie a armoniei cosmice. Este evident că acel care e capabil de o astfel de conduită nu mai este omul obişnuit care era înainte de a fi primit învățătura; modul său de existență este radical transformat; el este un „om perfect". O disciplină care urmăreşte „transmutarea" gesturilor şi comportamentelor în ritualuri, păstrându-le totodată spontaneitatea, are, desigur, o intenție şi o structură religioasă57. Din acest punct de vedere, metoda lui Confucius este comparabilă cu învățăturile şi cu tehnicile prin care Lao Zi şi daoiştii considerau că pot să recupereze spontaneitatea inițială. Originalitatea lui Confucius constă în a fi urmărit „transmutarea"" în ritualuri spontane a gesturilor şi conduitelor indispensabile într-o societate complexă şi înalt ierarhizată.

56 Acest aspect a fost evidențiat cum trebuie de Herbert Fingarette, Confucius — the Secular as Sacred.

57 Un efort similar recunoaştem în tantrism, în Kabbala şi în unele practici Zen.

Pentru Confucius, nobleţea şi distincţia nu sunt înnăscute; ele se dobândesc prin educaţie. Devii „om nobil" prin disciplină şi prin anumite aptitudini naturale (IV, 5; VI, 5 etc.). Bunătatea, înţelepciunea şi curajul sunt atributele specifice ale nobleţei. Suprema satisfacţie constă în dezvoltarea virtuţilor proprii. „Acela care este cu adevărat bun nu este niciodată nefericit" (IX, 28). Totuşi, adevărata menire a unui om nobil este aceea de a guverna (VII, 32). Pentru Confucius, ca şi pentru Platon, arta de a guverna este singurul mijloc de a asigura pacea şi fericirea pentru un număr cât mai mare de oameni. Dar, după cum vom vedea, arta de a cârmui, la fel ca oricare altă meserie, comportament sau act semnificativ, este rezultatul unei învăţături de tip religios. El îi venera pe eroii civilizatori şi pe marii regi ai dinastiei Zhou; aceştia erau modelele sale exemplare. „Am transmis ceea ce am fost învăţat de către alţii, fără să pun de la mine. Am fost credincios celor vechi şi i-am iubit" (VII, 1). Unii au descifrat în aceste declaraţii nostalgia după o epocă iremediabil revolută. Şi totuşi, revalorizând funcţia rituală a comportamentelor publice, Confucius a inaugurat o cale noua: el a arătat necesitatea şi posibilitatea de a recupera dimensiunea religioasă a muncii obişnuite şi a activităţii sociale.

132. Lao Zi şi daoismul

în opera sa Shi Ji („însemnări istorice") scrisă către -100, marele istoriograf Sima Qian povesteşte că atunci când Confucius a mers la Lao Tan (Le. Lao Zi) ca să-1 întrebe în legătură cu riturile, acesta, printre altele, i-a spus: „Leapădă-ţi mândria, renunţă la toate aceste dorinţe, la acest aer orgolios şi la acest zel lipsit de măsură: toate acestea nu-ţi sunt de nici un folos. Aceasta este tot ce îţi pot spune". Confucius se retrage consternat. El mărturiseşte discipolilor săi că ştia totul despre toate animalele — păsări, peşti, fiare — şi le înţelegea purtarea, „cât priveşte dragonul însă, nu îl pot cunoaşte: nu ştiu cum urcă el la cer pe nori şi pe vânt. L-am văzut astăzi pe Lao Zi; el seamănă cu un dragon"58.

Această întâlnire este, desigur, apocrifă, cum sunt, de altfel, toate celelalte tradiţii înregistrate de Sima Qian. Dar ea exprima, cu umor şi simplitate, incompatibilitatea dintre cei doi mari gânditori religioşi. Căci, adaugă istoricul: „Lao Zi practica Dao şi De; conform învăţăturii sale, omul trebuie să se deprindă să trăiască ascuns şi anonim". Or, a trăi departe de viaţa publică şi a dispreţul onorurile era exact contrarul idealului „omului superior", preconizat de Confucius, Existenţa „tăinuită şi anonimă" a lui Lao Zi explică lipsa oricărei informaţii autentice privind biografia sa. Potrivit tradiţiei, el a fost, pentru o vreme, arhivar la Curtea Suveranului, a renunţat apoi la slujbă şi s-a îndreptat spre apus. Trebuind să treacă frontiera la Hian-Ku, a redactat, la dorinţa comandantului postului de frontieră, „o lucrare în două părţi în care îşi expunea în peste 5 000 de cuvinte învăţătura lui despre Dao şi despre De; apoi a plecat şi nimeni nu mai ştie ce s-a întâmplat cu el". După ce a povestit tot ceea ce putuse afla, Sima Qian conchide: „Dacă aceasta este adevărat sau nu, nimeni n-ar şti să spună: Lao Zi era un înţelept ascuns".

Cartea, cuprinzând „peste 5 000 de cuvinte", era celebra.Dao de Jing, cel mai profund şi enigmatic text din literatura chineză, în ce priveşte autorul ei şi data redactării, opiniile sunt divergente şi contradictorii59. Cercetătorii sunt de acord, totuşi, asupra faptului că, aşa cum

•^ Memoires hi&toriques (traducere de Chavannes); cf. Max Kaltenmark, Lao Tseu, p. 17.

59 Se disting cel puţin patru po/Jţii: 1) Lao Zi este aceeaşi persoană cu Lao Tan din secolul al Vl-lea, deci a putut primi vizita lui Confucius; 2) Lao Zi a trăit în perioada zisă „a primăverii si a toamnei" (-774—481), dar nu este autorul lui Dau de Jing; 3) el trăia în epoca zisă a „Statelor combatante" (-404—221), dar nu pare sigur ca el să ti scris Dao de Jing: 4) el nu este un personaj istoric. Cf. Wing-tsit Chan, The Way of Lao Tzit, pp. 35 sq.; Jan Yu'n Hua, „Problema of Tao and Tao Te Ciung", p. 209 (autorul expune ultimele puncte de vedere ale lui Fung Yu-lan despre Lao Zi si taoismul antic, pp. 211 sq.).

se prezintă textul astăzi, n-a putut să fie scris de un contemporan al lui Confucius; el datează probabil din secolul al III-lea. Conţine sentinţe aparţinând unor diferite şcoli protodaoiste si un anumit număr de aforisme în versuri care pot fi datate până către secolul al Vl-lea60. Totuşi, în pofida caracterului său asistematic, Dao de Jing exprimă o gândire coerentă şi originală. „Trebuie, aşadar, să admitem existenţa unui filosof care trebuie să fie dacă nu autorul direct, cel puţin maestrul a cărui influenţă a fost determinantă pentru început. Nu există nici un inconvenient de a continua să-1 numim Lao Zi"61.

în mod paradoxal, Dao de Jing conţine un mare număr de sfaturi adresate suveranilor şi căpeteniilor politice şi militare. Ca şi Confucius, Lao Zi afirmă că treburile statului pot fi conduse cu succes numai dacă prinţul urmează calea lui Dao, cu alte cuvinte, dacă practică metoda wu wei, a „nonfaptei", a „nonacţiunii". Căci „Dao rămâne în nemişcare, dar nimic nu rămâne neînfăptuit de el" (37: l)62. De aceea, daoistul nu intervine niciodată în curgerea lucrurilor. „Dacă nobilii şi regii vor fi în stare să imite pe Dao în această atitudine de neintervenţie, cele zece mii de făpturi nu vor întârzia să-i urmeze" (37: 2). în calitatea sa de daoist adevărat, „cel mai bun (conducător) este acela despre care se ştiu cât mai puţine" (17: 1). Pentru că „Dao ceresc triumfă fără luptă" (73: 6), cele mai bune mijloace

de a deveni puternic sunt wu wei şi nonviolenţa63. „Ceea ce e mlădios înfrânge ceea ce este dur, cel slab învinge pe cel puternic" (36: 10; cf. 40: 2, „slăbiciunea este însuşirea lui Dao").
Pe scurt, aşa cum Confucius propunea idealul său de „om desăvârşit" suveranilor, ca şi oricărei persoane doritoare de a se instrui, Lao Zi îi invită pe şefii politici şi militari să acţioneze ca nişte daoişti, altfel spus să urmeze exemplul modelului exemplar: Dao. Dar asemănarea dintre cei doi Maeştri se opreşte aici. Lao Zi critică şi respinge sistemul confucian, adică importanţa riturilor, respectul pentru valorile sociale şi raţionalismul. „Când vom renunţa la Binefacere şi la Dreptate, poporul va regăsi adevăratele virtuţi de familie" (19: 1). Pentru confucianişti, Binefacerea şi Dreptatea sunt cele mai mari virtuţi. Lao Zi le consideră totuşi drept atitudini artificiale, deci inutile şi primejdioase. Când dispare Dao, apare Binefacerea; când se pierde Binefacerea, apare Dreptatea; „când se pierde Dreptatea, se recurge la rituri. Riturile sunt doar un strat subţire de loialitate şi credinţă şi începutul dezordinii" (38: 9-14). Lao Zi condamnă, de asemenea, valorile sociale, pentru că sunt iluzorii şi, în cele din urmă, primejdioase. Cât priveşte ştiinţa discursivă, ea distruge unitatea fiinţei şi încurajează confuzia, acordând o valoare absolută noţiunilor relative64. „De aceea Sfântul înfăptuieşte prin nonacţiune (wu wei) şi realizează învăţătura fără mijlocirea cuvântului" (2: 10).
în cele din urmă, daoistul urmăreşte un unic model: Dao. Dar Dao desemnează realitatea ultimă, misterioasă şi insesizabilă, fons eî origo a oricărei Creaţii, temei al întregii existenţe. Analizând funcţia sa cosmogonică, am semnalat caracterul inefabil al lui Dao (cf. p. 250). Primul rând din Dao de Jing afirmă „Un Dao care poate fi exprimat prin vorbe (dao) nu este

60 Cf. Max Kaltenmark, Lao Tseu, pp. 19 sq.
61 Ibid., p. 22. Aceeaşi situaţie se întâlneşte şi în alte literaturi: o lucrare atribuită unui anumit înţelept sau filosof este, de obicei, continuată şi îmbogăţită de către discipoli, într-uii anumit sens, autorul, ajungând celebru, devenea „anonim".
62 In lipsa vreunei alte specificări, cităm traducerea lui Max Kaltenmark. Versiunea engleză a Iui Wing-tsit-Chan, The Way of Lao rzu, este preţioasă pentru notele şi comentariile sale; cea a lui Arthur Waley, The Way and it.s Power, se distinge prin calitatea sa literară.
6? „Cine vrea să cucerească prin forţă şi crede că va obţine puterea acţionând ştiu că nu-şi va atinge scopul" (29: 1). „Un conducător de oaste înţelept nu este războinic; un luptător iscusit nu este impetuos. Cel ce ştie să învingă nu trece niciodată la ofensivă... Eu numesc aceasta virtutea nonviolcnţei. Eu numesc aceasta a fi egal Cerului. A fi egal Cerului era înaltul ideal al celor vechi" (68: 1-2, 7).
64 „în lume, când fiecare cunoaşte frumosul că e frumos, apare urâtul; când fiecare află că binele e bine, atunci apare răul. «Lung» şi «scurt» nu există decât prin relaţie; «sus» şi «jos» se leagă reciproc" (2: 1-2, 5-6).

permanentul Dao" (Chang Dao; 1:1). Aceasta presupune că Dao, de care vorbeşte Lao Zi, modelul oricărui daoist nu este Chang Dao (Dao permanent sau Suprem)^. Acesta, format din totalitatea realului, transcende modalităţile fiinţei şi, prin urmare, este inaccesibil cunoaşterii. Nici Lao Zi şi nici Zhuang Zi nu încearcă să-i demonstreze existenţa, atitudine împărtăşită, se ştie, de numeroşi mistici. Probabil, „Obscurul mai adânc decât obscuritatea" se referă la experienţa specific daoistă a extazului, asupra căreia vom reveni.
Lao Zi vorbeşte despre un Dao „secund", contingent; dar nici acesta nu se lasă observat, „îl privesc şi nu văd nimic... Ascult şi nu aud nimic... Nu găsesc decât o Unitate nediferenţiată... De nezărit, el nu poate fi numit" (cap. 14)66. Dar unele imagini şi metafore dezvăluie câteva structuri semnificative. Aşa cum am arătat deja (p. 250), Dao „secund" este numit „Mama Lumii" (cap. 25 şi 52). El este simbolizat de „Zeul Văii", „Femela întunecoasă", care nu moare67. Imaginea văii sugerează ideea de vid şi, în acelaşi timp, ideea de receptacul al apelor, deci de fecunditate. Vidul este asociat, pe de o parte, cu noţiunea de fertilitate şi maternitate, şi, pe de altă parte, cu absenţa calităţilor sensibile (modalitate specifică pentru Dao). Imaginea celor treizeci de spiţe care se unesc în golul butucului roţii inspiră un simbolism deosebit de bogat: „virtutea şefului care atrage la el toate fiinţele, a Unităţii suverane care ordonează împrejurul ei multiplicitatea", dar şi a daoistului, care „atunci când e gol, adică purificat de pasiuni şi dorinţe, Dao locuieşte în el" (Kaitenmark, p. 55).
Conformându-se modelului acestui „Dao secund", adeptul reînsufleţeşte şi fortifică virtualităţile sale feminine, în primul rând „slăbiciunea", umilinţa, nonrezistenţa. „Cunoaşte masculinitatea, dar preferă feminitatea: vei fi şuvoiul lumii. Fiind şuvoiul lumii, De suprem va fi cu tine şi te vei putea reîntoarce la starea de copilărie" (28: 1-2). Dintr-un anumit punct de vedere, daoistul se străduieşte să dobândească modalitatea androginului, idealul arhaic al perfecţiunii umane68. Dar integrarea celor două sexe uşurează întoarcerea la starea de copilărie, adică „la începutul" existenţei individuale; or, o asemenea întoarcere face posibilă regenerarea periodică a vieţii, înţelegem mai bine, astfel, dorinţa daoistului de a reintegra situaţia primordială care exista „la început". Pentru el, plenitudinea vitală, spontaneitatea şi beatitudinea sunt date doar la începutul unei „creaţii" sau al unei noi epifanii a vieţii69.

Modelul integrării contrariilor este întotdeauna Dao; în unitatea/totalitate a lui Dao, yang şiyin coexistă. Or, cum am văzut (p. 249), încă din protoistorie, hierogamia colectivă a tinerilor şi a fetelor, reprezentând yang şi yin, reactualiza periodic unitatea/totalitate cosmică şi socială. Şi în acest caz, daoismul se inspiră din comportamente religioase arhaice. E important de adăugat că atitudinea daoiştilor faţă de femei contrasta radical cu ideologia dominantă în China feudală.
Ideea panchineză a circuitului cosmic joacă un rol important în Dao de Jing. Dao „circulă pretutindeni prin Univers, fără să se oprească vreodată" (cap. 25). Viaţa şi moartea fiinţelor se explică tot printr-o alternanţă de yang şi yin: primul stimulează energiile vitale, dar yin naşte repausul. Totuşi, Omul Sfânt speră să se sustragă ritmului universal al vieţii şi al morţii;
65 „Sau, mai bine, Misteriosul (xuan), sau, şi mai bine, Obscurul mai adânc decât însăşi obscuritatea, căci nu există termen pentru aprofundarea misterului" (M. Kaitenmark, p. 45).
66 Un alt pasaj îl prezintă pe Dao ca „imperceptibil şi de nezărit", care „cuprinde în sânul său" Imaginile, Fiinţele, Esenţele fertile şi Esenţele spirituale (cap. 21).
67 Expresia Femela întunecoasă „evocă fecunditatea misterioasă a lui Dao, fiind, totodată, legată de ideea de vale sau de cavitate într-un munte" (M. Kaitenmark, p. 51). Asupra acestui aspect al lui Dao, ve/i articolele lui Ellen Mărie Chen, în primul rând „Nothingness and the Mother Principie in Early Chinese Taoism".
68 Vezi M. Eliade, Mephistopheles ei l'androgyne, pp. 128 sq.
69 Este vorba, bineînţeles, de o idee comună, împărtăşită de toate societăţile tradiţionale: perfecţiunea aparţine începutului unui ciclu (cosmic sau „istoric"), „decadenţa" se face destul de curând simţită.

realizând în sine Golul, el se situează în afara circuitului. Aşa cum spune Lao Zi, „în el (în Sfânt) nu există loc pentru moarte" (50: 13). „Cel care este plin de De seamănă cu un nou-născut" (55: 1). Daoiştii cunosc mai multe tehnici capabile de a prelungi indefinit viaţa şi chiar de a dobândi o „nemurire fizica". Realizarea unei vieţi îndelungate face parte din realizarea lui Dao. Dar Lao Zi nu pare să fi crezut în nemurirea fizică, nici în supravieţuirea persoanei umane.
Dao de Jing nu se pronunţă lămurit în această privinţă70.
Pentru a situa problema în veritabilul său context, reamintim că tehnica daoistă a extazului este de origine şi structură şamanică71. Se ştie că în timpul transei sufletul şamanului părăseşte corpul şi călătoreşte în regiunile cosmice. Or, potrivit unei anecdote istorisite de Zhuang Zi, Confucius 1-a găsit într-o zi pe Lao Zi „total inert şi nemaiavând aparenţa unei fiinţe vii". După ce a aşteptat o vreme, el i s-a adresat: „M-au înşelat pe mine ochii, a zis el, sau era adevărat? într-o clipită, Maestre, trupul tău devenise ca o bucată de lemn uscat, păreai că ai părăsit lumea şi oamenii şi te-ai instalat într-o singurătate inaccesibilă" — „Da, a răspuns Lao Tan, plecasem să zbor la Originea tuturor lucrurilor" (cap. 21). După cum notează Kaltenmark (p. 82), expresia „călătorie la Originea lucrurilor" rezumă esenţialul experienţei mistice daoiste. Această călătorie extatică constituie o întoarcere la „începutul" tuturor lucrurilor; eliberându-se de timp şi spaţiu, spiritul regăseşte eternul prezent, care transcende atât viaţa, cât şi moartea. E vorba de o revalorizare şi de o aprofundare a extazului şamanic. în timpul transei, şamanul se eliberează, el însuşi, de timp şi de spaţiu: el zboară către „Centrul Lumii", reintegrează epoca paradisiacă de dinainte de „cădere", când oamenii puteau să urce la Cer şi să se întreţină cu zeii. Dar voiajul lui Lao Zi la Originea lucrurilor constituie o experienţă mistică de un alt ordin, căci el transcende condiţionările ce caracterizează condiţia umana şi, prin aceasta, îi modifică radical regimul ei ontologic.
Se ştiu foarte puţine despre viaţa lui Zhuang Zi, al doilea mare Maestru al daoismului. El a trăit probabil în secolul al V-lea î.Hr.; în acest caz, unele dintre aforismele sale sunt anterioare apariţiei lui Dao de Jing. Ca şi Lao Zi, Zhuang Zi respinge atât opiniile curente, cât şi ştiinţa discursivă. Singura cunoaştere perfectă este aceea de ordin extatic, întrucât nu implică dualitatea realului. Zhuang Zi identifică din acest motiv viaţa cu moartea; ele sunt cele două modalităţi, sau cele două aspecte ale realităţii ultime72. Această tema a unităţii Viaţă/Moarte este reluată continuu de autorii daoişti73.
O anecdotă celebră ilustrează concepţia lui Zhuang Zi despre relativitatea stărilor de conştiinţă. „Cândva, eu, Zhuang Zi, visam că sunt un fluture, un fluture care zboară în rotocoale şi mă simţeam fericit; nu ştiam că sunt Zhou. Deodată m-am trezit şi am fost eu însumi, adevăratul Zhou. Şi n-am mai ştiut dacă sunt Zhou care visează că e fluture, sau un fluture care visează ca e Zhou."74 într-adevăr, înăuntrul acestui cerc al lui Dao, stările de conştiinţă sunt interschimbabile.
Omul Sfânt, care şi-a golit spiritul de toate condiţionările şi a atins unitatea/totalitate a lui Dao, trăieşte într-un extaz neîntrerupt. Ca şi în cazul unor yogini, acest mod paradoxal de a exista în lume se traduce uneori în termenii extravaganţi ai atotputerniciei divine. „Omul Perfect
M. KaJtenmark, op. cit., p. 82; cf. Ellen Mărie Cheu, „îs there a doctrine of physical Immortality in the Tao Te 'r

71 Cf. M. Granet, La pensee chinoise, pp. 501 sq.; M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 350 sq.
72 Câteva exemple emoţionante în această privinţă se găsesc în cap. 18.
73 ..Eu şi craniul acesta", spune Li Zi unuia dintre discipoli, „ştim că nu există viaţă cu adevărat, că nu există moarte cu adevărat". „Moartea şi viaţa sunt un du-te-vino: de unde ştiu că a fi mort aici nu înseamnă a fi viu dincolo?". Traducere de Henri Maspero, Le Taoisme, p. 240.
74 Traducere de H. Maspero, ihid. Zhou este numele său personal.

este spirit pur. El nu resimte căldura tufişului în flăcări, nici răceala apelor şuvoitoare; fulgerul care despică munţii, furtuna care umflă oceanul nu vor putea să-1 înspăimânte. Norii sunt trăsura lui, soarele şi luna telegarii. El hoinăreşte în cele Patru Mări; alternativele dintre viaţă şi moarte nu îl ating, noţiunile de bine şi rău şi mai puţin"75.
După unii autori daoişti, aceste voiajuri extatice sunt în realitate călătorii interioare76. Cum se întâmplă şi la alte popoare dominate de şamanism — de exemplu, la turco-mongoli —, încercările şi aventurile şamanului în timpul călătoriei sale extatice i-au inspirat pe poeţi şi au fost exaltate în poeme epice77.

133, Tehnicile de viaţă lungă

De obicei, terminologia chineză distinge daoismul filosofic (Daojia, literal, „şcoala daoistă") de daoismul religios sau „religia daoistă" (Dao jiao, literal, „secta daoistă")78. Unii autori consideră această distincţie justificată şi necesară; pentru ei, daoismul lui Lao Zi şi Zhuang Zi este „filosofic pură", în radical contrast cu încercarea de obţinere a nemuririi fizice, obiectiv central al „religiei daoiste"79. Un alt grup de cercetători susţine unitatea fundamentală a tuturor formelor istorice ale daoismului80. într-adevăr, atât „metafizicienii" şi „misticii", cât şi adepţii căutării imortalităţii fizice împărtăşeau aceeaşi concepţie paradoxală a lui Dao şi urmăreau acelaşi obiectiv: să reunească în persoana lor cele două epifanii ale realităţii ultime (yang şi yin, materie şi spirit, viaţă şi moarte). Dar distincţia între „daoismul filosofic" şi „religia daoistă" este utilă şi poate fi reţinută.
Ţelul ultim al adepţilor era dobândirea imortalităţii fizice. Ideograma pentru cuvântul „Nemuritor" (xian), figurând un om şi un munte, sugerează un eremit; dar formele cele mai străvechi reprezentau un om care dansa, fluturându-şi mânecile, ca o pasăre. Adeptul pe cale de a dobândi nemurirea avea trupul acoperit de pene, şi aripi îi porneau din umeri81. A urca la cer în plină zi era formula consacrată pentru apoteoza finală a Maestrului. O a doua categorie îi cuprindea pe adepţii care trăiau timp de sute de ani într-un fel de paradis terestru: Insulele minunate sau muntele sfânt Kun Iun82. Ei reveneau din când în când în lume ca să transmită formulele nemuririi trupeşti anumitor neofiţi demni să le primească, în sfârşit, o a treia categorie îngloba pe aceia care nu căpătau acces la paradisurile terestre decât după moarte. Dar această moarte era aparentă; ei lăsau în sicriu un sceptru, o spadă sau o pereche de sandale cărora le dăduseră aspectul trupului lor. Este ceea ce se numea „eliberarea cadavrului"83. Nemuritorii erau reprezentaţi câteodată ca având un craniu uriaş, semn că înmagazinaseră în creier o mare cantitate de energie yang.

75 Zhuang 71, cap. 2, traducere de M. Kaltenmark, op. cit., pp. 117-118.
76 „Prin contemplaţie interioară ajungem să ne desăvârşim în noi înşine" (Li Zi, 4; traducere de M. Kaltenmark, p. 118).
77 Cf. M. Kaltenmark, p. 120; M. Eliade, Ije Chamanisme, pp. 325 sq. (folclor şi literatură şamanică în China), pp. 177 sq. (poezie epică tătară de structură şamanistă).
78 După N. Sivin, această distincţie este creaţia istoriografiei moderne; cf. „On the word «Taoist»", pp. 304 sq.
79 Ve/i, inter alia, A. C. Graham, The Book ofLieh-tzu, pp. 10 sq., 16 sq.; Heerlie G. Creel, What is Taoism?, pp. l -24.
80 Cei mai importanţi sunt H. Maspero, M. Granet, M. Kaltenmark şi Schipper. Vezi examinarea acestor două poziţii la Normau Girardot, „Part of the Way", pp. 320-324.
81 Despre relaţia dintre aripi, fulgi, zbor magic şi daoism, vezi M. Kaltenmark, Le Lie-sien Tchouan, pp. 12 sq. Se ştie că pana de pasăre este unul din simbolurile cele mai frecvente ale „zborului samanic"; cf. M. Eliade, Le Chamanisme, în special, vezi „voi magique".
S2 Este vorba despre imaginea exemplară a teritoriilor paradisiace, care se sustrag timpului şi sunt accesibile numai iniţiaţilor. După istoricul Sima Qian, mai mulţi regi din secolele IV şi III î.Hr. ar fi trimis expediţii întru căutarea acestor insule supranaturale (Sse-ma Ts'ien, Memoires, III, pp. 436-437).
83 Vezi câteva exemple în H. Maspero, Le Taoisme, pp. 84-85.

Adeptul are la dispoziţie mai multe tehnici de prelungire a vieţii. Principiul lor fundamental constă în „a hrăni forţa vitală" (yang xing). Deoarece există o perfectă corespondenţă între macrocosmos şi corpul omenesc, forţele vitale pătrund şi ies prin cele nouă orificii ale trupului: este important, aşadar, ca ele să fie supravegheate cu mare atenţie. Daoiştii disting în trup trei părţi, numite Câmpurile de Cinabru^4: „câmpul" superior este localizat în creier, al doilea

lângă inimă, al treilea sub buric. Practicile dietetice au un obiectiv precis: hrănirea organelor cu alimente şi plante medicinale ce conţin „energii" specifice. Amintim că regiunile interne ale trupului sunt locuite nu numai de zei şi spirite-paznici, ci şi de unele fiinţe malefice: Cei Trei Viermi, care locuiesc în fiecare din cele trei Câmpuri de Cinabru, devorează vitalitatea adeptului. Pentru a scăpa de ei, acesta trebuie să renunţe la mâncărurile obişnuite (cereale, carne, vin etc.) şi să se nutrească cu plante medicinale şi substanţe minerale menite sa-i ucidă pe cei trei demoni85.

Eliberându-se de cei trei demoni interiori, adeptul începe să se hrănească cu rouă sau cu „suflurile" cosmice; el nu inspiră numai aer atmosferic, ci şi emanaţii solare, lunare, stelare. După unele reţete, atestate în secolul al III-lea d.Hr., emanaţia soarelui trebuie absorbită la amiază (când yang este în plină putere) şi aceea a lunii (conţinând 3771) la miezul nopţii. Dar, mai ales, trebuie reţinută respiraţia; printr-o vedere interioară şi o bună concentrare a gândirii, omul îşi poate vizualiza respiraţia şi o poate călăuzi către cele trei Câmpuri de Cinabru. Dacă îşi poate reţine suflul pe o perioadă de l 000 de respiraţii, el obţine nemurirea86.

Un procedeu special se numeşte „respiraţie embrionară" (tai xi); e vorba de un „suflu" interior, în circuit închis, similar aceluia al unui făt în uterul matern87. „Revenind la temelie, revenind la origine, bătrâneţea este alungată, omul se reîntoarce la starea de făt."88 „Respiraţia embrionară" nu este, precumprănăyăma yogină (cf. § 143) un stadiu preliminar al meditaţiei. Totuşi, această practică face cu putinţă o anumită experienţă extatică. După Tai Bing-qing (secolul al III-lea d.Hr.), se poate ajunge, printr-o vedere interioară, să zăreşti zeii care sălăşluiesc în cele cinci organe. Ei sunt, de altfel, aceiaşi cu zeii care locuiesc macrocosmosul. Prin meditaţie adeptul poate intra în comunicare cu ei şi îi face să-1 viziteze şi să-i fortifice trupul89.

O altă metodă de obţinere a longevităţii comportă o tehnică sexuală care este în acelaşi timp un ritual şi un mijloc de meditaţie. Practicile zise ale „camerei de culcare" (fang shong) sunt de o mare vechime; ţelul lor era de a augmenta vitalitatea şi de a asigura viaţă lungă şi procrearea copiilor de sex bărbătesc. Dar tehnica daoistă, „calea vm", a nemuritorului Yang Zheng (secolul I d. Hr.) constă în „a întoarce sămânţa, pentru a repara creierul", în fond, este vorba de acelaşi ideal de ataraxic, specific daoist: a evita împrăştierea energiei vitale. Adeptul trebuie sa înfăptuiască actul sexual fără emisie seminală. Abţinerea face cu putinţă circulaţia în interiorul corpului a seminţei amestecate cu „respiraţia"; mai bine spus, urcarea sa din Câmpul de Cinabru inferior până la Câmpul din cap, pentru a revitaliza creierul, în mod normal, amândoi partenerii profită prin acest rit. Un text din secolul al V-lea d. Hr. precizează că prin „meditaţie desăvârşită.., bărbaţii şi femeile vor putea practica metoda Vieţii Eterne". Prin meditaţie, cei

84 Reamintim că cinabrul (sulfura de mercur) constituia elementul de bază pentru prepararea „elixirului vieţii veşnice".

85 Cf. H. Maspero, Le Taol'sme, pp. 98 sq.

86 H. Maspero, „Leş procedes de «nourrir le principe vital» dans la religion taoi'ste ancienne", pp. 203 sq.; id., Le taoisme, pp. 107 sq.

87 Cf. H. Maspero, „Leş procede's...", pp. 198 sq.; M. Eliade, Le Yoga, pp. 71 sq. Adăugăm că respiraţia „profundă şi tăcută" a extazului se aseamănă cu respiraţia animalelor în perioada hibernării, şi se ştie că spontaneitatea şi plenitudinea vieţii animale constituia, pentru chinezi, modelul, prin excelenţă, în perfectă armonie cu Cosmosul.

88 Introducere la tratatul Formules orales de la respiration embryonnaire, traducere de H. Maspero, „Leş procedes", p. 198.

89 In legătură cu panteonul daoist existent în corpul uman, vezi H. Maspero, Le Taol'sme, pp. 116 sq., 137 sq., cf. M. Strickmann, „The Longest Taoist Scripture", p. 341.

doi parteneri trebuie „să piardă conştiinţa trupului lor şi a lumii exterioare"; apoi, după ce au rostit rugăciuni, bărbatul trebuie să-şi concentreze gândirea în rinichi, iar femeia în inimă. „Este metoda de a nu muri."90

Nemuritorul Rong Cheng-gong cunoştea în mod desăvârşit metoda de „a repara şi a conduce". „El îşi trăgea esenţa din Femela întunecoasă (cf., mai sus, n. 67); principiul său era că Spiritele vitale care locuiesc în Vale nu mor, căci, prin ele, se întreţine viaţa şi se hrăneşte respiraţia. Părul lui, care albise, a redevenit negru, dinţii, care-i căzuseră, i-au crescut iarăşi. Practicile lui erau identice cu cele ale lui Lao Zi. Se mai spune că el a fost maestrul lui Lao Zi."91 Unii adepţi aplică o metodă care a fost socotită drept „vampirism" (M. Kaltenmark) şi care a fost condamnată ca neortodoxă. Practica constă în a absorbi energia vitală a femeilor cu care adeptul se împreuna: „această energie, provenind de la înseşi sursele vieţii, procura o longevitate considerabilă"92.

Unul din obiectivele principale ale tehnicii sexuale daoiste este acela de a uni sămânţa cu respiraţia în Câmpul de Cinabru inferior şi de a forma acolo, dedesubtul ombilicului, „embrionul misterios" al noului trup nemuritor. Hrănit numai cu „respiraţia", acest embrion se dezvoltă într-un „corp pur", care, la moartea, aparentă, a adeptului, se desprinde de cadavru şi se duce lângă ceilalţi Nemuritori. Pentru a „reface creierul", adeptul trebuie să absoarbă o mare cantitate de yin; de aceea el îşi schimba cât mai des partenera. Această practică a dat naştere mai târziu la

„împreunarea respirațiilor" colectivă, ceremonie atât de criticată, mai ales de către buddhişti. Dar o asemenea „orgie" era riguros rituală; în fond, ea vine din ceremoniile agrare ale proto-istoriei(cf. § 130).
Se poate decela, în practicile sexuale daoiste, o anumită influență indiană, în special aceea a tantrismului de „mâna stângă", care elaborase o metodă yogină de a obține oprirea atât a respirației, cât şi a emisiunii seminale93. Ca şi în tantrism, terminologia sexuală daoistă se referă atât la operații mentale, cât şi la experiențe mistice, deopotrivă.
134. Daoiştii şi alchimia
Anumite rituri şi mitologii ale metalurgiştilor, ale topitorilor de metal şi ale fierarilor au fost reluate şi reinterpretate de către alchimişti. Concepții arhaice privind creşterea minereurilor în „sânul" Pământului, transformarea naturală a metalelor în aur, valoarea mistică a aurului, precum şi complexul „fierari — confrerii inițiatice — secrete ale profesiunii" se regăsesc în învățătura alchimiştilor.
Specialiştii nu sunt de acord cu privire la originile alchimiei chineze; datele apariției primelor texte care menționează operații alchimice sunt încă controversate, în China, ca şi în altă parte, alchimia se defineşte printr-o credință dublă: l) în transmutarea metalelor în aur şi 2) în valoarea „soteriologică" a operațiilor săvârşite pentru obținerea acestui rezultat. Referiri precise la aceste două credințe sunt atestate în China începând din secolul al IV-lea î.Hr. Savanții sunt de acord în a-1 considera pe Zu Yan, un contemporan al lui Mencius, drept „întemeietorul" alchimiei94.
90Cf. H. Maspero. „Leş procedes...", pp. 386-387.
91 Max Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, pp. 55-56.
92 M. Kaltenmark, op. cit., p. 57.
93 Vezi Le Yoga, pp. 253 sq.; cf. partea a IlI-a lucrării de față (cap. XXXII).
94 A se vedea H. Dubs, „Beginnings of Alchemy", p. 77; cf. Joseph Needham, Science and Civilization in China, voi. V: 2, p. 12.

în secolul al II-lea î,Hr., relația între dobândirea aurului alchimic şi obținerea longevității-imor-talitate este clar recunoscută de Li u An şi de către alți autori95.
Alchimia chineză se constituie ca disciplină autonoma, folosind: l) principiile cosmologice tradiționale; 2) miturile în legătură cu elixirul nemuririi şi Sfinții Nemuritori; 3) tehnicile urmărind, deopotrivă, prelungirea vieții, fericirea şi spontaneitatea spirituală. Aceste trei elemente — principii, mituri şi tehnici — aparțineau moştenirii culturale a protoistoriei şi ar fi o eroare să credem că data primelor documente care le atesta ne dă şi vârsta lor. Este evidentă legătura dintre „prepararea aurului", dobândirea „drogului imortalității" şi „evocarea" Nemuritorilor: Luan Dai se înfățişează înaintea împăratului Wu si îl asigură că poate înfăptui aceste trei miracole, dar nu reuşeşte decât să-i „materializeze" pe Nemuritori96. Magicianul Li Shao-jun îi recomandă împăratului Wu din dinastia Han: „Adu sacrificii cuptorului (iao) şi vei putea face să apară făpturi (supranaturale); când vei fi putut face să apară ființe (supranaturale), praful de cinabru va putea fi transmutat în aur galben; când aurul galben va fi produs, vei putea face din el vase pentru mâncat şi băut şi vei avea o viața îndelungată. Când durata vieții tale va fi prelungită, vei putea să-i vezi pe fericiții (xian) din Insulele Peng lai, care se află în mijlocul mării. Când îi vei fi văzut, şi când vei fi săvârşit jertfei e/on^ şi shan, atunci nu vei mai muri"97. Căutarea elixirului era, deci, legată de căutarea insulelor îndepărtate şi misterioase în care locuiau „Nemuritorii": a întâlni „Nemuritorii" însemna a depăşi condiția umană şi a participa la o existență atemporală şi beatifică98.
Căutarea aurului implica, totodată, o căutare de natură spirituală. Aurul avea un caracter imaterial: el se găsea în „Centrul Pământului" şi era în raporturi misterioase cu que (realgarul sau sulfura), mercurul galben şi Viața Viitoare („Izvoarele Galbene"). Astfel ni-I prezintă un text din -122, Huai-nan-zi, în care aflăm atestată şi credința într-o metamorfoză precipitată a metalelor99. Alchimistul nu face, deci, decât să accelereze maturizarea metalelor. Ca şi omologul său occidental, alchimistul chinez contribuie la opera Naturii, precipitând Timpul. Prin participarea lor la principiul yang, aurul şi jadul păzesc cadavrele de descompunere. Din
acelaşi motiv, vasele făcute din aur alchimic pot prelungi la infinit viața100. După o tradiție păstrată în Lie xian quan ihuan („biografiile complete ale Nemuritorilor"), alchimistul Wei Bo-yang reuşise să pregătească „pilulele nemuririi": înghițind, împreună cu unul dintre discipoli şi cu câinele său, câteva din aceste pilule, au părăsit cu toții, în carne şi oase. Pământul, şi au plecat să se întâlnească cu ceilalți Nemuritori101.
Omologarea tradițională dintre microcosmos şi rnacrocosmos raporta cele cinci elemente cosmologice (apă, foc, lemn, aer, pământ) la organele corpului omenesc: mima cu esența focului, ficatul cu esența lemnului, rinichii cu esența apei, stomacul cu esența pământului, Microcosmosul care este corpul omenesc este şi el la rându-i interpretat în termeni alchimici: „focul inimii
95 J. Needham, op. eh., p. 13.
96 Edouard Chavannes, Leş memoires historiques de Sse-ma-Ts'ien, III, p. 479.
97 Ibid., III, p. 465.

98 Căutarea Nemuritorilor locuind în insule depărtate i-a preocupat pe împărații dinastiei Qin (219 î.Hr.; Sima Qian, Memoires, pp. 141, 152; III, p. 437) şi împăratul Wu din dinastia Han (în 110 î.Hr.; ibid., III, p. 499; H. Dubs, op. cit., p. 66).
99 Fragment tradus de Dubs, pp. 71-72. E posibil ca acest text să provină din şcoala lui Zu Yan (dacă nu chiar din mâna Maestrului însuşi), contemporan cu Mencius, secolul al IV-lea (ibid., p. 74). Credința în metamorfoza naturală a metalelor e destul de străveche în China; vezi, mai ales, Joseph Needham, Science et civilizaiion, III, pp. 636 sq.
100 Ve/i textele citate în M. Eliade, Forgerons et alchimistes (ediția a 2-a, 1977), pp. 96 sq.
101 Lionel Giles, Chinese immortals, pp. 67 sq. „Nemurirea corporală" era, de obicei, dobândită prin absorbția elixirurilor preparate în laborator; Cf. J. Needham, op. cit., V, 2, pp. 93 sq.

este roşu ca cinabrul, şi apa rinichilor neagră ca plumbul" etc.102 Prin urmare, omul posedă, în trupul său propriu, toate elementele care constituie Cosmosul şi toate forțele vitale care asigură înnoirea sa periodică. E vorba doar de întărirea anumitor esențe. De aici importanța cmabralui, importanță care se datorează mai puțin culorii lui roşii (culoarea sângelui, principiul vieții), cât faptului că, pus la foc, cinabru] produce mercur. El tăinuieşte deci misterul regenerării prin moarte (căci combustia simbolizează moartea). Rezultă de aici că cinabrul poate asigura regenerarea perpetuă a corpului omenesc şi, în cele din urmă, poate procura nemurire. Marele alchimist Guo Hong (283-343 d.Hr.) scrie că zece pilule dintr-un amestec de cinabru şi miere luate timp de un an fac să redevină negru părul albit şi să crească din nou dinții căzuți, iar dacă se continuă tratamentul peste durata acestui an, se dobândeşte nemurirea103. Dar cinabrul poate fi creat şi în interiorul corpului omenesc mai ales prin distilarea spermei în „Câmpurile de Cinabru" (cf. p. 259). Un alt nume al acestor Câmpuri de Cinabru, regiunea tainică a creierului având o „cameră asemănătoare unei peşteri", este Kun Iun. Or, Kun Iun este un munte fabulos din Marea de Vest, sălaşul Nemuritorilor. „Spre a ajunge acolo prin meditație mistică, se intră într-o stare «haotică» (hun), asemănătoare stării primordiale,
paradisiace, «inconştiente», a lumii increate."104
Să reținem aceste două elemente: 1) omologarea Muntelui mitic Kun Iun cu regiunile secrete din creier şi stomac; 2) rolul acordat stării „haotice", care, realizată prin meditație, permite pătrunderea în Câmpurile de Cinabru şi face astfel posibilă prepararea alchimică a embrionului in.'.ortalității. Muntele din Marea Occidentală, lăcaşul Nemuritorilor, este o imagine tradițională şi străveche a „Lumii în mic", a unui Univers în miniatură. Muntele Kun Iun are două etaje: un con în picioare peste care se află un con răsturnat105. Altfel spus, el are forma unui tâlv, precum cuptorul alchimic şi regiunea secretă a creierului. Cât priveşte starea „haotică" realizată prin meditație şi indispensabilă operației alchimice, ea este comparabilă acelei materia
prima, massa confusa a alchimiei occidentale106. Materia prima nu trebuie înțeleasă doar ca o structură primordială a substanței, ci ca o experiență lăuntrică a alchimistului, totodată. Reducerea materiei la condiția sa primară de nediferențiere absolută corespunde, pe planul experienței interioare, regresiunii la stadiul prenatal, embrionar. Or, am văzut, tema întineririi şi longevității printr-un regressus aci uterum constituie unul din primele obiective ale daoismului. Metoda cea mai folosită este „respirația embrionară" (taixi), dar alchimistul obține şi el această reîntoarcere la stadiul de embrion prin fuziunea elementelor din cuptorul său alchimic107.
începând dintr-o anumită perioadă, alchimia externă (wai dan) este considerată „exoterică" şi e contrapusă alchimiei interne, de tip yogin (nei dan), declarată, numai ea, „ezoterică". Nei dan devine ezoterică pentru că elixirul este preparat în corpul alchimistului prin metode de „fiziologie subtilă" şi fără ajutorul substanțelor vegetale sau minerale. Metalele „pure" (sau
102 Text citat în Forgerons et alchimistes, p. 99.
103 James R. Ware, The Nei P'ien ofKo Hung. pp. 74 sq. Cinabrul ca medicament de longevitate este menționat încă din secolul I î.Hr. în culegerea biografiilor legendare ale Nemuritorilor dao'isii,Lte-xien-tcfwiian. După ce ingerase cinabru timp de mai mulți ani, cutare Maestru „redevenise asemănător unui adolescent", un altul „era în stare să zboare" etc.; cf. Max Kaltenmark, Le Lie-xien tchouan, pp. 146-147, 271 etc.
104 Rolf Stein, „Jardins en miniature d'Extreme-Orient", p. 54. Vezi, de asemenea, La pensee chinoise, pp. 357 sq.
105 Asupra protoistoriei acestui simbolism, cf. Cari Hentze, Tod, Auferstehung, Weltordnung, pp. 33 sq., 160 sq.
l()t> A se vedea Forgerons et alchimistex, pp. 130 sq. şi partea a IlI-a a lucrării de față.
107 Cf. textul citat în Forgerons et alchimistex, p. 102. Această „întoarcere la matrice" nu e decât dezvoltarea unei concepții mai vechi si mai răspândite, atestată încă din niveluri arhaice ale culturii: vindecarea printr-o întoarcere simbolică înspre originile Lumii, adică prin reactualizarea cosmogonici. Vezi Aspects du mythe, pp. 37 sq. [trad. românească, pp. 28 sq. — nota trad.j. Daoiştii si alchimiştii chinezi au reluat şi desăvârşit această metodă tradițională; în loc sa o rezerve vindecării diverselor maladii, ei au aplicat-o, întâi de toate, vindecării omului de uzura Timpului, adică de bătrânețe şi moarte.

„sufletele" lor) sunt identificate diverselor părţi ale corpului, şi procesele alchimice, în loc de a fi efectuate în laborator, se desfăşoară în corpul şi în conştiinţa adeptului. Trupul devine „creuzetul" în care mercurul „pur" şi plumbul „pur", precum şi semen virile şi respiraţia circulă şi fuzionează.
Prin combinarea lor, forţele yang şi yin nasc „embrionul misterios" („elixirul vieţii", „Floarea Galbenă"), fiinţa nemuritoare care va sfârşi prin a evada din trup prin occiput şi va urca la Cer (cf. p. 257). Nei dan poate fi considerată o tehnică analoagă „respiraţiei embrionare", cu deosebirea că procesele ei sunt descrise în termeni de alchimie esoterică. Respiraţia este omologată actului sexual şi operei alchimice — iar femeia este asimilată creuzetului108.
Multe din ideile şi practicile pe care le-am prezentat în ultimele două secţiuni sunt atestate în texte pornind din perioadele Qin şi Han (-221-220 d.Hr.); ceea ce nu implică în mod necesar că ele erau necunoscute mai înainte. Ni s-a părut potrivit să le discutăm de pe acum, căci tehnicile de longevitate şi, într-o anumită măsură, alchimia, fac parte integrantă din daoismul arhaic. Dar trebuie adăugat că, începând cu epoca Han, Lao Zi era deja divinizat şi că daoismul, organizat ca instituţie religioasă independentă, îşi asumase o misiune mesianică şi inspira mişcări revoluţionare. Aceste dezvoltări, mai mult sau mai puţin neaşteptate, ne vor reţine mai târziu (cf. cap. XLI din al IV-lea volum). Pentru moment, e de ajuns să reamintim că încă într-un text din -165, Lao Zi era considerat drept o emanaţie a Haosului primordial şi era asimilat
lui Pan Ku, Antropomorful Cosmic (§ 129)109.
Cât priveşte „religia daoistă" (Dao jiao), ea a fost întemeiată către sfârşitul secolului al II-lea d.Hr., de Zhang Dao-ling; după ce a obţinut elixirul imortalităţii, Zhang s-a înălţat la Cer şi a primit numele de „Maestrul Celest" (Tian shi). El a instaurat în provincia Sichuan o „daocraţie", în care puterea temporală şi cea spirituală se contopeau. Succesul sectei se datorează în mare măsură talentului de vindecător al conducătorului ei. După cum vom avea prilejul să vedem (cf. cap. XLI), e vorba, mai ales, de o taumaturgie psihosomatică, susţinută prin mese luate în comun, comportând împărtăşirea virtuţilor lui Dao. Ceremonia orgiastică din fiecare lună, „contopirea suflurilor", urmărea acelaşi obiectiv (cf. p. 255). Or, o speranţă similară de regenerare prin Dao caracterizează o altă mişcare daoistă, secta „Marea Pace" (Tai ping). încă în secolul I d.Hr., întemeietorul mişcării a prezentat împăratului un tratat cu tendinţă eshatologică. Cartea, dictată de spirite, revela mijloacele susceptibile să regenereze dinastia Han. Acest reformator inspirat a fost condamnat la moarte, dar mesianismul său a continuat să-i obsedeze pe adepţi, în 184, conducătorul sectei, Shang Jue, a proclamat iminenţa unei renovatio şi a anunţat că „Cerul Albastru" trebuie să fie înlocuit de „Cerul Galben" (din această cauză, fidelii purtau turbane galbene). Revolta pe care Shang Jue a declanşat-o nu a reuşit să răstoarne dinastia.
în cele din urmă, revolta a fost înăbuşită de către trupele imperiale, dar febra mesianică s-a prelungit de-a lungul întregului Ev Mediu. Ultimul conducător al „Turbanelor Galbene" a fost executat în 1112.
108 Cf. R. H. van Gulik, Erotic color prlnts, pp. 115 sq.
109 „Lao Zi şi-a metamorfo/at corpul. Ochiul său stâng a devenit luna; capul său muntele Kun Iun, barba sa planetele şi priveliştile; oasele sale au devenit dragorii; carnea sa, patrupedele; maţele saJe, şerpii; pântecele său, marea etc." (text tradus de H. Maspero, Le Taaîsme, p. 108).
Capitolul XVII
BRAHMANISM ŞI HINDUISM: PRIMELE FILOSOFII SI TEHNICI ALE SALVĂRII
135. „Totul e suferinţă..."
Expansiunea brahmanismului şi, câteva secole mai târziu, a hinduismului urma îndeaproape arianizarea subcontinentului. Brahmanii au sosit, probabil, în Ceylan încă din secolul al Vl-lea î.Hr. între secolele al II-lea î.Hr. şi al Vl-lea d.Hr., hinduismul a pătruns în Indochina, Sumatra, lava şi Băii. Cu siguranţă că, introducându-se în sud-estul Asiei, hinduismul a trebuit să integreze numeroase elemente locale1. Dar simbioza, asimilarea şi sincretismul au jucat, de asemenea, un rol în convertirea Indiei Centrale şi Meridionale. Brahmanii, prin pelerinajele şi călătoriile lor în ţări îndepărtate, au contribuit puternic la unificarea religioasă si culturală a subcontinentului. La începutul erei creştine, aceşti „misionari" reuşiseră să impună populaţiilor ariene şi nonariene locale sistemul cultual şi viziunea despre lume specifice Vedelor şi Brahmanelor. Dar ei au dat dovadă, totodată, de toleranţă şi oportunism, asimilând un mare număr de elemente populare, marginale şi autohtone2. Graţie omologărilor efectuate la diverse niveluri (mitologie, ritual, teologie etc.), complexele nonbrahmanice au fost reduse, ca să zicem aşa, la un numitor comun şi, în cele din urma, absorbite de către ortodoxie. Asimilarea divinităţilor autohtone şi „populare" de către hinduism rămâne un fenomen mereu actual3.
Trecerea de la brahmanism la hinduism este imperceptibilă. Aşa cum am arătat, anumite elemente specific „hinduiste" erau prezente încă în sânul societăţii vedice (§ 64). Dar deoarece ele nu interesau pe autorii imnurilor şi ai Brahmanelor, aceste elemente, mai mult sau mai puţin „populare", nu au fost consemnate în texte. Pe de altă parte,

procesul, atestat încă în epoca vedică, în special devalorizarea unor mari zei şi înlocuirea lor de către alte figuri (§ 66) s-a prelungit până în Evul Mediu. Indra îşi păstrează încă popularitatea în Epopee, dar el nu mai este luptătorul şi conducătorul trufaş de altădată al zeilor: dharma este mai puternică decât el, şi texte târzii îl consemnează ca fiind laş4. Dimpotrivă, Visnu şi Siva dobândesc o poziţie excepţională şi divinităţile feminine îşi încep spectaculoasa lor carieră.

Arianizarea şi hinduizarea subcontinentului s-au săvârşit în timpul crizelor în profunzime, despre care ne stau mărturie asceţii şi contemplativii epocii Upanişadelor, şi, mai ales, propovăduirea lui Gautama Buddha. într-adevăr, pentru elitele religioase, orizontul spiritual era radical modificat faţă de Upanisade. „Totul este durere, totul este efemer!" proclamase Buddha. Este leit-motivul oricărei gândiri religioase postupanisadice. Doctrinele şi speculaţiile, precum şi metodele de meditaţie şi tehnicile soteriologice îşi găsesc motivaţia în această suferinţă universală; căci ele nu au valoare decât în măsura în care îl eliberează pe om de „durere".

1 Cf. J. Gonda, Rel. de l'Inde, I, pp. 268 sq. (cu bibliografia). * Ibid., p. 263.

•* M, Eliade, Le Yoga, pp. 377 sq.

4 Vezi referinţele la J. Gonda, pp. 271, 275. Yama, Stăpânul împărăţiei morţilor, capătă un anumit relief; în plus, el este asimilat lui Kala, Timpul (ibid., p. 273).

Experienţa umană, de orice natură ar fi, naşte suferinţă. Sau, cum spune un autor târziu: „Trupul este durere, pentru că el este sediul durerii; simţurile, obiectele (simţurilor), percepţiile sunt suferinţă, pentru că duc la suferinţă; plăcerea însăşi este suferinţă, pentru că este urmată de suferinţă"5. Isvara Krsna, autorul celui mai vechi tratat Sămkhya, afirmă că la temelia acestei filosofii stă dorinţa omului de a scăpa de tortura întreitei suferinţe: mizeria celestă (pricinuită de zei), cea terestră (cauzată de natură) şi cea interioară sau organică6.

Totuşi descoperirea acestei dureri universale nu duce la pesimism. Nici o filosofic, nici un mesaj religios indian nu eşuează în disperare. Revelarea „durerii" ca lege a existenţei poate, dimpotrivă, fi considerată drept condiţia sine qua non a eliberării; această suferinţă universală are deci, în sine, o valoare pozitivă, stimulatoare. Ea reaminteşte fără încetare înţeleptului sau ascetului că există un singur mijloc de a găsi libertatea şi beatitudinea Retragerea din lume^ detaşarea de bunuri şi de ambiţii, izolarea desăvârşită. De altfel, omul nu este singurul care suferă; durerea este o necesitate cosmică. Simplul fapt de a exista în timp, de a avea o durată temporală, implică durerea. Spre deosebire de zei şi de animale, omul are posibilitatea de a-şi depăşi efectiv condiţia. Certitudinea că există un mijloc de a obţine eliberarea — certitudine comună tuturor filosofiilor şi doctrinelor mistice indiene — nu poate să ducă la disperare ori pesimism. Suferinţa este, e adevărat, universală; dar, dacă omul ştie cum să o abordeze pentru a se dezrobi, ea nu este definitivă.

136. Metode vizând „trezirea" supremă

LA te „elibera" de suferinţă* acesta este scopul tuturor filosofiilor şi tehnicilor de meditaţie indiene. Nici o ştiinţă nu are valoare dacă nu urmăreşte „salvarea" omului, „în afară de acesta
(i.e. Eternul care locuieşte Şinele), nimic nu merită a fi cunoscut" (Svetăsvatara-Up., I,12)7. „Salvarea" implică transcenderea condiţiei umane. Literatura indiană utilizează, fără deosebire, imaginea de legare, înlănţuire, captivitate, uitare, beţie, somn, neştiinţă, pentru a zugrăvi condiţia umană; şi, dimpotrivă, imaginea eliberării de legături, a sfâşierii unui văl (sau a înlăturării unei năframe care acoperea ochii), sau a trezirii, a reamintirii etc. pentru a exprima abolirea (Le. transcenderca) condiţiei umane, libertatea, eliberarea (moksa, mukti, nirvana etc.).

Chăndogya-Up. (VI, 14, 1-2) vorbeşte despre un om dus departe de oraşul său, cu ochii legaţi, şi părăsit într-un loc singuratic. Omul începe să strige: „Am fost adus aici, cu ochii legaţi; am fost lăsat aici, cu ochii legaţi". Cineva îi desface legătura de la ochi şi îi arată direcţia către oraşul său natal, întrebând din sat în sat, omul reuşeşte să ajungă acasă. Tot astfel, adaugă textul, cel care are un Maestru destoinic reuşeşte să se elibereze de legătura ignoranţei şi să atingă, la sfârşit, desăvârşirea.

Cincisprezece secole mai târziu, Sarikara (? 788-820) a comentat în chip strălucit acest pasaj din Chăndogya. Desigur, celebrul metafizician vedantin explică apologul din perspectiva propriului său sistem, monismul absolut. Dar exegeza sa nu face decât să elaboreze şi să precizeze semnificaţia originară. Aşa se întâmplă, scrie Saiikara, cu omul răpit de hoţi, departe de Fiinţă (departe de ătman-Brahman) şi prins în capcana acestui trup. Hoţii sunt ideile false („merit, nemerit" etc.). Ochii săi sunt legaţi cu năframa iluziei, şi omul este împiedicat de ataşarea faţă de soţia sa, fiul său, prietenul său, turmele sale etc. „Sunt fiul lui Cutare, sunt

5 Anirudha (secolul al XV-lea), comentând Sămkhya-sutra, II, 1; cf. M. Eliade, l^e Yoga, p. 23.

6 Sămkhya-kărikă, l. La rândul său, Patanjali, autorul primului tratat despre Yoga, scrie: „Totul este suferinţă pentru cel înţelept" (Yoga-sătra, II, 15). Cf. Le Yoga, p. 23.

7 Ve/i alte texte citate în Le Yoga, pp, 24 sq.

fericit sau nenorocit, sunt inteligent sau stupid, sunt evlavios etc. Cum trebuie să trăiesc? Unde există o calc de evadare? Unde este salvarea mea?" Aşa raţionează el, prins într-un laţ monstruos, până în clipa când întâlneşte pe acela care are cunoaşterea Fiinţei adevărate (Brahman-ălman), cel eliberat din sclavie, fericit şi, în plus, plin de simpatie pentru ceilalţi. Omul învaţă de la acesta calea cunoaşterii şi zădărnicia lumii, în acest chip, omul, care era prizonierul propriilor sale iluzii, este eliberat de dependenţa de lucrurile terestre. El îşi recunoaşte atunci fiinţa adevărată, înţelege că nu mai este vagabondul dezorientat care se credea mai înainte. Dimpotrivă, înţelege căjFiinţa este ceea ce el însuşi este/Astfel, ochii săi sunt eliberaţi de legătura iluziei create de neştiinţă (ăvidya), el este aidoma personajului din apolog, care se întoarce acasă, adică îşi regăseşte âtman-ul, cu bucurie şi seninătate8.

Maitri-Upanişad (IV, 2) compară pe cel nedesprins încă de condiţia sa umană cu cineva „legat de lanţurile născute de rezultatele binelui şi răului", ori închis într-o temniţă, ori „îmbătat cu alcool" („alcoolul greşelilor"), ori aruncat în tenebrele (patimilor), ori victimă a unui joc iluzoriu, ori a unui vis zămislitor de fantasmagorii — şi din această cauză nu-şi mai aminteşte „starea cea mai înaltă". „Suferinţa", care defineşte condiţia umană, este rezultatul ignoranţei (ăvidya). După cum ilustrează apologul comentat de Sankara, omul suferă din pricina urmărilor acestei ncştiinţe până în ziua când descoperă că nu era decât aparent împotmolit în lume. Atât pentru Sămkhya, cât şi pentru Yoga, Şinele nu are nimic de-a face cu lumea (cf. § 139),

S-ar putea spune că, după Upanisade, gândirea religioasă indiană identifică eliberarea cu o „trezire" sau cu o luare la cunoştinţă a unei situaţii care exista de la început, dar pe care omul nu ajungea să o realizeze. Neştiinţa — care este, în fond, o ignorare de sine — poate fi asemuită cu o „uitare" a Sinelui veritabil (cuman, puruşa). Gnosa (jnuna, ridya), suprimând ignoranţa şi sfâşiind valul măyă, deschide calea eliberării: adevărata „ştiinţă" echivalează cu o „trezire". Buddha este, prin excelenţă, „trezitul".

137. Istoria ideilor şi cronologia textelor

Cu excepţia vechilor Upanisade, toate celelalte texte religioase au fost alcătuite după epoca în care a predicat Buddha. Din când în când se discerne influenţa ideilor specific buddhiste. Multe opere redactate în primele secole ale erei creştine urmăresc, printre altele, o critică a buddhismului. Totuşi, importanţa cronologiei nu trebuie supraestimată, în general, orice tratat filosofic9 indian cuprinde concepţii anterioare faţă de data redactării sale, şi adesea străvechi. Când, într-un text filosofic, se întâlneşte o nouă interpretare, acest lucru nu înseamnă că ea nu a fost anticipată în altă parte. Dacă uneori se poate fixa (de altfel, destul de aproximativ) data redactării anumitor scrieri, şi aceasta doar începând din primele secole ale erei noastre, este aproape imposibil de stabilit cronologia ideilor filosofice înseşi10. Pe scurt, faptul că scrierile religioase şi filosofice, solidare tradiţiei brahmanice, au fost redactate la câteva secole după Gautama Buddha nu presupune că ele reflectă concepţii articulate în epoca buddhistă.

în timpul instruirii sale, Gautama întâlnise diverşi reprezentanţi ai diferitelor „şcoli" filosofice, în care se pot recunoaşte forme embrionare din Vedânta (adică doctrina

8 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 145 sq. [trad. românească, pp. !25 sq. — nota trad.) despre analogiile dintre acest simbolism indian al captivităţii şi eliberării de legături şi anumite aspecte ale mitologiei gnostice (cf., de asemenea, mai jos, § 229).

9 Precizăm că sanscrita nu posedă o vocabulă care să corespundă exact termenului european de „filosofic". Un sistem filosofic aparte se cheamă darsana: „punct de vedere, înţelegere, doctrină, mod de a privi lucrurile" (de la rădăcina drx, „a vedea, a contempla, a înţelege").

™CLLe Yoga, pp. 20 sq.

Upanisadelor), din Sămkhya şi din Yoga (§ 148). Pentru subiectul nostru ar fi inutil să retrasăm etapele care separă primele schiţări — atestate în Upanişade şi în textele buddhiste şi jaina — de expresiile lor sistematice din epoca clasică. E de ajuns a indica transformările mai importante, a semnala modificările care au schimbat radical orientarea iniţială. Dar nu trebuie uitat că după epoca Upanisadelor toate metodele şi soteriologiilc împărtăşesc o armătură categorială comună. Suita ăvidya-karman-samsăra, ecuaţia existenţă = durere, interpretarea ignoranţei ca un somn, vis, beţie, captivitate — toată această constelaţie de concepte, simboluri şi imagini era unanim acceptată. Satapatha-Brahmana proclamase: „omul se naşte într-o lume confecţionată de el însuşi" (VI, 2, 2, 27). S-ar putea spune că cele trei darsana solidare cu brahmanismul — Vedânta, Sămkhya, Yoga —, precum şi buddhismul, se străduiesc, pe scurt, să expliciteze această axiomă şi să-i elucideze consecinţele.

138. Vedânta presistematică

Termenul vedănta (literal, „sfârşitul Vedei") desemna Upanisadele; într-adevăr, acestea erau plasate la sfârşitul textelor vedice11. La început, Vedânta desemna ansamblul doctrinelor prezente în Upanişade. Numai treptat, şi destul de târziu (întâiele secole ale erei noastre), termenul a devenit denumirea specifică a unui „sistem" filosofic opus altor darsana, în special Sămkhya şi Yoga clasice. Analizând doctrinele upanişadice, noi am expus deja ideile

directoare ale Vedănta presistematice. Cât priveşte „sistemul filosofic" vedantin propriu-zis, nu-i cunoaştem istoria străveche. Cea mai veche lucrare care s-a păstrat, textele Brahmă-sutra, atribuite lui rsi Bâdarâyana, a fost probabil redactată la începutul erei noastre. Dar ea nu era, desigur, prima, căci Bădarăyana citează numele şi ideile a numeroşi autori care 1-au precedat. De exemplu, discutând raporturile dintre ătman-ii individuali şi Brahman, Bădarâyana vorbeşte despre trei teorii diferite, şi reaminteşte numele celor mai iluştri reprezentanți ai lor. După prima teorie, ătman şi Brahman sunt identici; conform celei de a doua, ătman şi Brahman sunt, până la eliberare, total diferiți şi despărțiți; în sfârşit, după al treilea maestru vedantin, ătman-ii sunt de esență divină, dar nu identici cu Brahman (Br.-suîra, I, 3, 21).
Discutând teoriile de până la el, Bădarăyana avea foarte probabil drept obiectiv articularea unei doctrine proclamând Brahtnan drept cauza materială şi eficientă a tot ce există, şi în acelaşi timp temelie a ătman-ilor individuali; doctrină care admitea, totuşi, că eliberații continuă să existe etern ca ființe spirituale autonome. Din nefericire, înțelegerea celor 555 de aforisme care constituie textele Brahma-sutra este destul de dificilă, în lipsa unor comentarii. Deosebit de concise şi enigmatice, aceste sutra servesc mai ales ca un aide-memoire; semnificația lor trebuia elucidată de un maestru. Dar primele comentarii au fost uitate şi, în cele din urmă, au dispărut, în urma interpretării geniale date de Sarikara, către 800 d.Hr. Se cunosc doar numele câtorva autori şi un anumit număr de citate12.
Totuşi, în Svetă'svatara şi Maitri-Upanisad, în Bhagavad-Gltă şi Mokşadharma (Cartea XII din Mahăbhărata) se găseşte un număr suficient de indicații privind marile linii ale gândirii vedantine de dinainte de Sarikara. Doctrina măyă capătă o importanță de prim-plan. Ceea ce suscită reflecția sunt, mai ales, raporturile dintre Brahman, creație şi măyă. Vechea concepție a creației cosmice ca manifestare a puterii magice (măyă) a lui Brahman cedează pasul în fața rolului jucat de măyă în experiența fiecărui individ, în special acela de orbire, în cele din

11 Termenul apare deja în Mundaka-Upanisad (III, 2, 6) şi în Sveiâsvatara-Up. (VI, 22).
12 Vezi H. de Glasenapp, La philosophie indienne, pp. 145 sq.

urmă, mâyâ este asimilată cu neştiința (avîdyă) şi e comparată cu visul. „Realitățile" multiforme ale lumii exterioare sunt tot atât de iluzorii ca şi conținuturile visului. Tendința (atestată deja în Rig Veda, X, 129) de a totaliza realul în Dumnezeu, adică în Unul/Tot, a dus la formule din ce în ce mai îndrăzneţe. Dacă Ființa este eterna Unitate/Totalitate, nu numai Cosmosul, adică multiplicitatea obiectelor, este iluzorie (măyă), ci şi pluralitatea spiritelor. Cu două generații înainte de S ankara, maestrul vedantin Gaudapâda susține că credința în pluralitatea ăttnan-ilor individuali este zămislită de măyă (cf. Măndukya-kărikă, II, 12 şi 19). în fapt, nu există decât o singură Ființă, Brahman, şi când înțeleptul, printr-o meditație de tip Yoga, sesizează prin experiență propriul său ătman, el se „trezeşte" în lumina şi beatitudinea unui etern prezent.
Identitatea Brahman-ătman constituie, am văzut, descoperirea cea mai importantă a Upanisadelor (§81). Dar, în urma criticilor aduse de către savanții buddhişti, maeştrii vedantini au fost forțați să-şi întemeieze sistematic şi riguros ontologia, care era în acelaşi timp o teologie, o cosmologie şi, în fond, o soteriologie. în acest efort de a regândi moştenirea upanişadică şi de a o formula conform necesităților epocii, Sarikara rămâne fără egal. Totuşi, cu toată măreția operei sale şi influența considerabilă a gândirii sale în istoria spiritualității indiene, Sarikara n-a epuizat posibilitățile mistice şi filosofice ale Vedăntei. Multe secole după aceea, numeroşi maeştri vor elabora sisteme paralele. De altfel, Vedănta se distinge de alte darsana prin faptul că nu şi-a epuizat creativitatea în epoca sutre-lor şi a primelor comentarii. Astfel, în vreme ce se poate spune că esențialul „sistemelor filosofice" Sămkhya şi Yoga era enunțat între secolele al IV-lea şi al VUI-lea, Vedănta va cunoaşte adevărata sa dezvoltare pornind de la Sarikara13.

139. Spiritul după Sâmkhya-Yoga

Cu mult înainte de articularea sistematică a „filosofici" Sămkhya, terminologia sa specifică este atestată în Katha-Upanişad14, adică în secolul al IV-lea î.Hr. Svetăsvatara-Upanisad, care este probabil cea mai recentă, conține numeroase referințe la principiile Sămkhya-Yoga şi foloseşte vocabularul tehnic propriu acestor două darsana. Dar istoria doctrinelor Sămkhya până la apariția primului tratat sistematic, acela al lui Isvara Krşna (probabil, secolul al V-lea d.Hr.), este insuficient cunoscută.
Oricum, problema interesează mai degrabă istoria filosofici indiene. Pentru subiectul nostru, este suficient să arătăm că Sămkhya presistematică — aşa cum poate fi reconstituită, de exemplu, după anumite pasaje din Moksadharma — este proclamată drept gnosa salvifică, prin excelență, alături de Yoga, disciplină eminamente practică, în fond, Sămkhya prelungeşte Upanisadele, insistând asupra rolului hotărâtor al cunoaşterii în dobândirea eliberării. Originalitatea primilor maeştri Sămkhya constă în convingerea lor că adevărata „ştiință" presupune o analiză riguroasă a structurilor şi dinamismelor Naturii, a vieții şi activității psihomentale, completată printr-un efort susținut de a contura modalitatea sui- gene ris a spiritului (pur uşa).
Chiar în epoca clasică, adică în timpul redactării primelor tratate sistematice Sămkhya-kărikă de Isvara Krşna şi Yoga-siitra de Patanjali, cadrele teoretice ale celor două darsana sunt destul de apropiate. Se disting două deosebiri

esențiale: 1) în timp ce Sămkhya clasică este ateistă, Yoga este teistă, pentru că postulează existența unui Domn (Isvara); 2) în vreme ce, după Sămkhya, singura cale de a dobândi eliberarea este aceea a cunoaşterii metafizice, Yoga acordă

13 Este motivul pentru care am transferat în partea a III-a a lucrării de față prezentarea diverselor sisteme ale Vedănta clasice.

14 Cf., de exemplu, II, 18-19, 22-23; III, 3-4, 10-11; VI, 7-9 etc.

o importanță considerabiJă tehnicilor meditației. Celelalte deosebiri sunt neglijabile. Prin urmare, doctrinele Sămkhya, pe care le vom prezenta pe scurt, pot fi considerate valabile şi pentru cadrele teoretice ale textelor Yoga-sîitra de Patanjali15.

Pentru Sămkhya şi Yoga, lumea este reală (ea nu este iluzorie, cum este, de exemplu, pentru Vedănta). Totuşi, dacă lumea există şi durează, ea datorează acest lucru „ignoranței" spiritului (purusa). Numeroasele forme ale Cosmosului, ca şi procesele lor de manifestare si dezvoltare nu există decât în măsura în care spiritul, Şinele, se ignoră şi, prin această „neştiință"', suferă şi este aservit, în momentul când ultimul Sine îşi va fi aflat eliberarea, în acea clipă Creația în ansamblul ei se va resorbi în substanța primordială (prakrti).

Ca şi ătman-ul Upanisadelor, purusa este inexprimabil. „Atributele" sale sunt negative. Şinele „este cel care vede (săksin, literal, „martor"), el este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv" (Sămkhya-kărikă, 19). Autonomia şi impasibilitatea spiritului sunt epitete tradiționale, constant repetate în texte. Fiind ireductibil, lipsit de calități, purusa nu are „inteligență", căci el este lipsit de dorințe. Dorințele nu sunt eterne, ele nu aparțin deci spiritului. Spiritul este veşnic liber; „stările de conştiință", fluxul vieții psihornentale îi sunt străine16.

Or, o atare concepție despre purusa ridică dintr-o dată dificultăți. Dacă, într-adevăr, spiritul este veşnic pur, impasibil, autonom şi ireductibil, cum poate el accepta să fie amestecat în experiența psihomentală? Şi cum este posibilă o asemenea relație? Vom examina cu mai mult folos soluția propusă acestei probleme de către Sămkhya şi Yoga, când vom cunoaşte mai bine raporturile care se statornicesc între Spirit şi Natură. Precizăm, pentru moment, că nici originea, nici cauza acestei situații paradoxale, adică a acestui straniu „raport" care leagă purusa de prakrti, nu fac obiectul unei dezbateri în regulă în Sămkhya-Yoga. Cauza şi originea acestei uniri a spiritului cu experiența sunt cele două aspecte ale unei probleme pe care maeştrii Sămkhya-Yoga o consideră indisolubilă, pentru că depăşeşte capacitatea actuală a înțelegerii omeneşti, într-adevăr, omul cunoaşte şi înțelege prin intermediul „intelectului", buddhi. Dar acest „intelect" însuşi nu este decât produsul — extrem de rafinat, e adevărat — al substanței primordiale (prakrti). Fiind un produs al Naturii, un „fenomen", buddhi nu poate avea relații de cunoaştere cu alte fenomene; în nici un caz nu va putea cunoaşte Şinele: căci el nu va putea întreține raporturi de nici un fel cu o realitate transcendentală. Cauza, ca şi originea acestei asocieri paradoxale între Sine şi Viață (adică materia), numai un instrument de cunoaştere care nu are nimic de-a face cu materia poate ajunge să le înțeleagă. Or, în actuala condiție umană, o atare cunoaştere este imposibilă.

Sămkhya-Yoga ştie că pricina suferinței este „neştiința", altfel spus, confuzia dintre spirit şi activitatea psihomentală. Dar momentul exact în care această ignoranță de ordine metafizică şi-a făcut apariția nu poate fi stabilit, tot aşa cum este imposibil de stabilit data creației. A voi să găseşti o soluție la această problemă este o zădărnicie. Este vorba de o problemă rău pusă, şi după un vechi obicei brahmanic (cf. Sarikara ad Vedănta-sutra, III, 2, 17), imitat de Buddha însuşi de mai multe ori, la o problemă rău pusă se răspunde prin tăcere.

140. Sensul Creației: de a ajuta Ia eliberarea Spiritului

Substanța (prakrti) c la fel de reală şi de eternă ca şi spiritul (purusa); dar, spre deosebire de purusa, ea este dinamică şi creatoare. Deşi perfect omogenă, această substanță primordială

15 Vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 21 sq.; Gerald J. Larson, Clasxical Sămkhya, pp. 166 sq.

16 Vezi textele citate în Le Yoga, pp. 28 sq.

posedă, ca să zicem astfel, trei „moduri de a fi" care îi permit să se manifeste în trei chipuri diferite care se cheamă guna: l) sattva (modalitate a luminii şi înțelepciunii); 2) rajas (modalitate a energiei motrice şi a activității mentale); 3) tamas (modalitate a inerției statice şi a obscurității psihomentale), Aceste g una au deci un dublu caracter: pe de o parte obiectiv, pentru că ele constituie fenomene ale lumii exterioare şi, pe de altă parte, subiectiv, pentru că susțin, alimentează şi condiționează viața psihomentală.

De îndată ce iese din starea sa inițială de echilibru perfect şi împrumută specificări condiționate de „instinctul ei teleologic" (asupra căruia vom reveni) prakrti se prezintă sub forma unei mase energetice numită mahat „Cel Mare". Antrenată de impulsul „dezvoltării" (parinâma), prakrti trece din starea de mahat în aceea de ahamkăra, adică: masa aperceptivă unitară, lipsită încă de experiență „personală", dar având conştiința obscură că este un ego (de aici expresia de ahamkăra, aham - ego). Pornind de la această masă aperceptivă, procesul de „dezvoltare" se bifurcă în

două direcţii opuse, dintre care una duce către lumea fenomenelor obiective, iar cealaltă spre fenomenele subiective (sensibile şi psihomentale).
Prin urmare, Universul — obiectiv sau subiectiv — nu este decât transformarea unei etape de început a Naturii, ahamkăra, când, pentru prima oară, în masa energetică s-a înfiripat un presentiment al ego-u\u(. Prmtr-un dublu proces de dezvoltare, ahamkăra a creat un univers dublu: interior şi exterior, aceste două „lumi" având corespondenţe elective. Tot astfel, corpul omenesc, precum şi funcţiile lui fiziologice, simţurile, „stările sale de conştiinţă", şi chiar „inteligenţa" sa, toate sunt creaţii ale uneia şi aceleiaşi substanţe: aceea care a produs lumea fizică şi structurile sale (cf. § 75).
Este cazul să remarcăm importanţa capitală pe care Sămkhya-Yoga, ca şi toate sistemele indiene, o acordă principiului individuaţiei prin „conştiinţa de sine". Geneza lumii este un act cvasi„psihic". Fenomenele obiective şi psihofiziologice au o matrice comună, unica diferenţă ce le desparte fiind,/brm«/a gunelor, sattva predominând în fenomenele psihomentale, rajas în fenomenele psihofiziologice (pasiuni, activitatea simţurilor etc.), în timp ce fenomenele lumii materiale sunt constituite din produsele din ce în ce mai dense şi inerte ale lui tamas (atomii, organismele vegetale şi animale etc.)17. Cu acest fundament fiziologic, se înţelege de ce Sârnkhya-Yoga consideră orice experienţă psihică drept un simplu proces „material". Morala resimte şi ea influenţa acestei viziuni: bunătatea, de pildă, nu este o calitate a spiritului, ci o „purificare" a „materiei subtile" reprezentate de conştiinţă. Cele trei guna pătrund întregul Univers şi stabilesc o simpatie organică între om şi Cosmos. De fapt, diferenţa dintre om şi Cosmos este doar o diferenţă de grad, nu de esenţă,
Graţie „dezvoltării" sale progresive (parinăma), materia a produs o infinitate de forrne, din ce în ce mai compuse, din ce în ce mai variate. Sămkhya crede că o creaţie atât de vastă, un edificiu de forme şi organisme atât de complicat, pretinde o semnificaţie şi o justificare din afara lui însuşi. O prakrti primordială, informă şi etern nemişcată poate să aibă un sens. Dar lumea, aşa cum o vedem, prezintă dimpotrivă un număr mare de structuri şi de forme distincte. Complexitatea morfologică a Cosmosului este ridicată de Sămkhya la rangul de argument metafizic. Căci bunul-simţ ne spune că tot ceea ce este compus există pentru un altul. Aşa, de exemplu, patul este un ansamblu compus din mai multe părţi, dar această structurare provizorie a părţilor se face în folosul omului (Sămkhya-kărikă, 17).
1' Sămkhya-Yoga oferă totodată o interpretare subiectivă a celor trei guna, atunci când consideră „aspectele" lor psihice. Când predomină sattva, conştiinţa este calmă, clară, comprehensivă, virtuoasă; dominată de rajas, ea este agitată, incertă, instabilă; copleşită de tamas, ea este obscură, confuză, pasionată, bestială (cf, Yoga-sutru, II, 15, 19).

Sărnkhya-Yoga scoate astfel în evidenţă caracterul teleologic al Creaţiei; dacă, într-adevăr, Creaţia n-ar avea misiunea de a servi Spiritului, ea ar fi absurdă, despuiată de sens. Totul în Natură este „compus"; totul trebuie deci să aibă un „administrator"', cineva care să poată întrebuinţa aceste părţi compuse. Acest „administrator" nu poate să fie nici activitatea mentală, nici stările de conştiinţă (ele însele produse extrem de complexe ale lui prakrti). Este prima dovadă a existenţei spiritului: „cunoaşterea existenţei spiritului prin combinarea în folosul altuia"18. Deşi Şinele (purusa) este învăluit de iluziile şi confuziile Creaţiei cosmice, prakrti este dinamizată de acest „instinct teleologic", tinzând în întregime către eliberarea \uipurusa. Căci, „de la Brahman până la ultimul firicel de iarbă, Creaţia este în folosul spiritului pentru ca el să atingă cunoaşterea supremă" (Sămkhya-sutra, III, 47).
141. Semnificaţia eliberării
Dacă filosofia Sămkhya-Yoga nu explică nici cauza, nici originea straniei împreunări dintre spirit şi „stările de conştiinţă", ea încearcă totuşi să explice natura asocierii lor. Nu este vorba de relaţii reale în adevăratul sens al cuvântului, cum există, de exemplu, între obiectele exterioare şi percepţiile lor. Dar — şi pentru Sămkhya-Yoga este însăşi cheia acestei situaţii paradoxale — partea cea mai subtila, cea mai transparentă a vieţii mentale, adică inteligenţa (buddhi) în modalitatea sa de pură „luminozitate" (sattva), arc o calitate specifică: aceea de a reflecta spiritul. Totuşi, Şinele nu este alterat de această răsfrângere şi nu îşi pierde modalităţile sale ontologice (eternitate, impasibilitate etc.). Aşa cum o floare se reflectă într-un cristal, tot astfel inteligenţa îl reflectă pe purusa (cf. Yoga-sutra, I, 41). Dar numai un ignorant poate atribui cristalului calităţile florii (formă, dimensiuni, culoare). Când obiectul se mişcă, imaginea lui se mişcă şi ea în cristal, deşi acesta rămâne imobil.
Dintotdeauna, spiritul este antrenat în această relaţie iluzorie cu experienţa psihomentală, adică cu viaţa şi materia. Acest lucru se datoreşte ignoranţei (Y.S., II, 24) şi atâta timp cât avidyă se menţine, existenţa este şi ea prezentă, în virtutea lui karman, şi o dată cu ea durerea. Ignoranţa constă în confuzia între purusa imobil şi etern şi fluxul vieţii psihomentale. A spune: „eu sufăr", „eu doresc", „eu urăsc", „eu cunosc" şi a gândi că acest „eu" se referă la spirit, înseamnă a trăi în iluzie şi a o prelungi. Aceasta înseamnă că orice acţiune care îşi are punctul de pornire într-o iluzie este sau cheltuirea unei virtualităţi create de un act anterior, sau proiecţia unei alte puteri care îşi reclamă la rândul ei actualizarea, cheltuirea în existenţa prezentă sau într-o existenţă viitoare.
Aceasta este legea existenţei: ea este transsubiectivă ca orice lege, dar validitatea şi universalitatea ei stau la originea

suferinței care afectează existența. Pentru Sărnkhya, ca şi pentru Upanişade, nu există decât o singură cale de salvare: aceea de a cunoaşte în mod adecvat spiritul. Şi prima etapă în dobândirea acestei cunoaşteri mântuitoare constă în aceasta: a nega ideea că spiritul posedă atribute. Ceea ce înseamnă a nega suferința în ceea ce ne priveşte, a o considera drept un fapt obiectiv, exterior spiritului, adică lipsită de valoare, de sens (pentru că toate „valorile" şi „sensurile" sunt create de inteligență). Durerea există doar în măsura în care experiența se raportează la personalitatea umană considerată drept identică cu Şinele. Dar această relație fiind iluzorie, ea poate fi cu uşurință anulată. Când spiritul este cunoscut şi asumat, valorile sunt anulate, durerea nu mai este atunci durere, nici nondurere, ci un simplu

1 Sătnkhya-sutra, 1,66; Vâcaspati Misra la Sâmkhya-kârikâ, 17; Yoga-sutra, IV, 24; cf. Brhadâranyaka Up., 11,4,5.

fapt. Din momentul în care înțelegem că Şinele este liber, etern şi inactiv, tot ce ni se întâmplă: durere, sentimente, voință, gânduri etc. nu ne mai aparțin.

Cunoaşterea este o simplă „trezire" care dezvăluie esența Sinelui. Această cunoaştere nu este dobândită prin experiență, ci printr-un fel de „revelație": ea revelă instantaneu realitatea ultimă. Cum este aşadar posibil ca eliberarea să se realizeze cu ajutorul lui prakrti? Sămkhya răspunde printr-un argument teleologic: materia acționează instinctiv în vederea descătuşării lui purusa. Intelectul (buddhi), manifestarea cea mai subtilă a lui prakrti, înlesneşte procesul de eliberare, servind drept treaptă preliminară revelației. De îndată ce autore vel ația este realizată, inteligența, precum şi toate celelalte elemente psihomentale (deci materiale) se retrag, se desprind de spirit pentru a se resorbi în Substanță, asemenea unei „dansatoare care pleacă după ce a îndeplinit voința Stăpânului"19. „Nu există nimic mai plin de sfială decât prakrti, care de îndată ce şi-a spus: „am fost văzută", nu se mai arată privirilor Spiritului" (Săm.-kăr., 61). Este starea „eliberatului în viață" (jivan-mukta): înțeleptul mai trăieşte pentru că i-au mai rămas reziduuri karmice de cheltuit (aşa cum roata olarului continuă să se învârtească din pricina vitezei imprimate, deşi vasul a fost făurit: Săm.-kăr., 67; Săm.-sutra, HI, 82). Dar când, în clipa morții, el îşi părăseşte corpul, spiritul (purusa) este total „eliberat" (Săm.-kăr., 68).

în fond, Sărnkhya-Yoga a înțeles că spiritul nici nu se naşte, nici nu poate fi distrus, că el nu este nici înrobit, nici activ (i.e. căutând în chip activ eliberarea); că el nu este nici însetat de libertate, nici „eliberat" (Gaudapăda, Măndukhya-kărikâ, II, 32). „Modalitatea sa este astfel încât cele două posibilități sunt excluse" (Sămkhya-sutra, 1,160). Şinele este pur, etern, liber: el nu poate fi aservit, pentru că el nu poate avea raporturi cu altcineva afară de sine însuşi. Omul însă crede că purusa este aservit şi gândeşte că poate fi eliberat. Acestea sunt iluzii ale vieții noastre psihomentale. Dacă eliberarea ne apare ca o dramă, aceasta se datorează faptului că adoptăm un punct de vedere uman. în realitate spiritul nu este decât „spectator", tot aşa cum „eliberarea" (mukti) nu este decât o luare la cunoştință a libertății sale eterne. Suferința se anulează de la sine, de îndată ce înțelegem că ea este exterioară spiritului, că ea nu priveşte decât „personalitatea" umană (asmita).

Sămkhya-Yoga reduce infinita varietate a fenomenelor la un singur principiu, materia (prakrti), şi derivă Universul fizic, Viața şi Conştiința dintr-o singură matrice. Această doctrină postulează totuşi pluralitatea spiritelor, deşi prin natura lor acestea sunt esențialmente identice. Sămkhya-Yoga uneşte astfel ceea ce părea atât de diferit — fizicul, vitalul şi mentalul — şi izolează ceea ce, mai ales în India, pare unic şi universal: spiritul. Fiecare purusa este într-adevăr total izolat: căci Şinele nu poate avea nici un contact, nici cu lumea, nici cu celelalte spirite. Cosmosul este populat cu aceşti purusa eterni, liberi, imobili; monade între care nici o comunicație nu e posibilă.

E vorba, pe scurt, de o concepție tragică şi paradoxală a spiritului. Concepție care a fost viguros atacată atât de către învățații buddhişti, cât şi de către maeştrii vedantini.

142. Yoga: concentrarea asupra unui singur obiect

Primele referințe precise la tehnicile Yoga apar în Brahmana şi, mai ales, în U pani sade. Dar încă în Vede este vorba de anumiți asceți şi extatici, care stăpânesc numeroase tehnici parayogice şi dispun de anumite „puteri miraculoase" (cf. § 78). De vreme ce până destul de

19 Această comparație revine foarte frecvent atât în Mahăbhărata, cât şi în tratatele Sărnkhya; cf. Sămkhya-kărikă, 59, Sămkhya-siltra, III, 69.

curând, termenul yoga desemna orice tehnică ascetică şi orice metodă de meditație, practici yogice se întâlnesc aproape peste tot în India, ca şi în mediile brahmanice, precum şi în cele buddhiste şi jainiste. Dar paralel cu această Yoga presistematică şi panindiană, se constituie treptat o Yoga-darsana, Yoga „clasică", aşa cum a fost formulată mai târziu de către Patanjali în Yoga-siitra. Acest autor mărturiseşte (YS., I, 1) că nu face, în fond, decât să culeagă şi să publice tradițiile doctrinare şi tehnice ale Yoga. Despre Patanjali nu se ştie mai nimic. Nu se ştie nici măcar dacă a trăit în secolul II î.Hr. sau în secolele III sau secolele V d.Hr. Dintre rețetele tehnice păstrate de tradiție, el a reținut pe

acelea pe care experiența seculară le verificase îndeajuns, în ce privește cadrele teoretice și fundamentarea metafizică pe care Patanjali le dă acestor practici, aportul său personal este minim. El nu face decât să reia, în linii mari, doctrina Sămkhya, căreia îi rânduiește un teism destul de superficial.

Yoga clasică începe acolo unde sfârșește Sămkhya. Căci Patanjali nu crede că cunoașterea metafizică ar putea, ea singură, să~l ducă pe om la eliberare. Cunoașterea nu face decât să pregătească terenul în vederea cuceririi libertății: aceasta se obține prin intermediul unei tehnici ascetice și a unei metode de meditație. Patanjali definește astfel Yoga: „Suprimarea stărilor de conștiință" (Y.S., I, 2). Aceste stări de conștiință (cittavrtti) sunt în număr nelimitat. Dar ele intră toate în cele trei categorii, corespunzând celor trei posibilități de experiențe: 1) erorile și iluziile (visuri, halucinații, erori de percepție, confuzii etc.); 2) totalitatea experiențelor psihologice normale (tot ce simte, percepe sau gândește cel ce nu practică Yoga); 3) experiențele parapsihologice declanșate de tehnica yogică și accesibile, desigur, numai inițiaților. Scopul urmărit de Yoga lui Patanjali este abolirea primelor doua categorii de experiențe (zămislite, respectiv, din eroarea logică și din eroarea metafizică) și înlocuirea lor printr-o „experiență" enstatică, suprasensonala și extrarațională.

Spre deosebire de Sămkhya, Yoga își propune să distrugă, una după alta, diversele serii, specii și varietăți ale „stărilor de conștiință" (cittavrtti). Or, această distrugere nu poate fi obținută dacă nu e precedată de cunoașterea experimentală, ca să zicem așa, a structurii, originii și intensității a tot ceea ce este menit distrugerii. „Cunoaștere experimentală" înseamnă aici: metodă, tehnică, practică. Nimic nu se poate dobândi fără acțiune și fără practicarea ascezei: acesta este îeit-motivul literaturii yogine. Cărțile II și III din Yoga-sutra sunt consacrate mai ales acestei activități yogine (purificări, atitudini ale corpului, tehnici respiratorii etc.). Toate acele cinavrtti (literal, „vârtejuri de conștiință") nu pot fi controlate și, finalmente, abolite, dacă nu sunt întâi „experimentate". Numai prin experiențe se obține libertatea20.

Cauza acestor vrtti care formează fluviul psihomental este, bineînțeles, ignoranța (Y.S., 1,8). Dar pentru Yoga abolirea ignoranței metafizice nu este de ajuns ca să aneantizeze stările de conștiință. Căci, de îndată ce „vârtejurile" actuale vor fi distruse, altele nu vor întârzia să vină să le înlocuiască, țâșnind din imensele rezerve de „latențe" (văsanâ) înmormântate în subconștient. V asana este un concept de importanță capitală în psihologia Yoga. Piedicile pe care aceste forțe subliminale le ridică în calea eliberării sunt de două feluri: pe de o parte, văsanâ alimentează fără încetare fluxul psihomental, seria infinită de cittavrtti; pe de altă parte, prin însăși modalitatea lor specifică (subliminală), văsană sunt greu de controlat și de stăpânit. Astfel, yoginul — chiar dacă are la activul său o practică îndelungată — riscă să se vadă derutat de invazia unui puternic fluviu de vârtejuri psihomentale provocate de văsană. Pentru ca

20 Astfel zeii (videlia, „dezîncarnații") _ care nu au experiențe, pentru că nu mai au trupuri — au o condiție de existență inferioară condiției umane și nu pot să atingă eliberarea totală.

distrugerea acestor cittavrtii să izbândească, este indispensabil ca circuitul subconștient — conștiință să fie întrerupt. Punctul de plecare al meditației Yoga este concentrarea asupra unui singur obiect, ekăgrată. Acest obiect poate fi, fără deosebire, un obiect fizic (punctul dintre sprâncene, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Isvara). Exercițiul ekăgrată caută să controleze cele două surse generatoare ale fluidității mentale: activitatea senzorială și aceea a subconștientului. Se înțelege de la sine că această concentrare asupra unui singur obiect nu se poate realiza decât prin numeroase exerciții și tehnici, în care fiziologia joacă un rol capital, Ekăgrată nu va putea fi realizată, dacă, de exemplu, corpul stă într-o poziție obositoare, sau pur și simplu neconfortabilă, nici dacă respirația este dezorganizată, aritmică. De aceea, tehnica yogină comportă mai multe categorii de practici psiholîziologiee și de exerciții spirituale, numite anga („membru"). Aceste „membre" ale sistemului Yoga pot fi considerate atât ca formând un grup de tehnici, cât și ca etape ale itinerarului ascetic și spiritual al cărui termen final este eliberarea. Yoga-sutra (II, 29) prezintă o listă devenită clasică: 1) înfrânările (yama); 2) disciplinele (niyama); 3) posturile corpului (asana); 4) controlul respirației (prănâyâma); 5) emanciparea activității senzoriale de contactul cu obiectele exterioare (pratyăhâra); 6) concentrarea (dhărană); 7) meditația yogină (dhyăna); 8) enstaza (samădhi).

143. Tehnicile Yoga

Primele doua grupe de practici, yama și niyama, constituie preliminarii indispensabile oricărei asceze. Există cinci „înfrânări" (yama); ahimșa („a nu ucide"), satya („a nu minți"), asteya („a nu fura"), brahmacăriya („abstinența sexuală"), aparigraha („a nu fi avar"); (cf. Y.S., H, 30), „înfrânările" nu procură o stare yogică, ci numai o stare „purificată", superioară celei profane. Paralel cu acestea, yoginul trebuie să practice niyama, adică o serie de „discipline" corporale și fizice. „Curățenia, seninătatea, asceza (tapas), studiul metafizicii Yoga și efortul de a face din Dumnezeu (Isvara) motivul tuturor acțiunilor lui constituie disciplinele", scrie Patanjali (K.S.. H, 32)21.

Abia când se practică asana începe tehnica yogică propriu-zisă. Asana înseamnă postura yogină bine cunoscută, pe

care Y.S., II, 46 o defineşte ca fiind „stabilă şi plăcută". Este vorba de una din practicile caracteristice ascezei indiene, atestată în Vpanisade şi chiar în literatura vedică. Important este a menţine corpul în aceeaşi poziţie, fără efort; numai astfel asana înlesneşte concentrarea. „Postura este perfectă atunci când efortul de a o realiza dispare", scrie Vyăsa (Y.S., II, 47). „Cel care practică asana va trebui să facă efortul de a suprima eforturile corporale naturale" (Văcaspati, ihid.).
Asana este primul pas în vederea abolirii modalităţilor specifice existenţei umane. La nivelul corpului, asana este o ekăgrată, concentrare într-un singur punct. Aşa cum ekăgrată pune capăt fluctuaţiilor şi dispersiei „stărilor de conştiinţă", la fel asana pune capăt mobilităţii şi disponibilităţii corpului, reducând multitudinea poziţiilor posibile la o singură postură, imobilă, hieratică. De aJtfel, tendinţa către „unificare" şi „totalizare" este specifică tuturor practicilor yogice. Scopul lor este depăşirea (sau abolirea) condiţiei umane, rezultantă a refuzului de a ceda înclinaţiilor naturale.
21 „Curăţenia" înseamnă,în acelaşi Jirnp, purificarea interioară a organelor (asupra căreia insistă mai ales Hathayoga). „Seninătatea" implică „absenţa dorinţei de a spori nevoile existenţei". Tapas-ul constă în a suporta contrariile, de pildă, caldul şi frigul etc.
2\
Dacă asana ilustrează refuzul mişcării, prănăyăma, disciplina suflului, este „refuzul" d
a respira ca majoritatea oamenilor, adică în mod aritmie. Respiraţia omului profan variază fi
în funcţie de împrejurări, fie în funcţie de tensiunea psihomentală. Această neregularitate produc*
o periculoasă fluiditate psihică şi, prin urmare, instabilitate şi diseminarea atenţiei. Poţi deven;
atent făcând efort în acest sens. Dar efortul, pentru Yoga, este o „exteriorizare". Se încearcă
deci, prin intermediul prănăyăme i, suprimarea efortului respirator: o respiraţie ritmică trebuie
să devină un lucru automat, pentru ca yoginul să poată uita de respiraţie.
Un comentator târziu, Bhoja, observă că „există întotdeauna o legătură între respiraţie şi stările mentale" (Y.S., I, 34). Această observaţie este importantă. Relaţia care uneşte ritmul respiraţiei cu stările de conştiinţă a fost, desigur, verificată experimental de către yogini, din cele mai vechi timpuri. Foarte probabil, această relaţie le-a servit drept instrument de „unificare" a conştiinţei. Ritmându-şi respiraţia şi încetinind-o treptat, yoginul poate pătrunde — adică verifica experimental şi cu toată luciditatea — anumite stări de conştiinţă, care, în stare de veghe, sunt inaccesibile, şi în special stările de conştiinţă care caracterizează somnul. Ritmul respirator al unui om care doarme este mai lent decât al unui om în stare de veghe. Realizând, prin prănăyăma, acest ritm al somnului, yoginul poate penetra, fără ca să renunţe la luciditate, „stările de conştiinţă" proprii somnului.
Psihologia indiană cunoaşte patru modalităţi ale conştiinţei: conştiinţa diurnă, aceea a somnului însoţit de vise, aceea a somnului fără vise şi „conştiinţa cataleptică" (îunyd). Fiecare din aceste modalităţi de conştiinţă este în legătură cu un ritm respirator specific. Cu ajutorul prănăyămei, adică prelungind din ce în ce mai mult expiraţia şi inspiraţia — scopul acestei practici fiind acela de a lăsa un interval cât mai lung posibil între aceste două momente ale respiraţiei22 — yoginul poate, aşadar, trece, fără discontinuitate, de la conştiinţa în stare de veghe la celelalte modalităţi de conştiinţă.
Asana, prănăyăma şi ekăgrată produc o suspendare a condiţiei umane fie şi numai pe durata exerciţiului. Imobil, ritmându-si respiraţia, fixându-şi privirea si atenţia într-un singur punct, yoginul este „concentrat", „unificat". El poate să verifice calitatea concentrării sale prin pratyăhăra, termen care se traduce la modul general prin „retragerea simţurilor", sau „abstragere", dar pe care noi preferăm să-1 traducem prin „facultatea de a elibera activitatea senzorială de legătura obiectelor exterioare", în loc de a se îndrepta spre obiecte, simţurile „rămân în ele însele" (Bhoja, Y.S., II 54). Pratyăhăra poate fi socotită drept ultima etapă a ascezei psihofiziologice. De aici înainte, yoginul nu va mai fi „distras" sau „tulburat" de activitatea simţurilor, de memorie etc.
Autonomia faţă de stimulii lumii exterioare şi de dinamica subconştientului permite yoginului să practice „concentrarea" şi „meditaţia". Dhărană (de la rădăcina dhr, „a ţine strâns") este, în fond, o „fixare a gândului într-un singur punct", având drept scop comprehensiunea. Cât priveşte meditaţia yogică, dhyăna, Patanjali o defineşte: „Un curent de gândire unificată" (YS., JH, 2). Vyăsa adaugă glosa următoare: „Continuum de efort mental vizând asimilarea obiectului meditaţiei, eliberat de orice alt efort de a asimila alte obiecte".
Nu mai trebuie să precizăm că această „meditaţie" yogică se deosebeşte radical de meditaţia profană. Dhyăna permite omului să „pătrundă" obiectele, să le „asimileze" magic. Actul de
22 Ritmul respiraţiei se obţine printr-o armonizare a celor trei „momente": inspiraţie, expiraţie si reţinerea aerului. Prin exerciţiu, yoginul ajunge să prelungească destul de mult fiecare din aceste momente. Scopul prănăyăma fiind o suspendare cât mai îndelungată a respiraţiei, se începe prin a se opri suflul timp de şaisprezece secunde şi jumătate, apoi treizeci şi cinci de secunde, cincizeci de secunde, trei minute, cinci minute si aşa mai departe. Ritmarea si reţinerea suflului joacă, de asemenea, un rol important în practicile daoiste, la misticii musulmani si în metodele de rugăciune ale călugărilor i

isihaşti. Cf. Eliade, Le Yoga, pp. 68-75, 419-420.

„pătrundere" în esenţa obiectelor este deosebit de dificil de explicat; el nu trebuie conceput nici în formele imaginaţiei poetice, nici în acelea ale unei intuiţii de tip bergsonian. Ceea ce deosebeşte „meditaţia" yogică este coerenţa sa, starea de luciditate care-i e proprie şi care o orientează tot timpul. „Continuumul mental" nu scapă niciodată de sub voinţa yoginului.

144. Rolul lui Dumnezeu

Spre deosebire de Sărnkhya, Yoga afirmă existenţa unui Dumnezeu, Isvara (literal, „Domn"). Acest Dumnezeu nu este, bineînţeles, autorul creaţiei. Dar Isvara poate grăbi, la anumiţi oameni, procesul eliberării. Domnul menţionat de Patanjali este, mai degrabă, un Dumnezeu al yoginilor. Numai unui om care s-a decis deja pentru Yoga, îi poate veni în ajutor. Isvara poate, de exemplu, să-1 facă pe yoginul care i-a ales pe El drept obiect al concentrării să dobândească samădhî. Conform opiniei lui Patanjali (Y.S., II, 45), acest ajutor divin nu este urmarea unei „dorinţe" sau a unui „sentiment" — căci Domnul nu poate avea nici dorinţe, nici emoţii —, ci aceea a unei „simpatii metafizice" între Isvara şipuruşa, simpatie care explică armonizarea structurilor lor. Isvara este unpurusa liber dintotdeauna, neatins vreodată de „suferinţele" şi „necurăţiile" existenţei (Y.S., I, 24). Vyâsa, comentând acest text, precizează că deosebirea dintre „spiritul eliberat" şi Isvara este următoarea: primul s-a aflat cândva în relaţie (chiar iluzorie) cu existenţa psihomentală, în timp ce Isvara a fost întotdeauna liber. Dumnezeu nu se lasă atras nici de rituri, nici de devoţiune, nici de credinţa în „graţia" sa; dar „esenţa" sa colaborează instinctiv, ca să ne exprimăm astfel, cu Şinele care vrea să se elibereze prin Yoga.
S-ar zice că această simpatie de ordin metafizic pe care el o arată faţă de anumiţi yogini a epuizat întreaga sa capacitate de a se mai interesa de soarta oamenilor. Ai impresia că Isvara a intrat în darsana-Yoga oarecum din afară. Căci rolul pe care îl joacă el în eliberare este lipsit de importanţă, prakrti luându-şi singură sarcina să elibereze numeroasele „Sine" prinse în ochiurile iluzorii ale existenţei. Totuşi, Patanjali a resimţit nevoia de a-1 introduce pe Dumnezeu în dialectica eliberării, pentru că Isvara corespunde unei realităţi de ordin experimental. Aşa cum am arătat mai sus, anumiţi yogini dobândeau samădhi datorită „devoţiunii către Isvara" (Y.S., E, 45). Propunându-şi să culeagă şi să clasifice toate tehnicile yogine, validate de „tradiţia clasică", Patanjali nu putea să neglijeze o întreagă serie de experienţe pe care numai concentrarea în Isvara le făcea posibile.
Altfel spus, alături de tradiţia unei Yoga „magice", adică făcând apel numai la voinţa şi la forţele ascetului, exista o altă tradiţie „mistică", în care etapele finale ale practicii Yoga erau cel puţin înlesnite printr-o devoţiune — chiar foarte rarefiată, foarte „intelectuală" — faţă de un Dumnezeu. De altfel, cel puţin aşa cum se prezintă el la Patanjali şi la primul său comentator, Vyăsa, Isvara este lipsit şi de grandoarea Dumnezeului creator şi atotputernic, şi de patosul propriu unui Dumnezeu dinamic şi grav din atâtea mistici diverse, în fapt, Isvara este doar arhetipul yoginului: un macroyogin; foarte probabil protectorul anumitor secte yogice. într-adevăr, Patanjali precizează că Isvara a fost guru al înţelepţilor din vremi imemoriale; căci, adaugă el, Isvara nu este legat de Timp (Y.S., 1,26). Abia comentatorii târzii, ca Văcaspati Misra (către 850) şi Vijnâna Bhikşu (secolul al XVI-lea), îi acordă lui Isvara o mare importanţă. Or, ei trăiesc într-un moment în care întreaga Indie e îmbibată de curente devaţionale şi mistice23.
23 Un alt comentator târziu, Nilakantha, afirmă că Dumnezeu, deşi inactiv, îi ajută pe yogini, asemenea unui magnet. Nilakantha îi acordă lui Isvara o „voinţă" în stare să predestineze vieţile oamenilor: căci „el îi sileşte pe aceia pe care vrea să-i înalţe să săvârşească acţiuni bune, şi pe aceia pe care vrea să-i nimicească să facă fapte rele" (citat de N.S. Dasgupta, Yoga as Philosophy and Religion, pp. 88-89). Suntem departe de rolul modest pe care Patanjali i-1 acordă lui Isvara!

145. Samâdhi şi „puterile miraculoase"

Trecerea de la „concentrare" la „meditaţie" nu presupune practicarea vreunei noutăţi tehnice, Tot aşa, nu e nevoie de nici un exerciţiu yogic suplimentar spre a realiza samădhi, din momentul în care yoginul a reuşit să „se concentreze" şi să mediteze. Samâdhi, ..enstaza" yogină, este rezultatul final şi încoronarea tuturor eforturilor şi exerciţiilor spirituale ale ascetului24. Termenul este mai întâi luat într-o accepţie gnoseologică: samădhi este acea stare contemplativă în care gândirea sesizează imediat forma obiectului, fără ajutorul categoriilor şi al imaginaţiei; starea sau obiectul se dezvăluie „în ei înşuşi" (svarupa), în ceea ce are esenţial, şi ,.ca şi cum ar fi vid de sine însuşi" (Y.S., III, 3), Există o coincidenţă reala între cunoaşterea obiectului şi obiectul cunoaşterii; acest obiect nu se mai prezintă conştiinţei în relaţiile care îl delimitează si îl definesc ca fenomen, ci ca şi cum „ar fi vid de sine însuşi".
Totuşi, mai mult decât „cunoaştere", samădhi este o „stare", o modalitate enstatică specifică pentru Yoga. Această „stare" face posibilă autorevelarea Sinelui, graţie unui act care nu este constitutiv unei „experienţe". Dar nu orice samădhi dezvăluie Şinele şi, prin urmare, săvârşeşte eliberarea finală. Când samădhi este dobândit concentrând

gândirea asupra unui punct din spațiu, sau asupra unei idei, enstaza se cheamă „cu suport" sau „diferențiată" (samprajnâia samădhi). Când, dimpotrivă, samădhi este dobândit fără nici o „relație", adică atunci când este pur şi simplu o deplină comprehensiune a ființei, enstaza este „nediferențiată" (asarnpranăta). Prima „stare" este un mijloc de eliberare în măsura în care face posibilă înțelegerea adevărului şi pune capăt suferinței. Dar a doua modalitate a enstazei (asampranăta, distruge „impresiile (samskăra) tuturor funcțiilor mentale antecedente" (Vijnăna Bhikşu) şi reuşeşte chiar să oprească forțele karmice declanşate de activitatea trecută a yoginului. Această enstaza constituie întrucâtva un „rapt", pentru că omul o poate încerca fără a o fi provocat.
Evident, „enstaza diferențiată" cuprinde mai rnulte etape, căci ea e perfectibilă, în aceste faze „cu sprijin", samădhi se dovedeşte a fi o „stare" dobândită grație unei anumite „cunoaşteri". Trebuie fără încetare avută în minte această trecere de la „cunoaştere" la „stare", căci în aceasta constă caracteristica oricărei „meditații" indiene, în samădhi are loc o „ruptură de nivel" pe care India încearcă să o realizeze, şi care este trecerea paradoxală de la a cunoaşte la a fi. Când ajunge în acest stadiu yoginul capătă „puterile miraculoase" (siddhi) cărora le este consacrată cartea a IlI-a din Yoga-siltra, începând cu siitra 16. „Concentrându-se", „meditând" şi realizând samădhi față de un anumit obiect sau de o întreagă clasă de obiecte, yoginul câştigă anumite „puteri" oculte privind obiectele experimentate. Aşa, de pildă, „concentrându-se" asupra reziduurilor subconştientului (samskăra), el îşi cunoaşte existențele anterioare (Y.S., III, 18). Cu ajutorul altor „concentrări", el dobândeşte puteri extraordinare (poate sa zboare în aer; să devină invizibil etc.). Tot ceea ce e „meditat" este — în virtutea magică a meditației — asimilat, posedat, în concepția indiană, renunțarea arc o valoare pozitivă. Forța pe care ascetul o obține renunțând la o plăcere oarecare depăşeşte cu mult plăcerea la care a renunțat. Grație renunțării, ascezei (tapas), oamenii, demonii sau zeii pot să devină puternici până la a ajunge amenințători pentru întregul Univers.
Pentru a evita o asemenea creştere de forță sacră, zeii îl „ispitesc" pe ascet. Patanjali însuşi face aluzie la ispitirile cereşti (Y.S., III, 51) şi Vyăsa dă explicația următoare: când yoginul ajunge la ultima enstaza diferențiată, zeii se apropie de el şi îi spun:„Vino şi bucură-te aici,
24 Sensurile termenului de samădhi sunt: unire, totalitate, absorbire în, concentrare totala a spiritului; conjuncție. Se traduce, în generai, prin „concentuire"; dar în acest ca/, există riscui de a se confunda cu 'lliâranu. Acesta este motivul pentru care am preferat să-l traducem prin enstaza, stază, conjuncție.

în Cer. Aceste delicii sunt de dorit, această fecioară este adorabilă, acest eJixir aboieştc bătrânețea şi moartea" etc. Ei continuă să î] ispitească cu femei cereşti, cu viziuni şi auziri supranaturale, cu promisiunea de a-i transforma trupul în .,corp de diamant", într-un cuvânt, îJ îndeamnă să participe Ia condiția divina ('Vyăsa, Y.S., III, 51). Dar condiția divină este încă departe de libertatea absolută. Yoginul trebuie să respingă aceste, „miraje magice", „pe care numai ignoranții Ie pot dori", si să persevereze pe drumul sau: dobândirea libertății finale.
Căci, de îndată ce ascetul acceptă să se folosească de forțele magice dobândite, imediat posibilitatea pe care o avea de a câştiga noi forțe dispare. După întreaga tradiție de Yoga clasică, yoginul se foloseşte de nenumăratele siddhi doar pentru a dobândi libertatea supremă, asamprajnâta samădhi, nicidecum pentru a obține stăpânirea elementelor, într-adevăr, ne spune Patanjali (III, 37), aceste puteri sunt „perfecțiuni" (este sensul literal al termenului siddhi) pentru starea de veghe, dar ele constituie obstacole pentru starea de samădhi 25.
146. Eliberarea finală
Vyăsa rezuma în aceşti termeni trecerea de la samprajnăta la asamprajnăta samădhi: prin iluminarea (jwajnă, „înțelepciune") dobândită spontan când yoginul se află în ultimul stadiu de samprajnăta .samădhi, se realizează „izolarea absoluta" (kăivalya), adică eliberarea lui puruşa de încătuşarea luiprakrti. Ar fi greşit să se considere această modalitate a spiritului ca o simplă „transa" în care conştiința ar li vidată de orice conținut. „Starea" şi „conştiința" pe care acest termen le exprimă, în egală măsură, se referă la absența totală de obiecte în conştiință, nicidecum la o conştiință golită la modul absolut. Căci conştiința este, dimpotrivă, saturată în acel moment, printr-o intuiție directă şi totală a ființei. După cum scrie un autor târziu, Madhava, „nu trebuie să ne imaginăm nirodha [oprirea definitivă a oricărei experiențe psihomentale] ca o nonexistență, ci, rnai degrabă, ca suportul unei condiții particulare a Spiritului", Este enstaza vacuității totale, starea necondiționată care nu mai este „experiență" (căci nu mai exista relație între conştiință si lume), ci „revelație". Intelectul (buddhi), o data ce şi-a îndeplinit misiunea sa, se retrage, detaşându-se de puruşa, şi se reintegrează în prakrti. Yoginul atinge eliberarea: el este un jlvan-mukîa, un „eliberat în viața". El nu rnai trăieşte în strânsoarea Timpului, ci într-un prezent etern, în acel nune stans prin care Boetius definea eternitatea,
Evident, situația lui este paradoxală: căci el e în viață si totuşi eliberat; are un corp, şi totuşi se cunoaşte pe sine, şi prin aceasta este puruşa; trăieşte în durată şi participă în aceiaşi timp la nemurire. Samădhi este prin însăşi natura sa o „stare" paradoxală, căci goleşte şi în acelaşi timp umple până la saturație ființa şi gândirea. Enstaza yogica se situează într-o linie binecunoscută în istoria religiilor şi a experiențelor mistice: aceea a coincidenței contrariilor. Prin

samădhi, yoginul transcende contrariile şi reuneşte vidul şi preaplinul, viaţa şi moartea, fiinţa si nefiinţa. Enstaza echivalează cu o reintegrare a diferitelor modalităţi ale realului în una singură: nondualitatea primordială, plenitudinea nediferenţiată de dinainte de bipartiţia realului în subiect si obiect.
Ar fi o gravă eroare dacă s-ar considera această reintegrare ca o simplă regresiune în indistinctul primordial. Eliberarea nu este asimilabilă „somnului profund" al existenţei prenatale.
25 Şi totuşi, nostalgia după „condiţia divină" obţinută prin forţă, la modul magic, n-a încetat să-i obsedeze pe yogini şi pe asceţi. Cu atât mai mult cu cât există, după Vyăsa (Y.S., III, 26), o mare asemănare între zeii care locuiesc regiunile celeste (în Brahmăloka) si yoginii în stadiul de siddhi. într-adevar, cele patrii clase de zei din Brahmăloka au, prin însăşi natura lor, o „situaţie spirituală" care corespunde respectiv celor patru clase de samprajnăta xamâdhi. Datorită faptului ca aceşti zei s-au oprit la acest stadiu, ei n-au atins eliberarea totală.

Importanţa acordată de toţi autorii stărilor yogice de supraconştiinţă ne arată că reintegrarea finală se face în această direcţie, şi nu într-o „transă" mai mult sau mai puţin profundă. Altfel spus, recâştigarea prin samădhi a nondualităţii iniţiale aduce acest element nou în raport cu situaţia care exista înainte de bipartiţia realului în obiect-subiect: cunoaşterea unităţii şi a beatitudinii. Există o „întoarcere la origine", dar cu deosebirea că „eliberatul în viaţă" recâştigă situaţia originară, îmbogăţită prin dimensiunea libertăţii şi a transconştiinţei. El reintegrează plenitudinea primordială după ce a instaurat acest mod de existenţă inedit şi paradoxal: conştiinţa libertăţii, care nu există nicăieri în Cosmos, nici la nivelurile vieţii, nici la nivelurile „divinităţii mitologice" (zeii), care nu există decât la Fiinţa absolută (Brahman).
Am fi tentaţi să vedem în acest ideal — cucerirea conştientă a libertăţii — o justificare oferită de gândirea indiană faptului, la prima vedere absurd şi de o cruzime inutilă, că lumea există, că omul există şi că existenţa sa în lume este o suită neîntreruptă de iluzii şi suferinţe. Căci, eliberându-se, omul întemeiază dimensiunea spirituală a libertăţii şi o „introduce" în Cosmos şi în Viaţă, adică în modurile de existenţă oarbe şi sumbru condiţionate.
Totuşi, această libertate absolută era cucerită cu preţul unei negări totale a vieţii şi a personalităţii umane. O negare tot atât de radicală cerea Buddha pentru a se atinge nirvana. Dar aceste soluţii extreme şi exclusive nu puteau epuiza resursele geniului religios indian. După cum vom vedea, Bhagavad-Gltă prezintă o altă metodă de obţinere a eliberării, metodă care nu comportă renunţarea la lume (§§ 193-194).

Capitolul XVIII
BUDDHA SI CONTEMPORANII SĂI

147. Prinţul Siddhărtha

Buddhismul este singura religie al cărei întemeietor nu se declară nici profetul unui Dumnezeu, nici trimisul Său, şi care, în plus, respinge însăşi ideea unui Dumnezeu Fiinţă Supremă. Dar acest întemeietor se proclamă pe sine „Trezitul" (buddhd) şi, pornind de aici, călăuză şi maestru spiritual. Propovăduirea sa are drept ţel eliberarea oamenilor. Acest prestigiu de „Salvator" face din mesajul său soteriologic o „religie" şi transformă, destul de curând, personajul istoric Siddhărtha într-o Fiinţă divină. Căci, în pofida speculaţiilor teologice şi a fabulărilor învăţaţilor buddhişti, în pofida anumitor interpretări europene care au văzut în Buddha un personaj mitic sau un simbol solar, nu există vreun temei serios de a-i nega istoricitatea.
Majoritatea cercetătorilor sunt de acord în a admite că viitorul Buddha s-a născut probabil în aprilie-mai 558 î.Hr. (sau, după o altă tradiţie, în ~567), la Kapilavastu. Fiu al unui mic rege, Suddhodana, şi al primei soţii a acestuia, Măyă, el s-a căsătorit la vârsta de şaisprezece ani, a părăsit palatul la 29 de ani, a avut „trezirea desăvârşită şi supremă" în aprilie-mai ~523 (sau ~532) şi după ce a propovăduit tot restul vieţii s-a stins în noiembrie ~478 (sau ~487), la vârsta de 80 de ani. Dar aceste câteva date şi alte evenimente, pe care le vom relata mai departe, nu epuizează biografia lui Buddha, aşa cum o înţelegeau credincioşii. Căci, o dată proclamată public identitatea sa adevărată — aceea de Trezit — şi acceptată de discipolii săi, viaţa sa a fost transfigurată şi a primit dimensiunile mitologice specifice Marilor Mântuitori. Acest proces de „mitologizare" s-a amplificat cu timpul, deşi începuse încă din viaţa Maestrului. Or, e important să ţinem seama de această biografie fabuloasă, căci ea a fost creatoare, atât în teologia şi mitologia buddhistă, cât şi în literatura devoţională şi în artele plastice.
Astfel, se zice că viitorul Buddha, Bodhisattva („Fiinţa menită Trezirii"), îşi alesese singur părinţii în timp ce era un zeu în cerul zeilor Tuşită. Conceperea a fost imaculată, Bodhisattva pătrunzând în şoldul drept al mamei sale sub forma unui elefant sau a unui copil de şase luni. (Versiunile vechi vorbesc numai despre visul mamei: un elefant ar fi intrat în corpul ei.) Sarcina ar fi fost şi ea imaculată, căci Bodhisattva stă într-o raclă de piatră şi nu în matrice. Naşterea sa are loc într-o grădină; mama se prinde de creanga unui copac şi copilul iese din coapsa dreaptă.
Abia născut, Bodhisattva face şapte paşi spre nord şi scoate un „răget" de leu, exclamând: „Sunt cel mai înalt din lume, sunt cel mai bun din lume, sunt cel mai bătrân din lume; aceasta este ultima mea naştere; nu voi mai avea o altă existenţă"1. Mitul naşterii proclamă, deci, că de la naşterea sa, viitorul Buddha transcende Cosmosul (el atinge

„creştetul lumii") şi aboleşte spaţiul şi timpul (el este, într-adevăr, „primul", „cel mai vechi din lume"). Numeroase miracole anunţă evenimentul. Când copilul a fost introdus într-un templu brahmanic, chipurile zeilor

1 Majjhimanikâya, III, p. 123. Despre simbolismul celor Şapte Paşi, cf. M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 149 sq.

„s-au ridicai din lăcaşurile lor, au căzut la picioarele Iui Bodhisaîîva" şi „au cântat un imn (întru slava sa)"2. Copilul a primit de la tatăl său numele de Skidhărtha, „cel care şi-a ajuns scopul". Cercetându-i corpul, ghicitorii recunosc cele 32 de semne fundamentale şi cele 80 de semne secundare ale „Marelui Om" (mahăpurusa] şi declară că va deveni un Suveran universal (cakravarîiri) sau un Buddha. Un bătrân rsi, Asita, zboară prin văzhuh din Himalaia până la Kapilavastu, cere să~l vadă pe noul-născut, îl ia în braţe, şi, înţelegând că va ajunge Buddha, începe să plângă, ştiind că el, Asita, nu va trăi îndestul ca sa-i poată urma învăţătura.

La şapte zile după ce 1-a născut, Măyă moare, ca să renască în cerul zeilor Tuşită, în primii şapte ani, copilul e crescut de mătuşa sa. Apoi primeşte educaţia pe care o primea orice prinţ indian şi se distinge atât în învăţătură, cât şi în exerciţiile corporale. La şaisprezece ani se căsătoreşte cu două prinţese din regatele învecinate, Gopă şi Yasodhară. După treisprezece ani, aceasta din urmă îi naşte un fiu, Răhula. Aceste amănunte, care stânjenesc tradiţia ascetică buddhistă, sunt probabil autentice. De altfel, Siddhărtha a fugit din palat la puţin timp după naşterea lui Răhula, respectând astfel obiceiul indian care nu permitea renunţarea la lume decât după naşterea unui fiu sau a unui nepot.

O întreagă povestire s-a elaborat în jurul acestei Mari Plecări. Potrivii celor rnai vechi texte, Buddha ar fi declarat discipolilor săi că după ce a meditat la bătrâneţe, boala şi moarte şi-a pierdut bucuria de viaţă şi s-a hotărât să salveze lumea de aceste trei mari rele. Legenda prezintă întâmplările mai dramatic. Alarmat de prezicerile ghicitorilor săi, Suddhodana reuşeşte să-1 izoleze pe tânărul prinţ în palat şi desfătătoarele lui grădini. Dar zeii zădărnicesc cele plănuite de tată şi în trei ieşiri consecutive din grădinile desfătării Siddhărtha întâlneşte la început un bătrân decrepit, rezemându-se în toiagul său, apoi, a doua zi, un „bolnav slăbit, livid, ars de fierbinţeala febrei", în fine, a treia zi, la poarta cimitirului, un mort. Vizitiul îi dezvăluie că nimeni nu poate să scape de boală, bătrâneţe şi moarte. Apoi, la o ultimă ieşire, prinţul zăreşte un călugăr cerşind, calm şi senin, şi această privelişte îl consolează, arătându-i că religia este susceptibilă de a te vindeca de mizeriile vieţii omeneşti.

148. Marea Plecare

Pentru ca să-1 întărească în hotărârea sa de a renunţa la Iunie, zeii îl trezesc pe Buddha în puterea nopţii ca să contemple corpurile goale şi dizgraţioase ale concubinelor adormite. Atunci el îşi cheamă scutierul, Chandaka, şi, în timp ce zeii scufundă în somnul cel mai adânc întregul oraş, prinţul iese prin poarta de sud-est. Depărtându-se la vreo zece leghe, el se opreşte, îşi taie pletele cu spada, îşi schimbă veşmintele de prinţ cu acelea ale unui vânător şi îl trimite pe Chandaka înapoi la palat, cu calul, în răgazul acestui popas, el s-a despărţit de toţi zeii care îl escortaseră. De aici înainte, zeii nu vor mai juca nici un rol în biografia fabuloasa a lui Buddha. El îşi va atinge scopul prin propriile sale mijloace, fără nici o asistenţă supranaturală.

Devenit ascet itinerant sub numele de Gautama (numele familiei sale în clanul Săkya), el s-a îndreptat către Vaisâli (păli: Vesăli), unde un maestru brahman, Ârâda Kălăma, predica un fel de Sămkhya preclasică, îşi însuşeşte foarte repede această doctrină, dar socotind-o insuficientă, îl părăseşte pe Ârâda şi se îndreaptă spre Răjagrha, capitala regatului Magadha. Regele Bimbisăra, fermecat de tânărul ascet, îi oferă jumătate din regat, dar Gautama refuză această ispită şi ajunge discipolul unui alt maestru, Udraka. El ajunge să stăpânească cu aceeaşi

2 Lalita-vistara, pp. 118 sq.; A. Foucher, La vie du Bouddha, pp. 55 sq.

uşurinţă tehnicile yogine predate de Udraka, dar, nesatisfăcul, îi părăseşte şi, urmat de cinci discipoli, se îndreaptă spre Gayă. învăţătura sa filosofică şi yogică durase un an,

El se stabileşte într-un loc liniştit, în apropiere de Gayă, unde, timp de şase ani, se dedică celor rnai severe mortificări. Ajunge să se hrănească cu un singur grăunte de mei pe zi, dar se decide apoi pentru postul total; nemişcat, ajuns aproape schelet, el sfârşeşte prin a deveni aidoma prafului, în urma acestor penitenţe înfiorătoare el a primit numele de Sakyamuni („ascet printre Săkya"), Atingând limita extremă a mortificării şi când nu-i rnai rămăsese decât a o mia parte din puterea sa vitală, el a înţeles inutilitatea ascezei ca mijloc de eliberare şi s-a hotărât să-şi întrerupă postul. Dat fiind marele prestigiu de care se bucura (.apaş pretutindeni în India, experienţa n-a fost inutilă. De aici înainte, viitorul Buddha putea sa proclame că stăpâneşte filosofia (Sămkhya) şi Yoga; tot astfel cum. înainte de a fi renunţat ia lume. cunoscuse toate voluptăţile unei vieţi de prinţ. Nimic din ceea ce constituie infinita varietate a experienţelor umane nu-i mai era de acum înainte necunoscut — de la beatitudinile şi dezamăgirile culturii, ale dragostei şi puterii până la sărăcia unui credincios rătăcitor, la contemplările şi transele yoginului, trecând prin singurătatea şi mortificările ascetului.

Când Gautama acceptă din partea unei credincioase o ofrandă de orez fiert, cei cinci discipoli ai săi, consternaţi, îl părăsesc şi pleacă la Benares. Miraculos mzdrăvenit de hrană, Sakyamuni se îndreaptă către o pădure, alege un arbore de pipai (asvattha; ficus rellgiosa) si se aşază la rădăcina lui, hotărât să nu se ridice decât după ce va dobândi „trezirea". Dar înainte de a se reculege în meditaţie, Sakyamuni primeşte asaltul Iui Măra,,.Moartea". Căci acest mare zeu ghicise că descoperirea iminentă a salvării, oprind ciclul etern al naşterilor, morţilor şi renaşterilor, va pune capăt domniei sale. Atacul este iniţiat de o armată terifiantă de demoni, strigoi şi monştri, dar meritele anterioare ale lui Sakyamuni şi „dispoziţia sa blânda, prietenească" (maiîri) ridică în jurul lui o zonă de protecţie şi rămâne neatins. Măra revendică atunci locul de sub arbore, în virtutea meritelor pe care le câştigase cândva, ca urmare a unui sacrificiu voit. Sakyamuni acumulase şi el merite în cursul existenţelor sale anterioare, dar deoarece nu avea nici un martor el o invoca pe „mama nepărtinitoare a tuturor" şi atinge, cu un gest devenit clasic în iconografia buddhistă, cu mâna dreaptă pământul. Atunci Glia se arată pe jumătate şi chezăşuieşte spusele lui Sakyamuni. însă Măra, Moartea, este, în acelaşi timp, şi Kăma, Erosul, în ultimă instanţă, Spiritul Vieţii — căci în acelaşi timp viaţa însăşi este ameninţată de salvarea pe care Bodhisativa se pregăteşte să o ofere lumii. Atunci, femei nenumărate îl înconjoaără pe ascet, străduindu-se în van să-1 ispitească cu goliciunea şi farmecele lor. învins, Măra se retrage înainte de sosirea dimineţii3.

149. „Trezirea". Propovăduirea Legii

Această mitologie a atacului şi ispitirii sale de către Măra proclamă puritatea absolută a lui Sakyamuni. Acum el poate să-şi concentreze toate puterile spirituale asupra problemei centrale: eliberarea de suferinţă, în prima veghe, el parcurge cele patru stadii ale meditaţiei, care îi permit să îmbrăţişeze, graţie „ochiului său divin" (§ 158), totalitatea lumilor şi eterna lor devenire, adică ciclul teribil ai naşterilor, morţilor şi reîncarnărilor determinat de karma. La veghea a doua, el îşi recapitulează nenumăratele vieţi anterioare şi contemplă în câteva clipe existenţele nesfârşite ale celorlalţi. Veghea a treia constituie boddhi, Trezirea, căci el surprinde legea care dă posibilitate de manifestare acestui ciclu infernal al naşterilor şi

3 Totuşi, Măra nu este iremediabil condamnat căci, într-un viitor îndepărtat, şi el se va converti şi va fi mântuit.

renaşterilor, legea zisă a celor douăsprezece „produceri în dependenţă mutuală" § 157), si descoperă totodată condiţiile care sunt necesare opririi acestor „produceri". De acum înainte el este în posesia celor patru „Adevăruri Nobile": el a devenit, o dată cu venirea zilei, „Trezit", buddha.

Buddha rămâne timp de şapte săptămâni „în lumea Trezirii". Dintre evenimentele fabuloase pe care ni le-a păstrat tradiţia reţinem ultima încercare a lui Măra de a-1 ispiti: Cel Preafericit să intre de îndată în parinirvăna, fără a mai proclama doctrina salvării pe care tocmai o descoperise. Dar Buddha îi răspunde că nu va intra în parinirvăna decât după ce va fi întemeiat o comunitate instruită şi bine organizată. Totuşi, la scurt timp după aceasta, Buddha se întreabă dacă are rost să propovăduiască o doctrină atât de grea. Intervenţia lui Brahma şi mai ales certitudinea că există un anumit număr de oameni care pot fi salvaţi îl fac să se hotărască. El se îndreaptă către Benares, unde, graţie „ochiului său divin", vede pe cei cinci discipoli care îl abandonaseră. El îi găseşte într-o mănăstire, pe locul actualului Sarnath, şi îi anunţă că a devenit Buddha. El le expune cele patru Adevăruri Nobile despre suferinţă, originea suferinţei, încetarea suferinţei şi drumul care duce la încetarea suferinţei (§ 156).

Cu această primă expunere, Buddha „a pus în mişcare Roata Legii". Cei cinci se convertesc şi devin „sfinţi" (arhat). La puţină vreme după asta are loc convertirea fiului unui bogătaş din Benares, urmată de aceea a altor membri ai familiei sale. Foarte curând. Comunitatea (samghă) ajunge să numere 60 de călugări (bhikkhu) şi Buddha îl trimite pe fiecare să predice individual în toată ţara. El însuşi se îndreaptă către Uruvilvă, unde, printr-o serie de minuni, ajunge să convertească pe cei trei fraţi Kăsyapa, brahmani care se închinau mai ales zeului Agni. Buddha se adresează apoi celor l 000 de discipoli Kăsyapa: el le arată că întregul Univers este încins de focul patimii; ei acceptă doctrina şi devin cu toţii arhat.

De acum înainte, convertirile se înmulţesc. La Răjagrha, Bimbisara, tânărul rege din Magadha, dăruieşte un loc de retragere lui Buddha şi comunităţii sale. Tot la Răjagrha, Buddha converteşte doi credincioşi de seamă, Săriputra şi Maudgalăyana, şi un ascet, Mahâkăsyapa, meniţi toţi trei să joace un rol important în istoria buddhismului. La câtva timp după asta, Cel Preafericit cedează rugăminţilor tatălui său şi, cu o ceată mare de călugări, pleacă spre Kapilavastu. Vizita constituie un prilej pentru numeroase episoade dramatice şi minuni fabuloase. Buddha reuşeşte să-şi convertească tatăl şi numeroase rude. Printre aceştia se numără verii săi, precum si Ananda, principalul său „discipol slujitor", si Devadatta, care va deveni rivalul său.

Buddha nu zăboveşte la Kapilavastu. El se reîntoarce la Răjagrha, vizitează Srăvasti si Vaisăli; convertirile, mai mult sau mai puţin spectaculoase, se înmulţesc. Când îi soseşte ştirea că tatăl său a căzut greu bolnav, el se îndreaptă din nou la Kapilavastu şi îl călăuzeşte întru sfinţenie. Regina, ajunsă văduvă, îi cere fiului ei adoptiv să o primească în comunitate. Cu tot refuzul său, regina, cu o întreagă suită de prinţese, doritoare toate să devină călugăriţe, îl urmează

pe jos până la Vaisăli. Ananda pledează cauza reginei şi Buddha în cele din urmă o acceptă, după ce, în prealabil, statuează pentru călugăriţe norme mai severe decât pentru călugări. Dar el ia această hotărâre împotriva dorinţei sale şi anunţă că, acceptând femeile, Legea, care ar trebui sa dureze 1000 de ani, nu va dura decât 500.
în urma unor miracole săvârşite de unii dintre discipolii săi, Buddha se ridică împotriva etalării de „puteri miraculoase" (§ 159). Totuşi, el însuşi e silit să săvârşească unui din cele mai mari miracole, în lupta împotriva celor „şase maeştri", rivalii săi: o dată face să crească un manguier enorm, altă dată călătoreşte de la răsărit la apus pe un curcubeu, apoi îşi multiplică infinit chipurile sale în aer, sau petrece trei luni în cerul lui Indra pentru ca să-i poată propovădui mamei sale. Dar aceste povestiri fabuloase nu pornesc din tradiţia primitivă; este deci probabil

că interzicerea manifestării puterilor (siddhi) şi importanţa acordată „înţelepciunii" (prajna) ca mijloc de convertire fac parte din învăţământul său originar4.
După cum era de aşteptat, maeştrii rivali, invidioşi de izbânzile Celui Preafericit, se străduiesc în van să-1 discrediteze prin calomnii odioase. Şi mai grave sunt certurile meschine dintre călugări, cum sunt acelea care, la nouă ani de la Iluminare, s-au declanşat la Kausambi cu privire la un detaliu de disciplină monastică (era vorba de a şti dacă un urcior care a servit la purificarea latrinelor mai poate fi folosit a doua oară). Maestrul a încercat să-i împace pe adversari, dar a fost rugat să nu se amestece în asemenea lucruri, şi el a părăsit Kausambi5. Totuşi, laicii, indignaţi, au refuzat să dea de pomană călugărilor care provocaseră plecarea Celui Preafericit şi discipolii recalcitranţi au trebuit să cedeze.

150. Schisma lui Devadatta. Ultimele convertiri. Buddha intră în parinirvăna

Izvoarele nu ne dau decât foarte vagi informaţii despre perioada de mijloc a carierei lui Buddha. în sezonul ploilor, Buddha îşi continua propovăduirea în acele vihăra („mănăstiri") din apropierea oraşelor, în restul anului, însoţit de cei mai apropiaţi discipoli, el cutreiera prin ţară predicând Legea cea Bună. în anul ~509, la douăzeci de ani, fiul său Răhula a primit consacrarea definitivă. Biografiile ne povestesc despre unele convertiri spectaculoase, cum e aceea despre un Yakşa, care „punea ghicitori", ori aceea a unui tâlhar celebru, ori aceea a unui bogat neguţător din Bengal, toate având drept rezultat răspândirea ecoului despre faima Maestrului mult dincolo de hotarele ţării în care predica.
Când Buddha avea 72 de ani (în 486 î.Hr.), vărul său cel invidios, Devadatta, i-a cerut să-i lase lui conducerea Comunităţii, în faţa refuzului, Devadatta încearcă să-1 ucidă pe Maestru, la început prin asasini plătiţi, apoi căutând să-1 zdrobească sub o stâncă sau să aţâţe asupra lui un elefant periculos. Devadatta, cu un grup de călugări, reuşeşte să creeze o schismă, care predica o asceză mai radicală — dar Săriputra şi Maudgalăyana au putut să-i recupereze pe cei rătăciţi şi, după mai multe izvoare, Devadatta ar fi fost înghiţit de viu în Infern. Cei din urmă ani ai lui Buddha au fost întunecaţi de evenimente tragice, între altele ruina clanului său, Săkya, şi moartea lui Săriputra şi Maudgalăyana.
în anul ~478, în anotimpul ploilor, Buddha, întovărăşit de Ananda, se instalează în „Satul de Bambus" (Venugrăma), dar se îmbolnăveşte de dizenterie. El depăşeşte criza, şi Ananda se bucură de faptul că „Cel Preafericit nu se va stinge înainte de a fi lăsat instrucţiuni privind Comunitatea". Buddha însă îi răspunde că el a propovăduit toată Legea, fără să păstreze nici un secret, cum fac alţi maeştri; el este acum un „bătrân slăbit", viaţa i s-a apropiat de capăt, de acum înainte discipolii vor trebui să caute sprijin în Lege.
Totuşi, unele izvoare6 adaugă un episod semnificativ: reîntors la Vaisăli, Cel Preafericit se odihneşte în pădurea sacră de la Câpăla, şi de trei ori el îi laudă lui Ananda farmecul acestui loc şi frumuseţea atât de felurită „a continentului indian", adăugând că, dacă este rugat, Buddha „poate trăi o eră cosmică întreagă sau restul unei ere". Dar, de trei ori, Ananda tace şi Maestrul

4 Totuşi, biografii vorbesc în mod constant de călătoriile lui Buddha în văzduh.
5 Incidentul este semnificativ; el poate indica faptul că amănuntele vieţii monastice nu erau în mod necesar reglementate de către Buddha, deşi există numeroase exemple contrare; cf. I, Filliozat, L'înde classique, II, p. 485.
6 Divyâvadăna, pp. 200 sq. (tradus deja de E. Burnouf, Introduction, pp. 74 sq.) şi alte texte studiate de E. Windisch, Mâra und Buddha, pp. 33 sq. Cf., de asemenea, A. Foucher, pp. 303 sq.

îi cere să se îndepărteze. Atunci se apropie M ara şi îi reaminteşte lui Buddha promisiunea că atunci când samgha va fi solid întemeiată el va intra în parinirvăna. „N-avea grija, Raufăcăto-rule, îi răspunde Cel Preafericit. Nu vei mai avea mult de aşteptat". El renunţă atunci la restul de viaţă ce-1 mai avea şi, pe loc, pământul se cutremură. Ananda îl întreabă pe Maestru de cauzele acestui neobişnuit fenomen, şi, aflând, îl roagă să supravieţuiască până la sfârşitul perioadei cosmice. Dar Buddha nu-şi poate călca promisiunea pe care tocmai i-o făcuse lui Mâra. „Este greşeala ta, Ananda... Dacă tu 1-ai fi rugat pe Cel Predestinat, o, Ananda, el ar fi respins prima şi a doua oară rugămintea ta, dar a treia oară ţi-ar fi acordat-o. Este, aşadar, greşeala ta, Ananda"7.
El cere apoi discipolului sau să-i adune pe toţi călugării din Vaisăli, şi amândoi se îndreaptă spre Papă. Acolo, sunt

poftiți de fierarul Cunda la o cină care consta din „bucate de porc"': mâncare din carne de porc, sau nişte ciuperci cu care se hrănesc porcii. Această mâncare îi produce o diaree cu sânge, probabil reîntoarcerea bolii din care tocmai se ridcase. Totuşi, el porneşte la drum către Kusinagara, capitala tribului Malla. Istovit după un mers trudnic, Buddha se culcă pe partea dreaptă, sub un tufiş, între doi arbori, cu faţa la vest, capul la nord, şi piciorul stâng alungit deasupra celui drept. Ananda izbucneşte în hohote de plâns, dar muribundul îl consolează: „Destul, Ananda; încetează sa te chinui şi să jeluieşti.,. Cum poţi crede că ceea ce se naşte nu moare? Acest lucru este cu neputinţa'"8.
înştiinţaţi de Ananda, cei din neamul Malla se îngrămădesc în mare număr în jurul Preafericitului. După convertirea unui devot, pe numele său Subhadra, Buddha îşi cheamă discipolii şi îi întreabă dacă mai are vreunul îndoieli cu privire la Lege şi la Disciplină. Toţi tac. Atunci Buddha rosteşte ultimele cuvinte: „Mă adresez vouă, o călugări cerşetori: nu vă precupeţiţi străduinţele voastre", în sfârşit, în veghea a treia şi ultimă a nopţii, el străbate toate cele patru etape ale meditaţiei şi se stinge. Era noaptea cu lună plină din luna Kărttika, noiembrie 478 î.Hr. (sau 487, după o altă tradiţie).
Ca pentru a contraechilibra o moarte atât de omenească, funeraliile lui Buddha au dat naştere la nenumărate legende. Timp de şapte zile de-a rândul, cei din neamul Malla au cinstit, prin muzici şi dansuri, pe mortul înfăşurat în văluri nenumărate şi depus într-o albie plină de ulei, căruia i se acordau astfel funeraliile unui Rege cakravartin. înainte de arderea pe un rug din lemn înmiresmat, corpul lui ar fi fost purtat prin Kusinagara. Dar rugul nu a putut fi aprins înainte de sosirea discipolului Mahâkăsyapa, care îşi urmase Maestrul pe drum, la distanţă de opt zile. Cum Mahăkâsyapa devenea primul şef al Comunităţii, trebuia ca el să fie prezent cel puţin la arderea pe rug a Preafericitului, într-adevăr, potrivit legendei, picioarele lui Buddha au ieşit afară din sicriu pentru ca marele discipol să le poată venera atingându-le cu fruntea. Rugul s-a aprins atunci spontan. Pentru că Preafericitul murise pe teritoriul lor, osemintele lui sunt luate de cei din neamul Malla. Totuşi, populaţiile vecine îşi revendică şi ele partea, pentru a ridica stupă. Cei din neamul Malla refuză iniţial, dar, ameninţaţi cu o coaliţie, sfârşesc prin a accepta împărţirea osemintelor în patru părţi egale. Deasupra fiecărei relicve, a urnei şi a cărbunilor rugului au fost ridicate stupă.
7 Mahă parinibbăna-sutta, III, 40; traducere de A. Foucher, p. 303. Episodul despre neatenţia fatală a lui Ananda a fost desigur inventat, ca o explicaţie privind moartea lui Buddha. Căci, aşa cum îşi alesese cicumstanţele naşterii sale, Buddha putea să-si prelungească la infinit existenţa. Dacă nu o făcuse, vina nu era a lui. Cu toate astea, nici legenda, nici comunitatea buddhistă nu I-au stigmatizat pe Ananda, ceea ce arată că este vorba de un episod interpolat din raţiuni apologetice.
K Mahă-parinibbăna-sutta, V, 14.

Buddha x i contemporanii săi
151. Mediul religios: asceţii rătăcitori
Către începutul secolului al Vl-lea, India gangetică a cunoscut o epocă de înfloritoare activitate religioasă şi filosofică; ea a fost comparată, pe bună dreptate, cu avântul spiritual din Grecia, în aceeaşi epocă. Alături de mistici şi credincioşi care urmau tradiţia brahmanică, existau nenumărate grupuri de sramana („cei care se ostenesc", în păli: samana), asceţi rătăcitori (parivrâjaka), printre care se numărau yogini, magicieni, dialecticieni („sofişti") şi chiar materialişti si nihilişti, precursori ai doctrinelor filosofice Cărvăka şi Lokăyata. Anumite tipuri de asceţi rătăcitori îşi trăgeau rădăcinile din timpurile vedice şi postvcdice. în legătură cu majoritatea dintre ei, cunoaştem puţine lucruri în afara de numele ce-1 purtau. Doctrinele lor sunt menţionate fragmentar în textele buddhiste şi jainiste; de altfel, combătute şi de buddhişti şi de jainişti, ele sunt mai mult sau mai puţin ridiculizate şi deformate.
Probabil, totuşi, că toţi aceşti sramana părăsiseră lumea dezgustaţi atât de vanitatea vieţii umane, cât şi de doctrina implicată în ritualismul brahmanic. Sramanii încercau să înţeleagă si să stăpânească tocmai mecanismul transmigrărilor şi misterioasa lor cauză, actul (karrnan). Ei foloseau mijloace multiple şi variate, de la extrema asceză, extazul parayogic sau analiza empirică a materiei până la metafizica cea mai obscură, practicile orgiastice, un nihilism extravagant sau materialismul vulgar. Mijloacele alese depindeau, în parte, de valoarea acordată agentului condamnat să transmigreze în virtutea lui karman; era vorba de un organism psihic, perisabil, sau de un „Sine" indestructibil şi nemuritor? în esenţă, era vorba de aceeaşi problemă pusă de primele Upanisade (§ 80) şi care va rămâne permanent în centrul gândirii indiene.
Textele buddhiste şi jaina indică uneori numai doctrinele anumitor autori religioşi, fără a le menţiona numele. Astfel, de pildă, Brahmajăhmitta prezintă un lung catalog al doctrinelor: „Unii speculează asupra ciclurilor trecute ale vremii, afirmând eternitatea Sinelui (atta, ser, ătmari) şi a lumii, dobândind printr-o disciplină psihică (care este deja o Yoga cu samădhi) puteri miraculoase, cum ar fi amintirea vieţilor anterioare. Alţii afirmă când o eternitate când o noneternitate, opunând, de pildă, eternul Brahman creaţiilor sale impermanente. Alţii identifică şinele cu corpul şi îl consideră din cauza aceasta inpermanent. Unii admit infinitatea, alţii finitudinea lumii [...]. Agnosticii evită toate problemele. Unii judecă şinele şi lumea ca fiind produse fără o cauză. Un alt grup speculează asupra ciclurilor

viitoare, căutând să înțeleagă devenirea sinelui după disoluția trupului. Acest sine poate fi conştient, sau chiar având o formă, sau nici posedând formă, nici fără formă, adică străin domeniului formelor, finit sau infinit, putând încerca sentimente nefericite, sau inconştient, sau nici conştient, nici inconştient, şi putându-se nega totul despre el etc." (rezumat de J. Filliozat, L'înde classique, H, p. 512). Acest catalog este cu atât mai prețios cu cât anumite doctrine incriminate vor fi reluate şi dezvoltate de diferite şcoli buddhiste.

în afară de aceste doctrine anonime, izvoarele ne-au păstrat numele câtorva secte: adepții Âjîvika, al căror maestru principal a fost Maskărin Gosăla, adepții Nigrantha (cei „Fără loc"), adică jainiştiii, discipolii lui Mahâvîra. în ceea ce priveşte maeştrii lui Gautama, Ârada Kălâma şi Rudraka, deşi Buddha i-a depăşit cu mult în pătrundere şi în puterea de concentrare yogină, influența lor asupra metodei sale de meditație a fost considerabilă.

Sămanfiaphalasittta (Digha, I, 47 sq.) citează şi pe cei şase maeştri rivali ai lui Buddha, Despre fiecare dintre ei ni se spune că este „conducător de comunitate", celebru „întemeietor de şcoală", respectat asemeni unui sfânt, venerat de o mulțime de oameni, vechi de zile, Purana Kassapa parc să fi predicat lipsa de valoare a faptei. Ajita Kesakambala profesa un materialism apropiat de acela ai şcolii Cărvăka; Kakuda Kătyăyana, eternitatea celor şapte „trupuri" (kăya, adică „corpurile" de pământ, de apă, de foc, de vânt, plăcerea, efortul şi viața) şi Sanjaya,

probabil scepticismul, căci eluda orice discuție. Ceilalți doi sunt Maskărin Gosăla şi Niganțha, Nătaputta, adică Mahăvîra; acesta din urmă e abia citat în izvoarele buddhiste, deşi a fost, dintre contemporanii lui Buddha, personalitatea religioasă cea mai importantă.

în multe sutta se relatează despre întâlnirile cu paribbăjaka, dar textele evidențiază mai mult răspunsurile Preafericitului decât doctrinele şi moravurile interlocutorilor săi. El le reproşează, de exemplu, vina de a se trufi cu propria asceză, de a-i disprețui pe alții, de a crede că şi-au atins țelul, căutând să profite prin aceasta, de a-şi face o părere exagerată despre succesele proprii etc.9. El declară că ceea ce îl caracterizează pe adevăratul samana sau brahman nu e deloc aparența lui exterioară, penitența sau mortificarea lui fizică, ci disciplina interioară, caritatea, stăpânirea de sine, emanciparea spiritului de superstiții şi automatisme10.

152. Mahăvîra şi „Salvatorii Lumii"

Deşi Mahăvîra a fost contemporanul său, deşi au cutreierat aceleaşi locuri şi au frecventat aceleaşi medii, Buddha nu 1-a întâlnit niciodată. Nu cunoaştem motivele pentru care el a hotărât să-1 evite pe cel mai puternic şi mai original rival al său, singurul care a reuşit să creeze o comunitate religioasă ce supraviețuieşte şi azi. Se pot remarca unele asemănări între carierele şi orientările spirituale ale celor doi maeştri. Amândoi aparțin castei aristocratice militare (ksatriya) şi vădesc aceeaşi tendință antibrahmanică, vizibilă încă din primele Upanisade; amândoi sunt „eretici" prin excelență, căci neagă existența unui zeu suprem şi caracterul revelat al Vedelor şi denunță inutilitatea şi caracterul crud al sacrificiilor. Dar, pe de altă parte, ei se deosebesc prin temperament şi, în cele din urmă, doctrinele lor sunt de neconciliat.

Spre deosebire de buddhism, jainismul n-a început printr-o acțiune de propovăduire a lui Mahâvîra. Acesta nu era decât ultimul dintr-un şir legendar de Tîrthamkara, literal, „făcători de vad", altfel spus, „înaintemergători, vestitori ai mântuirii"1'. Primul, Rşabha, sau Adîsvara, „maestrul inițial", ar fi trăit cu miliarde de ani în urmă, mai întâi ca prinț, apoi ca ascet, înainte de a intra în Nirvana pe muntele Kailăsa. Biografiile legendare ale altor 21 Tîrthamkara urmăresc îndeaproape acelaşi model, care nu e altceva decât viața lui Mahăvîra, transfigurată în paradigmă: toți sunt prinți la origine, renunță la lume şi întemeiază o comunitate religioasă. Cercetătorii recunosc o anumită istoricitate vieții celui de al 23-lea Tîrthamkara, Pârsva. Fiul unui rege din Benares, el ar fi părăsit lumea la vârsta de 30 de ani, ar fi atins atotştiința, şi, după ce ar fi fondat opt comunități, s-ar fi stins, după vârsta de 100 de ani, pe vârful unui munte, cu două secole şi jumătate înaintea lui Mahăvîra. Pàrsva se bucură şi în zilele noastre de o poziție excepțională în cultul şi mitologia religiei jainiste.

Mahăvîra era fiul lui Siddhărtha, căpetenia unui clan nobil, şi al Trisalei, care se înrudea cu dinastiile domnitoare din Magadha. Dar legenda inserează naşterea lui în cadrul tradițional al Naşterii „Mântuitorilor Lumii": cel care trebuia să fie al 24-lea şi ultimul Tîrthamkara, hotărăşte să coboare pe pământ pentru ca să restaureze doctrina şi desăvârşirea morală a comunităților întemeiate de Pàrsva. El se încarnează în pântecele Devănandei, soția unui brahman, dar zeii au strămutat embrionul în pântecele unei prințese din Magadha. O serie de vise profetice anunță celor două mame naşterea unui mântuitor — cakravartin. Şi, la fel ca în cazul naşterii lui Buddha şi a lui Zarathustra, o mare lumină străluceşte în noaptea naşterii lui Mahăvîra.

9 Udumbarikă Slhanădasutta (Digha, III, 43 s.; Rhys Davids, Dialogues ofthe Buddha, III, 38 sq.). 10Kassapa Slhanădasutta (Dîgha, I. 169 sq.; Dialogues, I, 234 sq.). 11 Dar, foarte curând, buddhiştii au proclamat şi ei un întreg şir de Buddha.

Copilul a primit numele de Vardhamăna („Cel îmbelşugat") şi, asemeni lui Buddha, a trăit o viață de prinț, s-a căsătorit cu o fecioară nobilă şi a avut un copil de la aceasta. La moartea părinților, când avea 30 de ani, după ce primeşte încuviințarea fratelui său mai mare, Vardhamăna îşi împarte tot avutul, părăseşte lumea şi îmbracă haina de călugăr rătăcitor. După 13 luni, el renunță la purtatul veşmintelor, şi aceasta este prima inovație care îl desparte de tradiția transmisă de către Părsva. Gol, „înveşmântat în spațiu", el se dedică timp de 13 ani celui mai riguros ascetism şi meditației, în fine, după îndelungate mortificări şi după două zile şi jumătate de reculegere, într-o noapte de vară, sub un copac sala, pe malul unui fluviu, dobândeşte „atotştiința". El devine astfel unjina („învingător"), adepții lui vor lua mai târziu numele de Jaina, dar este cunoscut mai ales sub numele de Mahăvîra, „Marele erou". Timp de treizeci de ani, apoi, el continuă să ducă o viață rătăcitoare, propovăduindu-şi doctrina în regatele Magadha, Anga şi Videha, din Câmpia Gangelui, în perioada musonului, asemenea altor religioşi, Mahăvîra poposea în împrejurimile unui oraş. A murit la vârsta de 72 de ani la Pava (lângă actualul Patna). Data când a „intrat în Nirvana" este controversată: 468 î.Hr. după unii, 477 după H. Jacobi şi W. Schubrig — în orice caz cu câțiva ani înainte de Nirvana lui Buddha.

153. Doctrinele şi practicile jaina

Nu se ştie aproape nimic despre personalitatea lui Mahăvîra. Mitologia care îi exaltă naşterea şi anumite episoade din viață este, ca şi cea conturată în jurul lui Buddha, mitologia tradițională a Indiei. Canonul jaina a fost redactat între secolele IV-III î.Hr., dar unele pasaje sunt mult mai vechi şi mai conservă, poate, cuvintele înseşi ale Maestrului. Ceea ce pare să caracterizeze învățătura lui Mahăvîra este interesul pentru structurile Naturii şi pasiunea sa pentru clasificări şi numere. S-a putut spune astfel că numărul îi prezidează sistemul religios (W. Schubrig). într-adevăr, se afirmă trei feluri de conştiință şi cinci feluri de cunoaştere adevărată, şapte principii sau categorii, cinci feluri de corpuri, şase nuanțe sau culori (lesyă) care definesc meritul sau lipsa de merit a sufletului, opt feluri de „materie karmică", paisprezece stadii de desăvârşire spirituală etc. Pe de altă parte, Mahăvîra se distinge atât de Părsva, cât şi de Buddha prin rigorismul său ascetic, cerându-le adepților nuditate permanentă, precum şi numeroase interdicții. Mahăvîra neagă existența unui Zeu Suprem, nu însă şi pe aceea a zeilor: aceştia din urmă se bucură de o anumită beatitudine, dar nu sunt nemuritori. Cosmosul şi viața nu au început şi nu vor avea sfârşit. Totul este dominat de karman, cu excepția sufletului eliberat. O trăsătură caracteristică a jainismului, care îi pune în evidență structura sa arhaică, este panpsihismul: tot ce există pe lume are un suflet, nu numai animalele, dar şi plantele, pietrele, stropii de apă etc. Şi, deoarece respectarea vieții este primul şi cel mai important comandament jainist, această credință în panpsihism dă naştere la numeroase dificultăți. De aceea, călugărul trebuie, atunci când merge, să mături pământul în fața lui, iar după căderea serii îi este interzis să iasă din casă, pentru ca nu cumva să ucidă din nebăgare de seamă vreo vietate cât de mică.

Pare paradoxal ca o doctrină care proclamă panpsihismul şi' respectul absolut al vieții să deprecieze cu totul viața omenească şi să considere sinuciderea prin post drept pilda cea mai sublimă. Respectul față de viață, adică față de tot ceea ce există în cele trei regnuri, nu reuşeşte deloc să resanctifice existența umană sau cel puțin să-i acorde o semnificație religioasă, împărtăşind pesimismul şi refuzul vieții manifestat încă din U pani sade, jainismul nu concepe 'decât o beatitudine spirituală şi transcosmică (vezi totuşi, mai departe, § 190): într-adevăr,

sufletul eliberat de „materia karmică" se avântă „ca o săgeată" către cel mai înalt punct al Universului; acolo, într-un Empireu, el se reîntâlneşte şi comunică cu semenii, constituind o comunitate pur spirituală, chiar divină. Acest pesimism şi „spiritualism41 acosmic aminteşte de unele şcoli gnostice (§ 228) şi, cu importante deosebiri, de Sămkhya şi Yoga clasică (§ 139 sq.).

Karrnan joacă un rol hotărâtor, căci ei creează „materia karmică", un fel de organism psiho-corporal care se leagă de suflet şi îl obligă să transmigreze. Eliberarea (moksd) se obține prin încetarea oricărui contact cu materia, adică prin respingerea acelui karman deja absorbit şi prin oprirea oricărui nou influx karmic. Cum era de aşteptat, eliberarea se obține printr-o serie de meditații si concentrări de tip yogic12, care încununează o viață de asceză şi reculegere. Natural, nurnai eremiții şi eremitele pot spera într-o eliberare. Dar calea monastică este deschisă oricărui copil care a împlinit vârsta de opt ani, cu condiția să fie sănătos. După câțiva ani de studiu, novicele este inițiat de către un maestru şi rosteşte cele cinci legăminte: să cruțe orice viață, să spună numai adevărul, să nu posede şi să nu câştige nimic, să rămână cast. Cu această ocazie, ei primeşte un bol pentru cerşit pomană, o măturică cu care să-şi curețe drumul în fața sa, o bucată de muselină cu care îşi acoperă gura când vorbeşte (probabil pentru a evita înghițirea unor insecte). Viața rătăcitoare pe care o duc călugării şi călugărițele, cu excepția celor patru luni din timpul musonului, o imită întru toate pe aceea a lui Mahăvîra.

Potrivit tradiției, la moartea iui Mahăvîra existau, în afara unei vaste comunități laice, 14 000 călugări şi 36 000 călugărițe. Cifrele sunt probabil exagerate; dar ceea ce surprinde cel mai mult este marea majoritate a femeilor în sânul adepților, precum şi în comunitățile laice, cu atât mai mult cu cât, după unii maeştri jaina, călugărițele nu

puteau aştepta eliberarea, pentru că nu le era îngăduit să practice nuditatea monahală, însă numărul ridicat al femeilor, călugăriţe sau laice, este atestat începând cu cea mai veche tradiţie. Se crede că Mahăvîra se adresa mai ales semenilor săi, membrilor din aristocraţia nobilă şi militară. Se poate prezuma că femeile aparţinând acestor medii găseau în învăţătura lui Mahăvîra, învăţătură adâncindu-şi rdăcinile în spiritualitatea indiană cea mai arhaică, o cale religioasă care ie era refuzată în ortodoxia brahmanică.

154. Secta Ăjîvika şi atotputernicia „destinului"

Buddha îl considera pe Maskărin (Makhali) Gosăla cel mai primejdios rival. Discipol şi însoţitor al Iui Mahăvîra, mai mulţi ani la rând, Gosâla a practicat asceza, a dobândit puteri magice şi a devenit căpetenia sectei Ăjîvika. Din unele aluzii biografice păstrate în scrierile buddhiste şi jainiste, reiese că Gosăla era urs vrăjitor puternic. Cu „focul său magic" el şi-a omorât unul dintre ucenici; dar, tocmai ca urmare a unei întreceri magice cu Mahăvîra şi a blestemului acestuia, Gosăla si-a pierdut viaţa (probabil între 485-484 Î.Hr.).

Etimologia termenului ăţîvika rămâne obscură. Atacate de către buddhişti şi de jainişti, doctrinele şi practicile credincioşilor Ăjîvika sunt greu de reconstituit, în afara unor citate conservate în cărţile adversarilor, nimic din canonul lor n-a supravieţuit. Totuşi, se ştie că este vorba de o mişcare religioasă destul de veche, precedând cu mai multe generaţii buddhismul şi jainismul.

Ceea ce îl deosebea pe Gosăla de toţi contemporanii era rigurosul său fatalism. „Străduinţa omului este zadarnică", în aceasta consta esenţa mesajului lui. Cheia de boltă a sistemului

12 Anumite tehnici corespund întru totul tradiţiei Yoga clasice, fixata mai târ/iu de Patanjali C§ 143). De exemplu, concentrarea (dhyăna] constă în a fixa activitatea psiho-mentală într-„un singur punct".

său consta dintr-un singur cuvânt: niyati, „fatalitatea", „destinul". Potrivit unui text buddhist, Gosăla credea că „nu există pricină sau motiv pentru decăderea fiinţelor, fiinţele sunt decăzute fără cauză, fără motiv. Nu există pricină a purităţii fiinţelor, fiinţele sunt purificate fără cauză, fără motiv. Nu există acţiune înfăptuită de tine însuţi, nu există acţiune înfăptuită de altul, nu există acţiune omenească, nu există forţă [...], energie [...], vigoare a omului [...], curaj omenesc. Toate fiinţele, toţi indivizii, toate făpturile, toate lucrurile vii sunt fără voinţă, fără putere, fără energie, ele se manifestă prin efortul destinului, prin jocul contingenţelor, prin însăşi starea lor..." (Sămannaphalasutta, 54; traducere de L. Renou). Altfel spus, Gosăla respinge doctrina panindiană a lui karman. După el, orice fiinţă trebuia să-şi străbată ciclul de 8 400 000 de eoni (mahăkalpă) şi, la sfârşit, eliberarea se săvârşea spontan, fără efort. Buddha considera criminal acest determinism implacabil, şi de aceea 1-a atacat pe Makhali Gosăla mai puternic decât pe oricare dintre contemporanii săi: el considera doctrina „fatalităţii" (niyati) drept cea mai primejdioasă.

Makhali Gosăla ocupă o poziţie aparte în orizontul gândirii indiene: concepţia sa deterministă îl îmboldea să studieze fenomenele naturale şi legile vieţii13. Credincioşii Âjîvika umblau goi, urmând unui obicei anterior apariţiei lui Mahâvîra şi lui Makhali Gosăla. Ca toţi asceţii itineranţi, ei îşi cerşeau hrana şi respectau reguli alimentare foarte severe: mulţi îşi puneau capăt vieţii, lăsându-se să moară de foame. Iniţierea în ordin prezenta o trăsătură arhaică: neofitul trebuia să-şi ardă mâinile strângând un obiect fierbinte; era îngropat până la gât şi i se smulgea părul fir cu fir. Nimic însă în ceea ce priveşte tehnicile spirituale ale adepţilor Âjîvika nu ni s-a păstrat. E de presupus că ei îşi aveau tradiţiile lor ascetice şi propriile lor metode de meditaţie; este ceea ce ne lasă să înţelegem unele aluzii la un fel de nirvana, comparabil cu Cerul suprem al altor şcoli mistice14.

13 El a propus o clasificare a fiinţelor potrivit numărului de simţuri ale fiecărei specii, a schiţat o doctrină a transformărilor din sânul Naturii (parinămavăda), sprijinindu-se pe observaţii precise cu privire la periodicitatea vieţii vegetale.

14 Către secolul al X-lea d.Hr. adepţii Âjîkiva, şi toată India, de altfel, au aderat la bhakti şi au sfârşit prin a se identifica cu o sectă visnuită, Pancaratra; cf. A.L. Basham, History and Doctrines ofÂjîvikas, pp. 280 sq.

Capitolul XIX

MESAJUL LUI BUDDHA:
DE LA TEROAREA ETERNEI REÎNTOARCERI LA BEATITUDINEA ABSOLUTULUI

155. Omul rănit de o săgeată otrăvită...

Buddha n-a acceptat niciodată să dea învăţăturii sale structura unui sistem. Nu numai că a refuzat să ţină discursuri filosofice, dar nu s-a pronunţat nici asupra unor puncte esenţiale ale doctrinei, de pildă asupra regimului de sfinţenie al celui intrat în Nirvana. Această tăcere a sa a născut, destul de devreme, interpretări, divergenţe şi a suscitat ulterior apariţia diferitelor şcoli şi secte. Transmisiunea orală a învăţăturii Preafericitului şi redactarea Canonului ridică numeroase probleme şi ar fi zadarnic să nădăjduim că va veni o zi când ele vor putea fi rezolvate în chip satisfăcător. Dar, dacă pare imposibil de reconstituit, în integritatea sa, „mesajul autentic" al lui Buddha, ar fi excesiv să conchidem că încă în cele mai vechi texte doctrina sa se prezintă modificată radical.

De la început, comunitatea buddhistă (samgha) a fost organizată după reguli monastice (vinaya), care i-au asigurat

unitatea. Cât priveşte doctrina, călugării împărtăşeau anumite idei fundamentale privind transmigrarea şi retribuția faptelor, tehnicile de meditație care duc la Nirvana şi „condiția de Buddha" (ceea ce s-a numit buddhologie). în plus, încă din vremea Preafericitului exista o masă de laici simpatizanți care, deşi acceptau învățătura, nu renunțau la lume. Datorită credinței lor în Buddha, a generozității lor pentru Comunitate, laicii dobândeau „merite" care le asigura o postexistență într-unul din multele Paradisuri, urmată de o reîncarnare superioară. Acest tip de devoțiune caracterizează „buddhismul popular". El are, prin mitologiile, ritualurile şi operele literare pe care le-a suscitat, o mare importanță în istoria religioasă a Asiei.
în esență, se poate spune că Buddha se opunea atât speculațiilor cosmologice şi filosofice ale brahmanilor şi sramanilor, cât şi diferitelor metode ale unei Sămkhya sau Yoga preclasice. Cât priveşte cosmologia şi antropogonia, pe care el refuză să le discute, este evident că pentru Buddha lumea n-a fost creată nici de către un zeu, nici de un demiurg, nici de către Spiritul rău (cum consideră gnosticii şi maniheenii; cf. § 229 sq.), ci continua să existe, adică este creată continuu, prin actele, bune sau rele, ale oamenilor.
în ce priveşte Sămkhya şi Yoga, Buddha împrumută şi dezvoltă analiza maeştrilor Sămkhya şi tehnicile contemplative ale yoginilor, respingând însă presupozițiile lor teoretice, în primul rând ideea de Sine (purusa). Refuzul sau de a se lăsa antrenat în speculații de tot felul este categoric. El este admirabil ilustrat în celebrul dialog cu Mălunkyaputta. Acest călugăr se plângea de faptul că Preafericitul a lăsat fără răspuns probleme numeroase, cum ar fi: este Universul etern sau neetern? finit sau infinit? sufletul este de aceeaşi natură cu corpul sau e deosebit? există Tathăgata după moarte sau nu? etc. Mălunkyaputta îi cere maestrului să-şi precizeze gândirea, sau, dacă nu poate, să recunoască ca nu ştie să răspundă. Buddha îi istoriseşte atunci povestea cu omul rănit de o săgeată otrăvită. Prietenii şi părinții aduc un doctor, dar omul strigă: „Nu voi lăsa să mi se smulgă din trup această săgeată înainte de a şti cine m-a lovit, daca e un kşatriya sau un brahman [... J, care este familia sa, dacă e înalt, scund, sau de statură

potrivită, din ce oraş sau din ce sat se trage; nu voi lăsa să mi se scoată această săgeată înainte de a şti cu ce fel de arc s-a tras asupra mea [...], ce coardă avea arcul [...], ce fel de pană s-a întrebuințat pentru facerea săgeții, [...] cum era făcut vârful săgeții". Un astfel de om ar muri înainte de a cunoaşte toate aceste lucruri, a continuat Preafericitul, tot astfel e şi soarta celui care ar refuza să urmeze calea sfințeniei înainte de a fi rezolvat cutare ori cutare chestiune filosofică. De ce refuza Buddha să discute aceste probleme? „Pentru că acest lucru nu este util, nu e legat de viața sfântă şi spirituală, nu contribuie la dezgustul pentru lume, la detaşare, la încetarea dorinței, la pace, la pătrunderea profundă, la iluminare, la Nirvana!" Şi Buddha îi reaminteşte lui Mălunkyaputta ca el n-a predicat decât un singur lucru, şi anume: cele patru adevăruri nobile (Majjhimanikăya, I, 426).

156. Cele patru „Adevăruri Nobile" şi „Calea de Mijloc"

Cele patru „Adevăruri Nobile" conțin miezul învățăturii sale. El le-a predicat în prima sa cuvântare de la Benares, la scurt timp după Trezire, în fața celor cinci vechi însoțitori ai săi (§ 149). Primul adevăr priveşte suferința sau durerea (păli: dukkha). Pentru Buddha, ca şi pentru majoritatea gânditorilor şi religioşilor indieni de după Upanişade, totul este suferință, într-adevăr, „naşterea este durere, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință. A fi unit cu ceea ce nu-ți place înseamnă suferință. A fi despărțit de ceea ce-ți place [...], a nu poseda ceea ce doreşti înseamnă suferință. Pe scurt, orice atingere cu (oricare din) cele cinci skandha implică suferință" (Majjhima, I, 141). Precizăm că termenul dukkha, de obicei tradus prin „durere" sau „suferință", are un sens mult mai larg. Diferitele forme de fericire sau chiar anumite stări spirituale obținute prin meditație sunt descrise ca fiind dukkha. După ce făcuse elogiul beatitudinii spirituale a unor asemenea stări yogice, Buddha adaugă că ele sunt „impermanente, dukkha, şi supuse schimbării" (Majjhima, 1,90). Ele sunt dukkha tocmai pentru că sunt impermanente1. După cum vom vedea, Buddha reduce „eul" la o combinație de cinci agregate (skandha) de forțe fizice şi psihice. Şi el precizează că dukkha înseamnă, în cele din urmă, toate cele cinci agregate2.
Al doilea adevăr nobil identifică originea suferinței (dukkha) în dorința, pofta sau „setea" (îanhă) care determină reîncarnările. Această „sete" caută mereu noi satisfacții; se pot distinge: dorința de satisfacere a plăcerilor simțurilor, dorința de perpetuare şi dorința de extincție (sau autoanihilare). Să remarcăm că dorința de autoanihilare este condamnată la fel ca alte manifestări ale „setei", într-adevăr, fiind ea însăşi o „poftă", dorința de extincție, care poate mâna spre sinucidere, nu constituie o soluție, deoarece nu opreşte circuitul etern al transmigrărilor.
Al treilea adevăr nobil proclamă că eliberarea de durere (dukkha) constă în abolirea poftelor (tanhă). Ea echivalează cu Nirvana, într-adevăr, unul din numele Nirvănei este „Stingerea setei"" (tatihâkkhaya). în fine, al patrulea adevăr revelează căile care duc la încetarea suferinței.
Formulând cele patru Adevăruri, Buddha aplică o metodă a medicinei indiene, care întâi defineşte boala, apoi îi descoperă cauza, pe urmă decide suprimarea acestei cauze şi în cele
1 Scolastica buddhistă a distins trei feluri de dukkha: dukkha, suferința obişnuită, dukkha, suferința având drept cauză schimbarea şi dukkha ca stare condiționată (Visuddhimagga, p. 499; cf. W. Rahula, L'enseignement du

Bouddha, p. 40). Dar deoarece totul este „condiţionat"", totul este dukkha.
2 Cf. textele citate de W. Rahula, p. 41.

două extreme: căutarea fericirii procurate prin plăcerea simţurilor şi calea contrară, căutarea beatitudinii spirituale printr-un ascetism exagerat. „Calea de Mijloc" se mai cheamă „Calea cu opt braţe", pentru că ea constă din: 1) punct de vedere sau opinie corectă (sau adevărată), 2) gândire corectă, 3) vorbire corectă, 4) activitate corectă, 5) mijloace de existenţă corecte, 6) efort corect, 7) atenţie corectă, 8) concentrare corectă.
Buddha revine neobosit asupra celor opt reguli ale „Căii", explicându-Ie în diverse chipuri, căci se adresa unor medii diferite. Aceste opt reguli erau uneori clasate după obiectivul lor. Aşa, de exemplu, un text din Majjhimanikăya (I, 301) defineşte învăţătura buddhistă drept: 1) conduită etică (sila), 2) disciplină mentală (samădhi), 3) înţelepciune (pannâ, ser. prajna). Conduita etică întemeiată pe dragostea universală şi compasiunea pentru toate fiinţele constă, de fapt, din practicarea celor trei reguli (2-4) ale „Căii cu opt braţe", anume vorbirea dreaptă sau justă, activitatea corectă, trăirea corectă. Nenumărate texte explică ce se înţelege prin aceste formule3. Disciplina mentală (samădhi) constă din practicarea ultimelor trei reguli ale „Căii cu opt braţe" (6-8): efortul, atenţia şi concentrarea corectă. E vorba de exerciţii ascetice de tip Yoga, asupra cărora vom insista mai departe, căci ele constituie esenţialul mesajului buddhic în ce priveşte înţelepciunea (prajna), ea rezultă din respectarea primelor două reguli: punct de vedere sau opinie corectă, gândire corectă.
157. Impermanenţa lucrurilor şi doctrina anatta
Meditând la primele două adevăruri nobile — suferinţa şi originea suferinţei —, ascetul descoperă impermanenţa, deci nonsubstanţialitatea (păli: anatta) lucrurilor, şi totodată nonsubstanţialitatea propriei sale fiinţe. El se vede nu numai rătăcit printre lucruri (aşa cum se vede vedantinul, orficul ori gnosticul), ci şi împărtăşind modul lor de a exista. Căci totalitatea cosmică şi activitatea psihomentală constituie unul şi acelaşi Univers. Făcând o analiză necruţătoare, Buddha a arătat că tot ce există în lume se lasă clasat în cinci categorii, „ansambluri" sau „agregate" (skandha): 1) ansamblul „aparenţelor" sau al sensibilului (care cuprinde totalitatea lucrurilor materiale, a organelor simţurilor şi a obiectelor lor); 2) senzaţiile (provocate de contactul cu cele cinci organe ale simţurilor); 3) percepţiile şi noţiunile care rezultă din aceasta (adică fenomenele cognitive); 4) construcţiile psihice (samskăra), cuprinzând activitatea psihică conştientă şi inconştientă; 5) gândurile (vijnăna), adică cunoştinţele produse de facultăţile senzoriale, şi mai ales de către spiritul (manas) care îşi arc sediul în inimă şi organizează experienţele senzoriale. Numai Nirvana nu este condiţionată, nu este „construită" şi, prin urmare, nu se lasă clasată printre „agregate".
Aceste „agregate" sau „ansambluri" descriu, la modul sumar, lumea lucrurilor şi condiţia umană. O altă formulă celebră recapitulează şi ilustrează în chip şi mai dinamic înlănţuirea cauzelor şi efectelor care prezidează ciclul vieţilor şi renaşterilor. Această formulă, cunoscută sub numele de „coproducere condiţionată" (pratltyasamutpăda, păli: paţiccasamuppăda), comportă doisprezece factori („braţe"), dintre care primul este ignoranţa. Ignoranţa e cea care produce voliţiunile; la rândul lor, acestea produc „construcţiile psihice" (samskăra), care condiţionează fenomenele psihice şi mentale, şi aşa mai departe — până la dorinţă, mai concret la dorinţa sexuală, care naşte o nouă existenţă şi în cele din urmă duce la bătrâneţe şi la moarte.
3 De exemplu, vorbirea dreaptă înseamnă abţinerea de la minciună, de la defăimare şi calomnie, de la orice cuvânt brutal, injurios sau răuvoitor, pe scurt de la pălăvrăgeală. Regula activităţii corecte interzice buddhistului să ucidă, să fure, să aibă raporturi sexuale ilegitime etc. Trăirea corectă exclude profesiunile dăunătoare altora.

In esenţă, ignoranţa, dorinţa şi existenţa sunt interdependente şi ele explică lanţul neîntrerupt al naşterilor, morţilor şi transmigrărilor.
Această metoda de analiză şi de clasificare nu este o descoperire a lui Buddha. Analizele Yoga şi Sămkhya preclasice, precum şi speculaţiile anterioare din Brahmane şi Upanisade, disociaseră şi clasaseră totalitatea cosmică şi activitatea psihomentală într-un anumit număr de elemente sau categorii, în plus, încă din epoca postvedică, dorinţa şi ignoranţa erau denunţate drept cauzele prime ale suferinţei şi transmigraţiei. Dar Upanisadele, ca şi Sămkhya şi Yoga, recunosc, în plus, existenţa unui principiu spiritual autonom, ăttnan sau purusa. Or, Buddha pare să fi negat, sau cel puţin trecut sub tăcere, existenţa unui atare principiu.
într-adevăr, numeroase texte considerate ca reflectând învăţătura originară a Maestrului contestă realitatea persoanei umane (pudgala), a principiului vital (jlva) sau a lui ătrnan. într-unul din discursurile sale maestrul declară drept „total absurdă" doctrina care afirmă: „acest univers este acest ătrnan; după moarte voi fi acela care este permanent, care rămâne, care durează, care nu se schimbă, şi voi exista ca atare în vecii vecilor"4. Se poate înţelege intenţia şi funcţia ascetică a acestei negaţii: meditând la irealitatea persoanei e distrus egoismul în înseşi rădăcinile sale.
Pe de altă parte, negarea unui „Sine"", supus transmigrărilor, dar susceptibil de a se elibera şi de a atinge Nirvana,

ridica probleme. De aceea, în mai multe ocazii, Buddha a refuzat să răspundă la întrebările privind existența sau nonexistența lui ăîman. Astfel, el a tăcut când un credincios rătăcitor, Vacchagotta i-a pus întrebări în legătură cu aceste probleme. Dar, mai târziu, el i-a explicat lui Ananda sensul tăcerii sale: Dacă ar fi răspuns ca există un „Sine", ar fi mințit; în plus, Vacchagotta 1-ar fi catalogat pe Preafericit printre partizanii „teoriei eternaliste" (adică ar fi făcut din el un „filosof ca atâția alți). Dacă ar fi negat existența „Sinelui"", Vacchagotta 1-ar fi socotit drept partizanul „teoriei nihiliste" şi, pe deasupra, Buddha i-ar fi agravat acestuia confuzia: „căci el ar fi gândit: înainte aveam într-adevăr un ătman, dar acum nu-1 mai am" (Samyutta Nikăya, IV, 400). Comentând acest celebru episod, Vasubandhu (secolul al V-lea d. Hr.) conchide: „A crede în existența «Sinelui» înseamnă a cădea în erezia permanenței; a nega, «Şinele» înseamnă a cădea în erezia aneantizării prin moarte"5.

Negând realitatea „Sinelui" (nairătmya), se ajunge la acest paradox: o doctrină care exaltă importanța faptei şi a „fructului" ei, răsplata faptei, neagă agentul „cel ce consumă fructul". Sau, cum spune, cu alte cuvinte, un învățat dintr-o epocă ulterioară, Buddhaghoşa: „Numai suferința există, dar cel ce suferă lipseşte. Actele există, dar nu aflăm actorul" (Visuddhimagga, p. 513). Totuşi, unele texte sunt mai nuanțate: „Cel care consumă fructul faptei dintr-o existență anumită nu este cel care a săvârşit fapta într-o existență anterioară, dar el nu este nici altul"6.

Atari ezitări şi ambiguități reflectă încurcătura provocată de refuzul lui Buddha de a tranşa anumite chestiuni controversate. Dacă Maestrul nega existența unui Sine ireductibil şi indestructibil, e pentru că el ştia că credința în ătman antrenează interminabile dispute metafizice şi încurajează orgoliul intelectual; în cele din urmă, ea împiedică Trezirea. Cum nu înceta să reamintească această Trezire, el propovăduia încetarea suferinței şi mijloacele de a o realiza. Nenumăratele controverse împrejurul „Sinelui" şi a „naturii stării de Nirvana" îşi aflau soluție în experiența Trezirii: ele erau insolubile prin gândire $i la nivelul verbalizării,

Totuşi, Buddha pare să fi acceptat o anume unitate şi continuitate a „persoanei" (pudgala). în predica despre povară şi purtătorul sarcinii, el afirmă: „Povara sunt cele cinci skandha,

4 Majjhunanikâya, I, 138.

5 Citat de L. de la Vallee Poussin, Nirvana, p, 108.

6 Citat de Vallee Poussin, Nirvana, p. 46.

materia, senzațiile, ideile, volițiunile, cunoaşterea; purtătorul poverii tstepuclgala, de exemplu, acest credincios venerabil, din familia cutare, numit cutare etc." (Sainyutta, III, 22). Dar el a refuzat să ia cuiva partea în controversa dintre „partizanii persoanei" (pudgalavădin) şi „partizanii agregărilor" (skandhavădin): el a păstrat o poziție „de mijloc"7. Totuşi, credința în continuitatea persoanei se menține, şi nu numai în mediile populare. Textele Jăîaka povestesc existențele anterioare ale lui Buddha, ale familiei sale şi ale tovarăşilor lui, şi identitatea personalităților lor e întotdeauna recunoscută. Cum am putea înțelege cuvintele pe care le rosteşte Siddhârtha, abia născut: „aceasta e ultima mea naştere" (§ 147), dacă se neagă continuitatea „persoanei adevărate" (chiar dacă buddhismul ezită să o numească „Şinele" sau pudgala)?

158. Calea care duce către Nirvana

Ultimele două Adevăruri trebuie meditate împreună. Se afirmă la început că întreruperea suferinței se obține prin încetarea totală a setei (tanha), i.e. „faptul de a se îndepărta (de această sete), de a renunța la ea, de a o respinge, de a se elibera, de a nu se lega de ea" (Majjhima, I, 141). Se precizează apoi că acele cărări care duc la oprirea suferinței sunt cele enunțate în „Calea cu opt brațe"". Ultimele două Adevăruri o afirmă explicit: 1) că Nirvana există, dar 2) că ea nu se poate dobândi decât prin tehnici speciale de concentrare şi de meditație. Implicit, acest lucru vrea să spună că orice discuție privind natura Nirvânei şi modalitatea de existență a celui intrat în ea nu are nici un sens pentru cel care n-a atins cel puțin pragul acestei stări indicibile.

Buddha nu dă deloc o „definiție" a Nirvănei, dar revine neîncetat asupra unora din „atributele" sale. El afirmă că oamenii numiți arhat (sfinții eliberați) „au atins fericirea de neclintit"" (Udăna, VIII, 10), că Nirvana „este beatitudine" (Anguttara, IV, 414), că el, Preafericitul, „1-a atins pe Cel Nemuritor", şi că şi călugării îl pot atinge: „Vi-l veți însuşi încă din aceasta viață, veți trăi bucurându-vă de Cel Nemuritor" (Majjhima, I, 172). Arhaîul, „chiar din această viață, întărit, nirvanizat (nibutta), simțind fericirea în sine, îşi petrece vremea cu Brahman"8.

Buddha afirmă aşadar că Nirvana este „vizibilă aici", „manifestă", „actuală" sau „din lumea aceasta". Dar el insistă asupra faptului că el, singurul dintre yogini, „vede" şi posedă Nirvana. (Trebuie să înțelegem: el şi aceia care îi urmează calea, „metoda".) „Viziunea", numită în canon „ochiul sfinților" (ariya cakkhu), permite „contactul" cu necondiționatul, „nonconstru-itui"", cu Nirvana9. Or, această „viziune" „transcendentală" se obține prin anumite tehnici contemplative, practicate încă din timpurile vedice şi care au paralelisme în Iranul antic.

7 De ahfcl,pudgalavădin-ii înşişi se apropiau de adversarii lor, propunând o definiție paradoxală a persoanei: „Este fals ca pudgala să fie identic cu skandha; este fals ca el să difere de xkandha". Pe de altă parte, „partizanii agregărilor" au sfârşit prin a transforma „personalitatea" într-o „serie" (sa/ntăna) de cauze şi efecte, a căror unitate,

deşi mobilă, nu este discontinuă, ceea ce o face să semene cu „sufletul". Aceste două interpretări vor fi elaborate de şcolile următoare, dar în istoria si gândirea buddhistă viitorul aparţine partizanilor sufletului-serie. Este adevărat totuşi că singurele şcoli de la care ne-au parvenit scrierile şi pe care le cunoaştem mai bine profesează nairălmya, cf. Vallee Poussin, Nirvana, pp. 66 sq.

8 Anguîtara, II, 206; Majjhima, 1,341 etc. Texte citate de Vallee Poussin, pp. 72-73, care reamintesc de Bhagavad-Gîtâ, V, 24: „Numai cel care află fericirea, bucuria, lumina lăuntrică, yoginul identificat cu Brahman, atinge Nirvana care este Brahman". Un alt text buddhist ni-1 descrie astfel pe sfântul eliberat: „Despre călugărul acesta îţi pot spune că nu o va lua nici Ia răsărit, nici Ia miazăzi, nici la apus j... J; încă din viaţa aceasta, el e dezlegat, intrat în Nirvana, răcorit, identificat cu Brahman (brahmlbhuta)"', cilat de Vallee Poussin, p. 73, n. 1.

9 Trebuie totuşi făcută o deosebire între Nirvana „vizibilă", adică accesibilă în timpul vieţii, şi purinibbâna, care se realizează la moarte.

Pe scurt, oricare ar fi „natura" Nirvănei, este sigur că ea nu poate fi abordată decât prin metoda propovăduită de Buddha. Structura yogină a acestei metode este evidentă: ea comportă într-adevăr o serie de meditaţii şi concentrări care erau cunoscute de secole. Dar este vorba despre o Yoga dezvoltată şi reinterpretată de către geniul religios al Preafericitului. La început, călugărul se antrenează să reflecteze mereu la viaţa sa fiziologică, pentru ca să poată deveni conştient de toate actele sale, înfăptuite până atunci automat şi inconştient. De exemplu, „inspirând îndelung, el înţelege adânc această inspiraţie lungă; expirând scurt, el înţelege etc.' El se antrenează să fie conştient de toate expiraţiile sale [...], de toate inspiraţiile sale; el se antrenează să-şi prelungească şi rărească expiraţiile [...] şi inspiraţiile" (Dlgha II 291 sq) Tot astfel, călugărul se străduieşte să înţeleagă pe deplin ce face atunci când merge, sau îşi ridică braţul, sau mănâncă, sau vorbeşte, sau tace. Această luciditate neîntreruptă îi confirmă lui friabilitatea lumii fenomenale şi irealitatea „sufletului"10; ea contribuie mai ales la „transmutarea" experienţei profane.

Călugărul poate să abordeze acum tehnicile propriu-zise cu o anumită încredere. Tradiţia buddhistă le clasează în trei categorii: „meditările"" (jhăna, ser. dhyăna), „reculegerile" (samăpatti) şi „concentrările"Jromád/»V. Le vom descrie la început pe scurt, încercând apoi să le interpretăm rezultatele, în prima meditare (jhăna), călugărul, detaşându-se de dorinţă simte „bucurie şi fericire", însoţite de activitate intelectuală (judecată şi reflexie), în al doilea jhăna, el obţine liniştirea acestei activităţi intelectuale; prin urmare, el cunoaşte seninătatea interioară, unificarea gândirii şi „bucuria şi fericirea" născute din această concentrare, în al treilea jhăna, el se detaşează de bucurie şi rămâne indiferent, dar pe deplin conştient şi experimentează în corpul său beatitudinea, în fine, în al patrulea stadiu, renunţând la bucurie şi la durere, el dobândeşte o stare de puritate absolută, de indiferenţă şi de gândire trează11.

^ Cele patru samăpatti („reculegeri" sau „dobândiri") urmăresc procesul de „purificare" al gândirii. Golită de conţinuturile sale, gândirea se concentrează succesiv asupra infinităţii spaţiului, asupra infinităţii conştiinţei, asupra „nihilităţii" şi, în al patrulea samăpatti, ea atinge o stare care „nu este nici conştiinţă, nici nonconştiinţă". Dar bhikkhu trebuie să meargă şi mai departe în această acţiune de purgare spirituală, realizând oprirea oricărei percepţii şi a oricărei idei (nirodhasamăpatti). Fiziologic, ascetul pare a fi într-o stare cataleptică, şi se spune că el „atinge Nirvana cu trupul său", într-adevăr, un autor târziu declara că „acel bhikkhu care a ştiut să dobândească aceasta nu mai are nimic de făcut"12, în ce priveşte „concentrările" (samădhi), ele sunt exerciţii yogice de durată mai scurtă decât jhăna şi samăpatti şi slujesc doar ca antrenament psihomental. Gândirea se fixează pe anumite obiecte sau noţiuni pentru a obţine unificarea conştiinţei şi suprimarea activităţilor raţionale. Se cunosc feluri deosebite de samădhi, fiecare urmărind un ţel precis.

^ Practicând şi stăpânind aceste exerciţii yogice, precum şi altele, asupra cărora nu vom putea zăbovi13, bhikkhu înaintează pe „calea eliberării". Se deosebesc patru stadii: 1) „Intrarea în şuvoi" este etapa atinsă de ascetul scăpat de erori şi îndoieli, şi care nu va renaşte decât de

10 într-adevăr, comentariul Sumangala Vilăsiifl trage din meditaţia asupra gesturilor corporale concluzia următoare- „ti spun ca exista m ei o entitate vie care merge, o entitate vie care se odihneşte; dar există acolo într-adevăr o entitate v.e care merge sau care se odihneşte? Nu există aşa ceva." în ce priveşte expiraţiile şi inspiraţiile, bhikkhu descoperă că ele „se întemeiază pe materie, şi materia este corpul material, şi acestea sunt cele patru elemente etc " Cf M Eliade Le Yoga, p. 173.

!! Dlgha.l, 182sq.,textcitatînLe Yoga.pp. 174-175. Cf., de asemenea, Majjhima, 1,276 etc. Oricare ar fi progresele ulterioare ale unui bikkhu, stăpânirea celor patru jhăna îi face parte de o renaştere în sânul zeilor, care sunt cufundaţi perpetuu in aceste meditaţii.

12 Santideva (secolul VII d.Hr.), citat în Le Yoga, p. 171.
13 Reamintim cele opt „izbânzi" (vimokşa) şi cele opt „etape de stăpânire" (abhibhăyatana).

şapte ori pe pământ; 2) „O singură întoarcere"", stadiul celui care şi-a diminuat patima, ura şi prostia, şi care nu va mai avea decât o singură naştere; 3) „Fără întoarcere", când monahul şi-a învins definitiv erorile, îndoielile şi dorinţele; el va renaşte în corpul unui zeu şi apoi va dobândi eliberarea; 4) „Cel ce a meritat" (arhat), curăţit de toate impurităţile şi pasiunile, înzestrat cu cunoaşteri supranaturale şi puteri miraculoase (siddhi), va ajunge în Nirvana la sfârşitul vieţii.

159. Tehnici de meditare şi iluminarea lor prin „înţelepciune"

Ar fi naiv să se creadă că s-ar putea „înţelege"" aceste exerciţii yogice, chiar înmulţind citatele din textele originale şi comentându-le. Numai practica, sub controlul unui maestru, e în stare să le dezvăluie structura şi funcţia. Acest lucru era valabil pentru epoca Upanişadelor şi continuă să fie şi pentru vremea noastră.

Să reţinem totuşi câteva puncte esenţiale.

1) Mai întâi, aceste exerciţii yogice sunt călăuzite de „înţelepciune"" (prajnă), adică de o perfectă înţelegere a stărilor psihice şi parapsihice experimentate de bhikkhu. Efortul de „a deveni conştient" de activităţile fiziologice cele mai obişnuite (respiraţie, mers, mişcările braţelor etc.) se prelungeşte în exerciţiile care dezvăluie yoginului „stări" inaccesibile pentru o conştiinţă profană.

2) Devenite „inteligibile", experienţele yogine sfârşesc prin a transmuta conştiinţa normală. Pe de o parte, călugărul este eliberat de erorile legate de structura însăşi a unei conştiinţe noniluminate (de exemplu, credinţa în realitatea „persoanei" sau în unitatea materiei etc.); pe de altă parte, datorită experienţelor sale supranormale, el atinge un nivel de înţelegere dincolo de orice sistem noţional, şi o atare înţelegere se refuză verbalizării.

3) Progresând în practica sa, buddhistul află noi confirmări ale doctrinei, în special evidenţa unui „Absolut", a unui „nonconstruit" care transcende toate modalităţile accesibile unei conştiinţe noniluminate, realitatea evidentă a unui „Nemuritor" (sau Nirvana), despre care nu se poate spune nimic decât că există. Un învăţat dintr-o epocă mai târzie rezumă foarte pertinent originea experimentală (i.e. yogică) a credinţei în realitatea stării de Nirvana. „Zadarnic se susţine că Nirvana nu există pentru că nu poate fi obiect de cunoaştere. Fără îndoială, starea de Nirvana nu poate fi cunoscută direct, aşa cum sunt cunoscute culoarea, senzaţia etc., ea nu este cunoscută indirect prin activitatea sa, aşa cum sunt cunoscute organele de simţ. Totuşi, natura şi activitatea sa [...J sunt obiect de cunoaştere [...]. Yoginul intrat în meditaţie, ia cunoştinţă de Nirvana, de natura sa, de activitatea sa. Când iese din contemplaţie el strigă: «O, Nirvana, distrugere, calm minunat, poartă de salvare», Orbii nu au dreptul să spună că cei care văd nu percep culorile şi culorile nu există numai pentru că ei nu văd albastrul şi galbenul"14.

Probabil că contribuţia cea mai genială a lui Buddha a fost articularea unei metode de meditaţie în care a reuşit să integreze practicile ascetice şi tehnicile yogice unor procedee specifice de înţelegere. Acest lucru a fost confirmat şi de faptul că Buddha acorda o valoare egală atât ascezei-meditaţie de tip Yoga, cât şi înţelegerii doctrinei. Dar, după cum era de aşteptat, cele două căi, care corespundeau de altfel celor două tendinţe divergente ale spiritului. n-au fost decât arareori stăpânite de către aceeaşi persoană. Foarte devreme încă, textele canonice au încetat să le mai pună de acord. „Călugării care se dedică meditaţiei yogice (/hainii) îi

14 Samghabhadra, citat de Vallee Poussin, ibid., pp. 73-74. Cf. Visuddhimagga: „Nu se poate afirma că un lucru nu există doar pentru că cei nătângi nu-1 văd".

blamează pe aceia care se dedică doctrinei (dhamma-yoginii), şi viceversa. Ei trebuie, dimpotrivă, să se preţuiască unii pe alţii. Rari sunt, într-adevăr, oamenii care îşi petrec timpul atingând cu trupul lor (adică: «realizând, trăind, experimentând») elementul nemuritor (adică Nirvana). Rari, de asemenea, aceia care văd realitatea profundă, pătrunzând-o prin prajnă (prin înţelegere)."15

Toate adevărurile revelate de către Buddha trebuiau realizate „la modul yogic", adică meditate şi „experimentate". De aceea, Ananda, discipolul favorit al Maestrului, deşi fără egal în cunoaşterea doctrinei, fusese exclus din Conciliu (§ 185): căci el nu era un arhat, adică nu avea o „experienţă yogică" desăvârşită. Un text celebru din Samyutta (II, 115) îi pune faţă în faţă pe Musîla şi Nărada, fiecare dintre ei reprezentând o anumită treaptă de desăvârşire buddhistă. Amândoi posedau aceeaşi ştiinţă, dar Nărada nu se consideră deloc arhat, deoarece nu realizase experimental „contactul cu Nirvana"16. Această dihotomie a continuat, accentuându-se, de-a lungul întregii istorii a buddhisrnului. Unii erudiţi buddhişti au afirmat chiar că „înţelepciunea" (prajnă) este capabilă să asigure ea singură dobândirea stării Nirvana, fără a mai fi nevoie de ajutorul experienţelor yogice. Ghicim în această apologie a „Sfântului uscat", a eliberatului prin prajnă, o tendinţă „antimistică", i.e. rezistenţa „metafizicienilor" faţă de excesele yogine.

Adăugăm că drumul spre Nirvana — ca şi, în Yoga clasică, drumul spre samâdhi — duce la dobândirea de puteri miraculoase (siddhi, păli: iddhi). Or, acest lucru îi punea în faţă lui Buddha (ca şi iui Patanjali, mai târziu) o nouă problemă. Căci, pe de o parte, „puterile sunt câştigate, inevitabil, în cursul practicii şi constituie, prin aceasta, indicaţii precise cu privire la progresul spiritual al ascetului: este o dovadă că acesta e pe punctul de a se „decondiţiona", o dovadă că a suspendat legile naturii în agrenajul cărora era prins şi strivit. Dar, pe de altă parte, „puterile" sunt periculoase în dublu sens, pentru că ele îl ispitesc pe bhikkhu cu o vană „stăpânire magică a lumii" şi, în plus, riscă să creeze confuzie în rândul profanilor.
„Puterile miraculoase" fac parte din cele cinci clase de Ştiinţe Superioare (abhijnă anume: 1) siddhi, 2) ochiul divin, 3) auzul divin, 4) cunoaşterea gândirii altuia şi 5) amintirea existenţelor anterioare). Nici una din aceste cinci abhijnă nu se deosebeşte de „puterile" susceptibile de a fi dobândite şi de către călugării nebuddhişti. în Dlghanikăya (î, 78 sq.), Buddha afirmă că bhikkhu în meditaţie este în stare să se multiplice, să se facă nevăzut, să străbată prin pământ, să meargă pe apă, să zboare în cer, sau să audă sunete celeşti, să cunoască gândurile altuia, să-şi reamintească vieţile anterioare. Dar el nu uită să adauge că posesiunea acestor „puteri" riscă să-1 deturneze pe călugăr de la adevăratul său ţel, Nirvana, în plus, etalarea unor atari „puteri" nu ajuta la propagarea salvării; alţi yogini şi extatici puteau să facă aceleaşi miracole; în plus, profanii puteau să creadă că era vorba pur şi simplu de magie. De aceea, Buddha interzicea sever etalarea unor atari „puteri miraculoase" în faţa profanilor.
160. Paradoxul Incondiţionatului
Dacă se ţine seamă de transmutarea conştiinţei profane, dobândită de către bhikkhu, şi de extravagantele experienţe yogice şi parapsihologice pe care le săvârşeşte, înţelegem perplexitatea, ezitările, ba chiar contradicţiile textelor canonice în ceea ce priveşte „natura" stării de Nirvana şi „starea" celui eliberat. S-a discutat pe larg pentru a se şti dacă modul de a fi al
15 Anguttara, III, 355, citat din Le Yoga, p. 178.
lf) Cf. Le Yoga, p. 180. Vezi alte texte citate în Vallee Poussin, „Musîla el Nărada"", pp. 191 sq.

celui „nirvanat" echivalează cu o extincţie totală sau cu o postexistenţă beatifică indicibilă. Buddha a comparat dobândirea stării Nirvana cu stingerea unei flăcări. Dar, s-a remarcat că pentru gândirea indiană stingerea focului nu înseamnă aneantizarea lui, ci regresiunea la o stare virtuală17. Pe de altă parte, dacă Nirvana este Incondiţionatul prin excelenţă, Absolutul, el transcende nu numai structurile cosmice, ci şi categoriile cunoaşterii, în acest caz, se poate afirma că „nirvanatul" nu mai există (dacă se înţelege existenţa ca un mod de a fi în lume), dar se poate şi afirma că el „există" în Nirvana, în Incondiţionat, deci într-o modalitate de existenţă imposibil de imaginat.
Buddha a lăsat, pe bună dreptate, această problemă deschisă. Căci numai cei care s-au angajat pe „Cale" şi au realizat cel puţin anumite experienţe yogice, „iluminându-le" cum se cuvine prin prajnă, îşi dau seama că, o dată cu transmutarea conştiinţei, construcţiile verbale şi structurile gândirii sunt abolite. Se irumpe atunci într-un plan paradoxal, şi aparent contradictoriu, în care existentul coincide cu nonexistentul; se poate prin urmare afirma că „Şinele"" există şi totodată nu există, că eliberarea este stingere şi în acelaşi timp beatitudine. într-un anume sens, şi în pofida deosebirilor dintre Sămkhya-Yoga şi buddhism, cel „nirvanat" poate fi comparat cujivanmukta, „eliberatul în viaţă" (§ 146).
E important totuşi de subliniat că echivalenţa dintre starea Nirvana şi transcenderea absolută a Cosmosului, adică aneantizarea lui, este ilustrată, de asemenea, de numeroase imagini şi simboluri. Am amintit deja simbolismul cosmologic şi temporal al „celor Şapte Paşi ai lui Buddha" (§ 147). Trebuie adăugată parabola „oului spart", folosită de către Buddha pentru a proclama că el a spart roata existenţelor (samsăra), altfel spus că a transcendat atât Cosmosul, cât şi timpul circular. Nu mai puţin spectaculoase sunt imaginile „demolării casei" de către Buddha şi a „acoperişului spart" de arhaţi, imagini care traduc aneantizarea întregului univers condiţionat18. Reamintindu-ne importanţa omologiei „Cosmos-casă-corp omenesc" pentru gândirea indiană (şi, în general, pentru gândirea tradiţională, arhaică), putem aprecia noutatea revoluţionară a obiectivului propus de către Buddha. Idealului arhaic de „instalare într-un locaş statornic" (adică de asumare a unei situaţii existenţiale într-un Cosmos perfect), Buddha îi opune idealul elitei spirituale căreia îi era contemporan: aneantizarea lumii şi transcenderea oricărei „situaţii" condiţionate.
Totuşi, Buddha nu pretinde câtuşi de puţin că propovăduieşte o doctrină „originală". El repetă de nenumărate ori că urmează „calea veche", doctrina atemporală (akaliko) împărtăşită de către „sfinţii" şi „desăvârşit treziţii" vremilor trecute19. Era un alt mod de a sublinia adevărul „etern" şi universalitatea mesajului său.
17 A. B. Keith a relevat existenţa aceleiaşi imagini în Upanisade, iar Senart în Epopee: cf. Vallee Poussin, Nirvana, p. 146.
18 Ve/i textele citate în Images el symbolex, pp. 100 sq. şi în „Briser le toit de la maison", passim.
19 „Am văzut calea antică, străvechea cale întemeiată de către toţi desăvârşit treziţii unei epoci. Iată cărarea pe care

pretind că am urmat-o" (Samyutia-nikăya, II, 106). într-adevăr, „aceia care, în vremurile trecute, au fost sfinții, desăvârșit treziți, toate acele ființe sublime și-au călăuzit cum se cuvine discipolii lor către un asemenea țel, tot astfel cum, astăzi, sunt călăuziți discipolii, cum se cuvine, de către mine însumi; si aceia care, în vremurile viitoare, vor fi sfinții, desăvârșit treziți, toate acele ființe sublime nu vor pregeta să-și călăuzească, așa cum se cuvine, discipolii, tot așa cum, azi, sunt călăuziți cum se cuvine discipolii mei de către mine însumi" (Majj., II, 3-4; cf. II, 112; III, 134).

Capitolul XX

RELIGIA ROMANĂ: DE LA ORIGINI PÂNĂ LA PROCESUL BACCHANALIILOR (-186)

161. Romulus şi victima sacrificială

După vechii istorici, întemeierea Romei a avut loc către 754 î.Hr. şi descoperirile arheologice confirmă validitatea acestei tradiții: vatra celebrei Urhs a început a fi locuită din mijlocul secolului al VlII-lea. Mitul întemeierii Romei şi legendele primilor regi sunt deosebit de importante pentru înțelegerea religiei romane, dar această summa mitologică reflectă totodată anumite realități etnografice şi sociale. Evenimentele fabuloase care au prezidat naşterea Romei ne relatează despre 1) un grup de fugari de diverse origini şi 2) unirea a două grupuri etnice distincte; or, etnia latină, din care a ieşit poporul roman, este rezultatul unui amestec dintre populațiile neolitice autohtone şi năvălitorii indo-europeni coborâți din țările transalpine. Această primă sinteză constituie modelul exemplar al națiunii şi al culturii romane, într-adevăr, procesul de asimilare şi de integrare etnică, culturală şi religioasă s-a perpetuat până la sfârşitul Imperiului.

Conform tradiției consemnate de către istorici, Numitor, regele Albei, a fost uzurpat de către fratele său Amulius. Spre a-şi consolida regatul, Amulius i-a masacrat pe fiii lui Numitor şi a obligat-o pe sora lor, Rhea Sylvia, să devină vestală. Dar Sylvia a fost însămânțată de zeul Marte şi a dat naştere la doi băieți, Romulus şi Remus. Abandonați, din porunca lui Amulius, pe malurile Tibrului, gemenii sunt alăptați în chip miraculos de către o lupoaică, sunt găsiți la puțin timp după aceasta de un păstor şi crescuți de soția acestuia. Ajunşi la vârsta bărbăției, Romulus şi Remus s-au făcut recunoscuți de către bunicul lor, şi după zdrobirea uzurpatorului 1-au reurcat pe Numitor pe tron. Totuşi, ei au părăsit Alba şi au hotărât să întemeieze un oraş exact în locul în care îşi petrecuseră copilăria. Pentru a cere sfatul zeilor, Romulus a ales Palatinul, în vreme ce Remus a ales colina Aventinului. Primul care a zărit semnalul augural a fost Remus: un stol de şase vulturi. Dar Romulus a văzut doisprezece şi lui i-a revenit cinstea de a întemeia oraşul. El a trasat cu plugul o brazdă împrejurul Palatinului: pământul aruncat de brăzdar reprezenta zidurile, brazda reprezenta şanțul de lângă ziduri. Romulus a ridicat plugul pe o porțiune a brazdei ca să însemne astfel locul viitoarelor porți ale Romei. Ca să ridiculizeze terminologia extravagantă a fratelui său, Remus a încălcat dintr-un singur salt „zidurile" şi „şanțul". Atunci Romulus s-a năpustit asupra lui şi 1-a ucis strigând: „Aşa va pieri oricine, în viitor, îmi va încălca zidurile!"1

Caracterul mitologic al acestei tradiții este manifest. Regăsim în ea tema expunerii noului născut din legendele lui S argon, Moise, Cyrus şi a altor personaje celebre (cf. §§58, 105). Lupoaica, trimisă de Marte ca să-i alăpteze pe gemeni, prefigurează vocația războinică a romanilor. Abandonarea şi alăptarea sa de către femela unei fiare sălbatice constituie prima încercare inițiatică pe care trebuie să o învingă viitorul erou. Ea este urmată de ucenicia

1 Cf. Titus Livius, I, 3 sq.; Ovidiu, Fasti, II, 381 sq.; Dionysios din Halicarnas, Antiquit. Rom., l, 76 sq.; Plutarh, Romulus, III-XIetc.

adolescentului printre oamenii sărmani şi simpli, care ignoră adevărata sa identitate (de exemplu, Cyrus). Tema „fraților (gemeni) vrăjmaşi", ca şi aceea a suprimării unchiului (sau a bunicului), cunoaşte şi ea o largă răspândire, în ce priveşte ritualul întemeierii unui oraş printr-o brazdă (sulcus primigenius), s-au arătat paralelismele din nenumărate culturi. (Invers, o cetate vrăjmaşă era nimicită ritualic, când i se distrugeau zidurile şi se trăgea o brazdă împrejurul ruinelor2.) La fel ca în atâtea alte tradiții, întemeierea unui oraş reprezintă, în fond, repetiția cosmogonici. Sacrificarea lui Remus oglindeşte sacrificiul cosmogonic primordial de tip Puruşa, Ymir, Pan Ku (cf. § 75). Jertfit în vatra Romei, Remus asigură viitorul fericit al Oraşului, adică naşterea poporului roman şi venirea lui Romulus la domnie3.

Este greu de precizat cronologia şi, mai ales, modificările acestei tradiții mitologice, înainte ca ea să fi fost înregistrată de către primii istorici. Arhaismul ei este de netăgăduit, şi s-au pus în evidență anumite analogii cu cosmogoniile indo-europene4. Mai instructiv pentru ceea ce ne-am propus este să vedem repercusiunea acestei legende în conştiința romanilor. „De acest sacrificiu sângeros, primul oferit divinității Romei, poporul îşi va aminti întotdeauna cu spaimă. La mai mult de şapte sute de ani după întemeiere, Horațiu îl va mai considera încă un fel de păcat originar ale cărui consecințe trebuiau în mod ineluctabil să provoace pierderea cetății, împingându-i pe fiii săi să se masacreze între ei. în fiecare moment critic din istoria sa, Roma se va autointeroga cu spaimă, crezând că simte apăsarea unui blestem. La fel ca şi la naştere, ea nu îşi va fi aflat pace nici cu oamenii, nici cu zeii. Această nelinişte religioasă va apăsa asupra destinului ei"5.

162. „Istoricizarea" miturilor indo-europene
Tradiția relatează popularea Orașului cu păstorii din regiune și apoi cu proscrișii și vagabonzii din Latium. Pentru a avea femei, Romulus s-a folosit de un vicleșug: în timpul unei sărbători care strânsese mult popor din cetățile vecine, tovarășii săi s-au năpustit asupra tinerelor sabine și le-au dus la casele lor. Războiul care a izbucnit între sabini și romani s-a prelungit fără nici un rezultat militar, până în momentul când femeile s-au interpus între rudele lor și răpitori, împăcarea a determinat ca nenumărați sabini să se instaleze în cetate. După ce i-a organizat Romei structura politică, creând senatul și adunarea poporului, Romulus a dispărut în timpul unei furtuni violente și poporul 1-a proclamat zeu.
în pofida fratricidului său, figura lui Romulus a devenit și a rămas exemplară în conștiința romanilor: el a fost întemeietorul și legislatorul, războinicul și preotul, în același timp. Cu privire la succesorii săi, tradițiile converg și se acordă. Primul, sabinul Numa, s-a consacrat organizării instituțiilor religioase; el s-a remarcat mai ales prin venerația sa pentru F ide s Publica, Buna-Credință, zeiță care călăuzește atât raporturile dintre indivizi, cât și relațiile între etnii. Dintre regii care i-au succedat, cel mai faimos a fost al șaselea, Servius Tullius; numele lui se leagă de reorganizarea societății romane, de reformele administrative și de mărirea Orașului.
S-a discutat îndelung veridicitatea acestei tradiții, care povestește atâtea evenimente fabuloase, de la întemeierea Romei până la răsturnarea ultimului rege, etruscul Tarquinius Superbus, și inaugurarea Republicii. Foarte probabil, amintirea unui anumit număr de personaje
2 Servius, ad Aeneis IV, 212.
3 Cf. Florus, Rerum Romanorum epitome, 1,1,8: Propertius, IV, 1,31; vezi, de asemenea, Jean Puhvel, „Remus el frater", pp. 154 sq.
4 Cf. J. Puhvel, op. cit., pp. 153 sq.; Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth ot'Creation", pp. 137 sq.
5 Pierre Grimal,La civilization romaine, p. 27. Horațiu evocă consecințele fratricidului originar, în Epoda VII, 17-20.

și de evenimente istorice, deja modificate de pulsiunile memoriei colective, au fost interpretate și organizate conform unei concepții istoriografi ce aparte. Georges Dumezil a arătat în ce sens au istoricizat romanii marile teme ale mitologiei indo-europene (cf. § 63); în asemenea măsură încât s-a putut spune că cea mai veche mitologie romană, aceea de dinainte de influențele etrusce și grecești, se află camuflată în primele cărți ale lui Titus Livius.
Astfel, în legătură cu războiul dintre romani și sabini, Dumezil remarcă uimitoarea simetrie cu un episod central al mitologiei scandinave, anume conflictul dintre două noroade de zei, Asenii și Vanii. Primii sunt grupați în jurul lui Othin și al lui Thorr. Othin, căpetenia lor este zeul-rege magician; Thorr, zeul ciocanului, este marele luptător al cerului. Dimpotrivă, Vanii sunt zeii fecundității și ai bogăției. Atacați de către Aseni, Vanii rezistă; dar, după cum spune Snorri Sturlusson, „când o tabără, când cealaltă avea victoria". Obosiți de această costisitoare alternanță de semisuccese, Asenii și Vanii fac pace: principalii zei Vani se instalează în lăcașul Asenilor, completând astfel, prin fecunditatea și bogăția pe care ei le reprezintă, ceata zeilor grupați în jurul lui Othin. Astfel se desăvârșește fuziunea celor două popoare de zei, și niciodată nu va mai fi vreun alt conflict între Aseni și-Vani (§ 174).
Georges Dumezii subliniază analogiile cu războiul dintre romani și sabini. Pe de o parte, Romulus, fiu al lui Marte și protejat al lui lupiter, și tovarășii săi, războinici de temut, dar săraci și lipsiți de femei; pe de altă parte, Tatius și sabinii, însemnați prin bogăție și fecunditate (căci ei posedau femei). Aceste două tabere sunt, în fond, complementare. Războiul nu se termină ca urmare a unei victorii, ci grație inițiativei soțiilor, împăcați, sabinii hotărăsc să se unească cu tovarășii lui Romulus, aducându-le acestora bogăția. Cei doi regi, deveniți tovarăși, instituie cultele: Romulus pentru lupiter unicul, Tatius zeilor legați de pământ și de rodnicie, printre care figurează Quirinus. „Niciodată, nici sub această domnie, nici mai târziu, nu s-a mai auzit vorbindu-se despre neînțelegerea dintre componenta sabină și componenta latină, albană, romuleană a Romei. Societatea este desăvârșit așezată."6
Desigur, e posibil, așa după cum cred numeroși savanți, ca acest război, urmat de o reconciliere, să oglindească o anumită realitate istorică, și anume fuziunea dintre „autohtoni" și cuceritorii indo-europeni7. Dar este semnificativ că „evenimentele istorice" au fost regândite si organizate potrivit cu o schemă mitologică proprie societăților indo-europene. Surprinzătoarea simetrie dintre un episod mitologic scandinav și o legendă istorică romană își relevă semnificația ei profundă când se examinează ansamblul moștenirii indo-europene la Roma. Amintim mai întâi că cea mai veche triadă romană — lupiter, Marte, Quirinus — exprimă ideologia tripartită atestată la alte popoare indo-europene, adică: funcția suveranității magice și juridice (lupiter; Varuna și Mitra; Othin), funcția zeilor forței războinice (Marte, Indra, Thorr) și, în sfârșit, aceea a divinităților fecundității și prosperității economice (Quirinus, gemenii Nasatya, Freyr). Această triadă funcțională constituie modelul ideal al diviziunii tripartite a societăților indo-europene în trei clase: preoți, războinici și crescători de vite-agricultori (brahmana, ksatriya și vaisya, pentru a nu cita decât exemplul indian; cf. § 63). La Roma, tripartiția socială a fost dislocată destul de devreme; dar se poate descifra memoria tradiției legendare a celor trei triburi.

Totuşi, esenţialul moştenirii indo-europene s-a păstrat într-o formă puternic istoricizată. Cele două tendinţe complementare ale primei funcţii — suveranitate magică şi suveranitate juridică, ilustrate de perechea Varuna-Mitra — se regăsesc la cei doi întemeietori ai Romei: Romulus şi Tatius. Primul, semizeul violent, este protejatul lui lupiter Feretrius; al doilea,

6 Georges Dumezil, L'heritage indo-europeen ă Rome, pp. 127-142; La religion ramaine archaique, pp. 82-88.

7 Dar ar fi imprudent să căutăm a identifica componentele etnice după riturile funerare, atribuind înhumarea sabinilor şi incinerarea latinilor; cf. H. Miiller-Karpe, citat de G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. K).

măsurat şi înţelept, instituitor de sacra şi lege s, este devotul lui Fides Publica. Ei sunt urmaţi de regele exclusiv războinic, Tullus Hostilius şi de Ancus Marcius, sub domnia căruia Oraşul se deschide belşugului şi comerţului la mare distanţă8. Pe scurt, reprezentanţii divini ai celor trei funcţii s-au metamorfozat în „personaje istorice" şi anume în seria primilor regi ai Romei. Formula ierarhică originară — tripartiţia divină — a fost exprimată în termeni temporali, ca o succesiune cronologică.

Georges Dumezil a scos în evidenţă şi alte exemple de istoricizare a miturilor indo-europene la Roma. Amintim victoria celui de al treilea Horaţiu asupra celor trei Curiaţi, care transpune victoria lui Indra şi Trita asupra Tricefalului. Sau legenda celor doi mutilaţi, Cocles şi Scaevola („Ciclopul" şi „Stângaciul") şi paralela sa în perechea zeului Chior şi a zeului Ciung al scandinavilor, adică Othin şi Thorr9.

Rezultatul acestor cercetări comparative au o consecinţă importantă. Ele arată mai întâi că originile religiei romane nu trebuie căutate în credinţele de tip „primitiv"10, căci ideologia religioasă indo-europeană era încă activă în perioada formării poporului roman. Această moştenire cuprindea nu numai o mitologie şi o tehnică religioasă specifice, ci şi o teologie coerentă şi clar formulată: e de ajuns să se citească analizele pe care Dumezil le face termenilor de maiestas, gravitas, moş, augur, augustus etc.11.

„Istoricizarea" temelor mitologice şi a scenariilor mitico-religioase indo-europene este importantă şi din altă pricină. Acest proces dezvăluie una din trăsăturile caracteristice ale geniului religios roman, anume tendinţa sa ametafizică şi vocaţia sa „realistă", într-adevăr, ne frapează interesul pasionat, religios al romanilor faţă de realităţile imediate ale vieţii cosmice şi ale istoriei, importanţa considerabilă pe care o acordă ei fenomenelor insolite (considerate drept tot atâtea prevestiri) şi, mai ales, încrederea lor gravă în puterile riturilor.

Pe scurt, supravieţuirea moştenirii mitologice indo-europene, camuflată în cea mai străveche istorie a Cetăţii, constituie prin ea însăşi o creaţie religioasă susceptibilă de a ne dezvălui structura specifică a religiozităţii romane.

163. Caracterele specifice ale religiozităţii romane

Dispoziţia ametafizică şi interesul foarte viu (de natură religioasă!) pentru realităţile imediate, cosmice şi istorice se dezvăluie de timpuriu în atitudinea romanilor faţă de anomalii, accidente sau inovaţii. Pentru romani, ca şi pentru societăţile rurale în general, norma ideală se manifesta în regularitatea ciclului anual, în desfăşurarea ordonată a anotimpurilor. Orice inovaţie radicală echivala cu o atingere adusă normei: în ultimă instanţă, ea presupunea riscul unei reîntoarceri la haos (cf. o concepţie similară în Egiptul antic, § 25). Tot astfel, orice anomalie — minuni, fenomene insolite (naşteri monstruoase, ploi cu pietre etc.) — denunţa o criză în raporturile dintre zei şi oameni. Minunile proclamau nemulţumirea, ba chiar mânia zeilor. Fenomenele aberante echivalau cu nişte manifestări enigmatice ale zeilor; dintr-un anumit punct de vedere, ele constituiau „teofanii negative".

8 Vezi, dintre ultimele lucrări, G. Dumezil, Mythe et epopee, I, pp. 271 sq.; III, pp. 211 sq.

9 G. Dume'zil, La religion romaine archaîque, p. 90, cu trimiterile la lucrările anterioare.

10 Demers ilustrat mai ales de către H. J. Rose, care identifica numen cu mana, neglijând faptul că „timp de secole numen n-a fost decât numen dei, voinţa exprimată de cutare zeu" (G. Dumezil, La rel. rom. arch., p. 47).

1' Cf. Idees romaines, pp. 31-152. Desigur, alături de acest sistem general de explicare teoretică şi totodată de stăpânire empirică a lumii, existau numeroase credinţe şi figuri divine de origine străină; dar în perioada genezei poporului roman această moştenire religioasă alogenă afecta mai ales straturile rurale.

Iahve, şi el, îşi vestea intenţiile prin intermediul fenomenelor cosmice şi al evenimentelor istorice: profeţii nu încetau să le comenteze, subliniind ameninţările teribile pe care le anunţau (cf. §§116 sq.). Pentru romani, semnificaţia precisă a minunilor nu era evidentă; ea trebuia să fie descifrată de către profesioniştii cultului. Aceasta explică importanţa considerabilă a tehnicilor divinatorii şi respectul, amestecat cu teamă, de care se bucurau haruspiciile etrusce şi, mai târziu, Cărţile Sibiline şi alte culegeri oraculare. Divinaţia consta în interpretarea prevestirilor văzute (auspicia) sau auzite (omina). Numai magistraţii şi şefii militari erau autorizaţi să le explice. Dar romanii îşi rezervaseră dreptul de a refuza prevestirile (cf., inter alia, Cicero, De divinatione, I,29). Cutare consul, care era şi augur, poruncea să fie transportat în litieră închisă, pentru a putea ignora semnele, care ar fi putut să-i contrarieze

planurile (De divinatione, II, 77). O dată descifrată semnificația minunii, se făcea apel la lustrații şi ia alte rituri de purificare; căci aceste „teofanii negative" denunțaseră prezența unei murdăriri şi aceasta trebuia cu grijă îndepărtată. La prima vedere, teama nemăsurată de minuni şi de maculări ar putea fi interpretată ca o spaimă născută de superstiție. Era vorbă însă de un tip particular de experiență religioasă. Căci prin intermediul unor atari manifestări insolite se angajează dialogul dintre zei şi oameni. Această atitudine în fața sacrului este consecința directă a valorizării religioase a realităților naturale, a activităților umne şi a evenimentelor istorice, pe scurt a concretului, a particularului şi a imediatului. Proliferarea riturilor constituie un alt aspect al acestui comportament, întrucât voința divină se manifestă hic et nune, într-o serie nelimitată de semne şi de incidente insolite, e important de ştiut care ritual va fi mai eficace. Nevoia de a recunoaşte, în amănunt, manifestările specifice tuturor entităților divine a încurajat un proces destul de complex de personificare. Multiplele epifanii ale unei divinități, ca şi funcțiile sale diferite, tind să se distingă ca „persoane" autonome.

în anumite cazuri, aceste personificări nu ajung să degaje o adevărată figură divină. Ele sunt evocate una după cealaltă, întotdeauna însă în grup. Astfel, de exemplu, activitatea agricolă se desfăşoară sub semnul unui anumit număr de entități, fiecare prezidând într-un moment particular — de la reîntoarcerea la pârloagă şi aratul cu brazde groase, până la secerişul recoltei, căratul şi înmagazinatul ei. La fel, cum aminteşte cu umor Sfântul Augustin (De civitate Dei, VII, 3) se invocau Vaticanus şi Fabulinus, pentru a-1 ajuta pe noul-născut să scâncească şi să vorbească, Educa şi Polina, pentru a-1 face să mănânce şi să bea, Abeona ca să-1 învețe să umble în picioare şi aşa mai departe. Dar aceste entități supranaturale sunt evocate doar în legătură cu muncile agricole şi în cultul privat. Ele sunt lipsite de o adevărată personalitate şi puterea lor nu depăşeşte zona limitată în care acționează12. Morfologic, aceste entități nu împărtăşesc condiția zeilor.

Imaginația mitologică mediocră a romanilor şi indiferența lor față de metafizică sunt compensate, vom vedea imediat, de interesul lor pasionat pentru concret, particular şi imediat. Geniul religios roman se distinge prin pragmatism, prin căutarea eficacității şi, mai ales, prin „sacralizarea"' colectivităților organice: familie, gens, patrie. Celebra disciplină romană, fidelitatea față de angajamente (ftdes13), devotamentul față de Stat, prestigiul religios al Dreptului se traduc prin deprecierea persoanei umane: individul conta numai în măsura în care aparținea grupului său. Abia mai târziu, sub influența filosofici greceşti şi a cultelor orientale ale mântuirii, au descoperit romanii importanța religioasă a persoanei; dar această descoperire, care va avea consecințe considerabile (cf. § 206), a afectat mai ales populația urbană.

12 în plus, chiar în aceste zone limitate, aceste entități nu sunt importante; cf. G. Dume"zil, Rel. rom., arch., pp. 52 sq.

13 Cu privire lafides, vezi G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. 156, n. 3 (bibliografie recentă).

Caracterul social al religiozității romane14, si în primul rând importanța acordată raporturilor cu celălalt, sunt clar exprimate prin termenul pietas. în ciuda raporturilor sale cu verbul piare (a împăca, a şterge o pată, o prevestire rea etc.), pietas desemnează respectarea scrupuloasă a riturilor, dar şi respectul față de relațiile naturale (adică, orânduite potrivit normelor) dintre ființele umane. Pentru un fiu,pietas consta în supunerea față de tatăl său; nesupunerea echivala cu un act monstruos, contrar ordinii naturale, şi cel vinovat trebuia să ispăşească această dezonoare cu moartea. Alături de pietas față de zei, există pietas față de membrii grupului de care aparții, față de cetate şi, în sfârşit, față de toți oamenii. „Dreptul ginților" (jus gentium) prescria îndatoririle față de străini, chiar. Această concepție s-a desăvârşit „sub influența filosofiei elenice când s-a degajat cu limpezime ideea de humanitas, ideea că faptul însuşi de a aparține spiței umane constituie o adevărată înrudire asemănătoare cu aceea care lega pe membrii aceleiaşi gens sau aceleiaşi cetăți şi crea o datorie de solidaritate, de prietenie sau cel puțin de respect"15. Ideologiile umanitariste din secolele al XVIII-lea şi al XlX-lea nu fac decât să reia şi să elaboreze, deşi desacralizând-o, vechea concepție romană de pietas.

164. Cultul casnic: Penații, Larii, Manii

Până la sfârşitul păgânismului, cultul casnic — condus de pater familias — îşi menține autonomia şi importanța alături de cultul public, săvârşit de profesioniştii care depind de stat. Spre deosebire de cultul public, care a fost mereu modificat, cultul domestic, practicat în jurul căminului, nu pare să se fi modificat sensibil de-a lungul a douăsprezece secole de istorie romană. E vorba, desigur, de un sistem de cult arhaic, căci e atestat şi la alte popoare indo-europene. Ca şi în India ariană, focul domestic constituia centrul cultului: i se ofereau sacrificii alimentare zilnice, flori de trei ori pe lună etc. Cultul se adresa Penaților şi Larilor, personificări mitico-rituale ale strămoşilor, şi lui genius, un fel de „dublu" care ocroteşte individul. Crizele declanşate de naştere, căsătorie şi moarte cereau rituri de trecere specifice, conduse de anumite spirite şi divinități minore. Am amintit mai sus de entitățile invocate în jurul nou-născutului. Ceremonia religioasă a căsătoriei se desfăşura sub auspiciile divinităților chtoniene şi domestice (Teilus, mai târziu Ceres etc.) şi a lunonei, ca protectoare a legământului conjugal, şi comporta sacrificii şi ocoluri

solemne în jurul căminului.
Riturile funerare, săvârşite în a noua zi după îngropare sau înhumare, se prelungeau în cultul regulat al „strămoşilor morţi" (divi parentes) sau Manilor. Două sărbători le erau consacrate: Parental ia, care se ţinea în februarie, şi Lemuria, care avea Joc în mai. în timpul primeia dintre ele, magistraţii nu-şi mai purtau însemnele, templele erau închise, focurile se stingeau la altare şi nu se mai făceau nunţi (Ovidiu, Fasti, II, 533,557-567). Morţii se întorceau pe pământ, se hrăneau cu hrana de pe morminte (ibid., H, 565-576). Dar ceea ce liniştea sufletele strămoşilor era mai ales pietas (animasplacare paternas: ibid., II, 533). Deoarece în calendarul roman februarie era ultima lună a anului, ea împărtăşea condiţia fluidă, „haotică", ce caracterizează intervalele dintre două cicluri temporale. Normele erau suspendate, morţii puteau sa se reîntoarcă pe pământ. Ritualul Lupercalia (§ 165) avea loc tot în februarie: purificări colective care pregăteau înnoirea universală, simbolizată de Anul cel Nou (= recrearea rituală a lumii)16.
14 O tendinţă asemănătoare vom regăsi în efortul anumitor biserici creştine de a redeveni actuale pentru societatea desacralizată a secolului al XX-lea (vezi partea a III-a).
15 P. Grimai, op. cit., p. 89. împotriva ipotezei „politice" a lui K. Latte despre pietas (Romische Religionsgeschichte, pp. 236-239), vezi P. Boyance, La religion de Virgile (1963), p. 58, şi G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. 400.
16 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, cap. II: „La regeneration du Temps".

în timpul celor trei zile de Lemuria (9, 11 şi 13 mai), morţii (lemures; etimologie necunoscută) se întorceau şi vizitau casele urmaşilor lor. Pentru ca să-i împace şi să-i împiedice să răpească pe unii dintre cei vii, capul familiei lua seminţe negre de bob în gură, apoi, azvârlindu-le pe dată, rostea de nouă ori formula: „Mă răscumpăr, pe mine şi pe ai mei, cu bobul acesta". Apoi, lovind cu zgomot puternic, ca să înspăimânte umbrele, un obiect de bronz, repeta de nouă ori: „Mani ai părinţilor mei, plecaţi!" (ibid., V, 429-444). Recălăuzirea rituală a morţilor după vizitele lor periodice pe pământ este o ceremonie amplu răspândită în întreaga lume (cf. sărbătorile Anthesteria, § 123).
Amintim şi un alt rit în legătură cu Manii: devotio. Titus Livius (VIII, 9-10) o descrie în amănunt ă propos de o bătălie împotriva samniţilor. Văzându-şi legiunile gata să fie înfrânte, consulul Decius îşi „închină" viaţa sa pentru victorie. Sub conducerea unui pontif, el recită o formulă rituală, invocând un mare număr de zei, începând cu lanus, lupiter, Marte şi Quirinus, încheind cu zeii Mani şi zeiţa Tellus. O dată cu viaţa sa, Decius oferă Manilor şi Gliei armatele duşmane. Ritualul devotio ilustrează o concepţie arhaică a sacrificiului uman ca „omor creator". Pe scurt, e vorba de un transfer ritual al vieţii celui sacrificat în folosul operaţiei de întreprins; în cazul lui Decius, victoria militară. E invocat aproape tot panteonul, dar ceea ce salvează armata romană este ofranda adusă Manilor — adică autosacrificiul lui Decius şi jertfirea în masă a samniţilor.
Nu cunoaştem cum îşi reprezentau vechii locuitori ai Latiumului regatul morţilor; acele concepţii care ni s-au transmis reflectă influenţa concepţiilor greacă şi etruscă. Foarte probabil, mitologia funerară arhaică a latinilor prelungea tradiţiile culturilor neolitice europene. De altfel, concepţiile despre lumea de dincolo împărtăşite de păturile rurale italice au fost destul de superficial modificate de către influenţele ulterioare, greceşti, etrusce şi elenistice. Dimpotrivă, Infernul evocat de Vergiliu în cântul VI din Eneida, simbolismul funerar al sarcofagelor din epoca imperială, concepţiile de origine orientală şi pitagoriciană ale imortalităţii celeste vor deveni extrem de populare începând din secolul I î.Hr. la Roma şi în alte oraşe ale Imperiului.
165. Sacerdoţi, auguri si confrerii religioase
Cultul public, sub controlul statului, era săvârşit de un anumit număr de oficianţi şi de confrerii religioase, în timpul monarhiei, regele deţinea primul rang în ierarhia sacerdotală: el era Rex sacrorum („rege al sacrului"). Din nefericire, nu se cunosc bine serviciile aşa cum erau celebrate, Se ştie totuşi că în Regia, „casa regelui", se practicau trei categorii de rituri, destinate lui lupiter (sau lunonei sau lui lanus), lui Marte şi unei zeiţe a belşugului agrar, Ops Consina. Astfel, remarcă Dumezil17, pe bună dreptate, casa regelui era locul de întâlnire, şi regele agentul sintezei celor trei funcţiuni fundamentale, pe care, aşa cum vom vedea,flamines majores le administrau separat. E permis să presupunem că, încă din epoca preromană, rex era înconjurat de un corp sacerdotal, tot aşa cum răjan-ul vedic avea capelanul sau propriu (purohiîa) şi n'-ul irlandez druizii săi. Dar religia romană se caracterizează printr-o tendinţă de fărâmiţare şi specializare. Spre deosebire de India vedică şi celţi, unde sacerdoţi i se puteau schimba între ei şi, prin urmare, puteau să celebreze orice ceremonie, la Roma fiecare preot, fiecare colegiu, fiecare confrerie îşi avea competenţa sa specifică18.
17 Religion romaine archdique, p. 576; a se vedea, de asemenea, ibid., pp. 184-185. 18/Wd., p. 571.

După rex veneau, în ierarhia sacerdotală, cei \5flamines, în primul mn&flamines majores: cei ai lui lupiter (flamines Dialis), ai lui Marte şi ai lui Quirinus. Numele lor se apropie de sanscritul brahman, dar flaminii nu formau o castă; în plus, ei nu constituiau nici măcar un colegiu; fiecare flamin era autonom şi legat de o divinitate de la care îşi lua

numele. Instituția este, desigur, arhaică; flaminii se disting prin costumul lor ritual şi printr-un mare număr de interdicții. Grație pasiunii pentru antichități a lui Aullus Gellus se cunoaşte mai bine statutul lui flamen Dialis: acesta nu trebuia să se îndepărteze de Roma şi nu trebuia să poarte nici un nod în îmbrăcăminte sau asupra sa (dacă un om în lanțuri îi pătrundea în casă, preotul trebuia să îl elibereze); nu trebuia să apară gol în aer liber, nici să vadă armate, nici să călărească; trebuia să evite atingeri care 1-ar fi putut murdări, contactul cu morții sau cu ceea ce evoca moartea etc. (Noctes Atticae, X, 15; cf. Plutarh, Quest. Rom., III).
Pentru flaminii lui Marte şi Quirinus, obligațiile şi interdicțiile erau mai puțin severe. Nu suntem direct informați în legătură cu serviciul de cult al lui flamen Marțiali*, dar e probabil că el opera în cadrul sacrificiului calului, oferit lui Marte la 15 octombrie. Cât despre flamen Qidrinalis, el oficia în cursul a trei ceremonii; primele două (sărbătorile Consualia de vară, la 21 august, şi Robigalia, la 25 aprilie) erau cu siguranță în legătură cu grâncle19.
Se cunoaşte prea puțin originea colegiului pontifical. După o informație a lui Cicero (De domo, 135 şi Har. resp., 12) se poate deduce că colegiul număra, în afară de Pontifices, pe Rex sacrorum şi pz flamines majores. Contrar opiniei lui Kurt Latte20, Dumezil a arătat vechimea acestei instituții. Alături de flamen Dialis, Pontifex reprezenta, în suita sacră a lui rex, o funcție complementară. Flaminii îşi săvârşeau slujbele întrucâtva „în afara istoriei"; ei efectuau în mod regulat ceremoniile prescrise, dar nu aveau puterea de a interpreta, nici de a rezolva situațiile noi. în ciuda intimității sale cu zeii celeşti,flamen Dialis nu traducea voința Cerului; acest lucru cădea în responsabilitatea augurilor. Dimpotrivă, colegiul pontifical, mai precis Pontifex Maximus, pe care ceilalți mai mult îl completau, dispunea şi de libertate şi de inițiativă. El era prezent la întâlnirile la care se hotărau actele religioase, el asigura cultele fără titulari şi controla sărbătorile, în timpul Republicii, Pontifex Maximus e acela care îi consacră pe flaminii cei mari şi vestalele, asupra cărora are puteri disciplinare, şi acestora din urmă el le este sfătuitor, şi adesea reprezentant21. E deci probabil că instituția flaminilor mari şi aceea a lui Pontifex nu sunt o creație a Romei regale; „că statutul rigid al primilor şi libertatea celui de-al doilea nu trebuie să ni le explicăm prin creații succesive, prin evoluții, ci corespund unor definiri şi unor funcțiuni deosebite, preromane, care se mai străvăd încă în numele lor; că, în sfârşit, era natural ca cea mai mare parte a moştenirii religioase a funcției regale să treacă în seama lui Pontifex"22.
Cele şase vestale aparțineau Colegiului pontifical. Alese între vârsta de şase şi zece ani, de către Marele Pontif, vestalele erau consacrate pentru o durată de 30 de ani. Ele păzeau salvarea poporului roman şi întrețineau focul Cetății, pe care nu-1 lăsau să se stingă niciodată. Puterea religioasă a vestalelor depindea de virginitatea lor: dacă o vestală încălca regula castității, ea era închisă de vie într-un mormânt subteran şi partenerul ei era ucis în chinuri. După cum observă G. Dumezil, este vorba de un tip sacerdotal destul de original, „căruia nu i s-au putut găsi multe paralele etnografice" (p. 576).
19 Ibid., pp. 166 sq., 225-239; 168 sq., 277-280. Cei doisprezece flamines minores reprezentau divinități căzute în desuetudine în epoca clasică: Volcanus, Volturnus, Palatua, Carmenta, Flora, Pomona etc.
20 Acest autor presupune o revoluție care „a adus în fruntea organizării religioase a Romei pe marele pontif şi colegiul care îi era subordonat" (Romische Religionsgeschichte, p. 195). A se vedea critica lui G. Dumezil, op. cit., pp. 116 sq.
21 G. Dumezil, op. cit., p. 574.
22 Ibid., p. 576.

Colegiul augurilor era tot atât de vechi şi tot atât de independent ca şi colegiul pontifical. Dar secretul disciplinei a fost bine păstrat. Se ştie numai că augurul nu era chemat să ghicească viitorul. Rolul său se limita la a descoperi dacă cutare sau cutare proiect (alegerea unui loc de cult sau a unui funcționar religios etc.) era fâs. El cerea zeului: „Si fâs est..., trimite-mi cutare semn!" Totuşi, deja la sfârşitul regalității, romanii încep să consulte alți specialişti, autohtoni sau străini (§ 167). Cu timpul, se introduc la Roma anumite tehnici divinatorii de origine grecească sau etruscă. Metoda haruspiciilor (care constă în examinarea măruntaielor victimelor) era în întregime împrumutată de la etrusci23.
Alături de aceste colegii, cultul public cuprindea numeroase grupuri închise sau „sodalități" (de la sodalis — tovarăş), fiecare specializat într-o tehnică religioasă aparte. Cei douăzeci de fetiales sacralizau declarațiile de război şi tratatele de pace. Sălii, „dansatorii" lui Marte şi ai lui Quirinus, fiecare grup numărând câte doisprezece membri, operau în martie şi în octombrie, când era vreo trecere de la pace la război, sau viceversa. Fratres Arvales ocroteau câmpurile cultivate. Confreria lupercilor sărbătorea, la 15 februarie, sărbătorile Lupercalia. Ritul se încadra în ceremoniile specifice perioadei de criză declanşată de sfârşitul anului (cf. § § 12, 22)24. După jertfirea unui țap în peştera Lupanar, lupercii, goi, cu excepția unei bucăți de piele de capră cu care îşi acopereau coapsele, îşi începeau cursa purificatoare împrejurul Palatinului. Alergând fără încetare, ei îi loveau pe trecători cu fâşii din piele de țap. Femeile se ofereau loviturilor lor pentru ca să dobândească fecunditate (Plutarh, Romulus, 21,11-12 ctc.). Riturile

erau purificatoare şi fecundatoare, ca şi numeroase alte ceremonii de Anul Nou. E vorba, desigur, de un ritual arhaic complex, comportând totodată urmele unei inițieri de tip Mănnerbund; dar semnificația scenariului pare sa fi fost uitată înainte de perioada Republicii.
în cultul public, ca şi în cultul privat, sacrificiul consta în ofrandă alimentară: prima recoltă de cereale, de struguri, de must şi mai ales de victime animale (bovine, ovine, porcine şi, la Idele lui octombrie, calul). Cu excepția sacrificiului calului din octombrie, sacrificarea victimelor animale urma acelaşi scenariu. Libații preliminare aveau loc deasupra unui cămin portativ (foculus), reprezentând foculus-ul sacrificatorului, şi situat în fața templului, alături de altar. Apoi, sacrificantul jertfea simbolic victima, trecându-i cuțitul sacrificiai peste spinare, de la cap până la coadă. Inițial, el dobora animalul, dar, în ritualul clasic, preoții (victimarii) săvârşeau aceasta. Partea rezervată zeilor — ficatul, plămânii, inima şi alte câteva bucăți — era arsă pe altar. Carnea era consumată de către sacrificator şi ai săi, în cultul privat; de către sacerdoți, în sacrificiile pentru stat.

166. lupiter, Marte, Quirinus şi triada capitolină

Spre deosebire de greci, care îşi organizaseră de timpuriu un panteon bine articulat, romanii nu dispuneau la începutul epocii istorice decât de o singură grupare ierarhică de zei, anume triada arhaică lupiter, Marte, Quirinus, completată de către lanus şi Vesta, în calitate de zeu-patron al „începuturilor", lanus a fost situat în capul listei şi Vesta, protectoarea oraşului, către sfârşit. Izvoarele literare vorbesc totuşi de un anumit număr de divinități, aborigene sau

23 In ce priveşte activitatea oraculară, implicând inspirația directă de la un zeu, ea era suspectă prin simplul fapt că scăpa controlului statului. Culegerea cunoscută sub numele de Cărțile Sibiline a trebuit să fie acceptată pentru că se credea că ea conține secretele viitorului Romei. Dar ea era păstrată cu străşnicie de către preoți şi se consulta numai în caz de extremă primejdie.
24 Febnium, care a dat numele \\i\mfebruarius, e tradus de Varron (De ling na latina, VI, 13). „purgamentum "; verbul februare înseamnă „a purifica".

împrumutate de la greci şi etrusci. Dar nici clasificarea, nici ierarhia acestor zei şi zeițe nu era hotărâtă25. Anumiți autori distingeau pe di indigetes şi di novensiles, primii zei naționali (patrii), cei din categoria a doua, zei primiți ulterior (Varro, De lingua latina, V, 74; Vergiliu, Georg., 1,498). Mai prețioasă este suita de zei cărora li se aducea devotio transmisă de Titus Livius: cei patru mari zei (lanus, lupiter, Marte, Quirinus) erau urmați de Bellona şi de Lari (patroni ai războiului şi ai solului), de divi novensiles şi di indigetes, în sfârşit, de zeii Mani şi de Tellus (§ 164).
în orice caz, nu ne putem îndoi de caracterul arhaic al triadei lupiter, Marte, Quirinus. Statutul şi funcțiile celor treiflamines majores indică structura zeilor cărora ei le dedicau cultul. lupiter26 este prin excelență zeul suveran, celest şi fulgurant, sursă a sacrului şi regent al Justiției, garant al fecundității universale şi cosmocrator, deşi nu guvernează asupra războiului. Acesta este domeniul lui Marte (Mavors, Mamers), care reprezintă la toți italicii zeul luptei. Câteodată Marte este asociat şi cu rituri paşnice; dar este vorba despre un fenomen destul de cunoscut în istoria religiilor: tendința totalitară, „imperialistă" a anumitor zei de a depăşi sfera lor de activitate. Lucrul se verifică mai ales în cazul lui Quirinus27. Totuşi, după cum am văzut (§ 165), flamen Quirinalis intervine doar în trei ceremonii toate în legătură cu grânele. în plus, din punct de vedere etimologic, Quirinus e în relație cu comunitatea de viri, adunarea (convirites) poporului roman; pe scurt el reprezintă „funcția a treia" în diviziunea tripartită indo-europeană. Dar, la Roma, ca şi în altă parte, a treia funcție a suferit o fărâmițare destul de pronunțată, care se poate explica prin plurivalenta şi dinamismul acestei funcții.
Cât despre lanus şi Vesta, asocierea lor la triada arhaică prelungeşte probabil o tradiție indo-europeană. După Varro, lui lanus îi aparțin prima, lui lupiter summa. lupiter este deci rex, căci prima sunt subordonați lui summa, unii având întâietate numai în ordinea temporală, ceilalți în dignitas28. Spațial, lanus locuieşte în pragul caselor şi la porți, în ciclul vremii, el este acela care guvernează „începuturile anului". Tot astfel, în timpul istoric, lanus reprezintă începutul: el a fost primul rege în Latium şi suveranul unei vârste de aur, când oamenii şi zeii trăiau împreună (Ovidiu,Fasti, 1,247-24S)29. El este imaginat bifrons, pentru că „orice trecere presupune două locuri, două stări, cei din care pleci şi cel în care pătrunzi" (G. Dumezil, p. 337). Arhaismul său e în afară de orice îndoială, căci indo-iranienii şi scandinavii cunosc şi ei „zei primi".
Numele Vesta derivă de la o rădăcină indo-europeană, însemnând „a arde"; flacăra perpetuă a lui ignis Vestae constituie căminul Romei. Faptul că spre deosebire de sanctuarul Vestei, care era rotund, toate celelalte temple erau pătrate se explică, după cum a arătat G. Dumezil, prin doctrina indiană a simbolismului Pământului şi Cerului. Templele trebuiau inaugurate şi orientate în raport cu cele patru direcții celeste; dar casa Vestei nu trebuia inaugurată, pentru că întreaga putere a zeiței este pe pământ; sanctuarul său este o aedes sacra, nu un templum^. Vesta nu era reprezentată prin imagini, era de ajuns focul, care o figura (Fasti, VI, 299). încă

25 Varro îi împărțea în cerți (= determinați) şi incerți şi distingea douăzeci de zei principali, selecți: c t". Augustin,

OV. dei,VU,2.
26 Numele se regăseşte în oscă, umbriană şi în dialectele latine.
27 Acest zeu se regăseşte câteodată grupat cu Marş Gradivus: amândoi au scuturi sacre (ancilia, Titus Livius, V, 52); Romulus, fiul lui Marte, reprezentând regalitatea magică şi războinică, este asimilat, după moartea sa, lui Quirinus.
28 Varro, citat de Sfântul Augustin, Civ. dei, VII, 9, 1; vezi comentariul lui G. Dumezil, Re/, rom., p. 333.
29 Tot astfel, lanus prezidează anumite începuturi naturale: el asigură conceperea embrionului, el este considerat că a întemeiat religia, a construit primele temple, a instituit Saturnalia etc.; vezi izvoarele citate de G. Dumezil. op. cit., p.337.
30 Cf. G. Dumezil, p. 323; tot astfel, în Iran, Atar (= Focul) era la sfârşitul şirului de Amesa Spenia.

o dovadă a arhaismului şi conservatorismului, căci absenţa imaginilor era, la început, o caracteristică a tuturor divinităţilor romane.
în timpul dominaţiei etrusce, vechea triadă lupiter, Marte, Quirinus îşi pierde actualitatea; ea este înlocuită prin triada lupiter, lunona, Minerva, instituită în timpul Tarquinilor. Influenţa etrusco-latină, comportând, de altfel, unele elemente greceşti, este evidentă. Divinităţile au acum statui. lupiter Optimus Maximus, cum va fi numit de acum înainte, este prezentat romanilor sub forma etruscizată a lui Zeus grec. Cultul său suferă modificări, în plus, triumful acordat de Senat generalului victorios se desfăşoară sub semnul lui lupiter. în timpul ceremoniei, cel triumfător devine dublul lui lupiter: el înaintează în car, încununat cu lauri, în îmbrăcămintea zeului31. Deşi lunona şi Minerva sunt şi ele prezente în templul său, lupiter este unicul stăpân; lui i se adresează legământul şi inscripţia consacratoare. „lunona, observă G. Dumezil, este cea mai importantă dintre zeiţele Romei, dar şi cea mai deconcertantă" (p. 299). Numele său, Juno, derivă de la o rădăcină care exprimă „forţă vitală". Funcţiunile sale sunt multiple: ea prezidează mai multe sărbători în relaţie cu fecunditatea femeilor (ca Lucina, ea era invocată în ajutorul naşterilor), dar şi cu începutul lunilor calendaristice, „renaşterea" lunii etc. Totuşi, în Capitoliu, ea era Regina, titlu care reflecta o tradiţie destul de puternică pentru că a fost acceptat sub Republică. Pe scurt, lunona se afla asociată cu cele trei funcţiuni ale ideologiei indo-europene: regalitatea sacră, forţa războinică, fecunditatea. G. Dumezil apropie această multivalenţă de o concepţie comună în India vedică şi în Iran, anume zeiţe care îşi asumă toate cele trei funcţii şi le conciliază, constituind astfel modelul femeii în societate32.
în ce priveşte pe Minerva, ea era patroana artelor şi a meşteşugarilor. Numele este probabil italic (derivat din rădăcina indo-europeană *men-, desemnând totalitatea activităţii spiritului); totuşi, romanii au primit-o prin etrusci. Dar încă în Etruria, Menrva (Minerva) reprezenta o adaptare a lui Pallas-Atena.
La urma urmelor, triada capitolină nu prelungeşte nici o tradiţie romană. Numai lupiter reprezenta moştenirea indo-europeană. Asocierea lunonei şi a Minervei a fost opera etruscilor. Pentru ei, de asemenea, triada divină juca mi rol în ierarhia panteonului. Noi ştim, de exemplu, că ea prezida la întemeierea templelor (cf. Servius, ad Aen., 1,422). Dar este aproape tot ceea ce ştim.
167. Etruscii: enigme şi ipoteze
Roma a fost confruntată de timpuriu cu lumea etruscă. Este totuşi dificil să precizăm influenţele reciproce ale culturilor lor. Documentele arheologice (morminte, fresce, statui, obiecte diverse) fac mărturia unei civilizaţii foarte dezvoltate, dar limba etruscă nu o cunoaştem. Pe de altă parte, nici un istoric al Antichităţii nu a prezentat religia, cultura şi istoria etruscilor, aşa cum se făcuse în cazul tracilor, celţilor sau germanilor, în plus, informaţiile esenţiale privind anumite aspecte ale religiei etrusce ne sunt date de către autorii latini abia începând din secolul lî.Hr., când moştenirea lor originară a suferit influenţe elenistice, în sfârşit, însăşi originea poporului etrusc este controversată, ceea ce reduce valoarea unor inducţii prin comparaţie.
După tradiţia transmisă de Herodot (1,94), etruscii descind din lidieni. într-adevăr, originea asianică pare confirmată de câteva inscripţii descoperite la Lemnos. Dar formele culturale
•" Servius, Ad Vergilii Eclogas, IV, 27. Plutarh, Aemilius Paulus, 32-34, descrie amănunţit celebrul triumfal lui Paulus Emilius după victoria de la Pydna (-168); cf. comentariul lui G. Dumezil, pp. 296-298. 32 Cf. G. Dume'zil, op. cit., pp. 307 sq., anali/.a funcţiei lui Sarasvatî şi Anăhită.

dezvoltate în Etriiria nu reflectă realităţi asiatice. Ceea ce este un lucru sigur e simbioza timpurie realizată între cuceritorii veniţi de peste mare şi populaţiile aborigene instalate între Pad şi Tibru, adică regiunea care, în secolul al Vl-lea, constituia Etruria. Civilizaţia etruscilor era, desigur, superioară: ei dispuneau de o flotă importantă, practicau comerţul, utilizau fierul şi clădeau oraşe fortificate. Organizarea lor politică de bază era federaţia cetăţilor; metropola număra douăsprezece. Or, populaţia acestor oraşe nu era decât în parte etruscă; restul era format din umbrieni, veneţi, liguri şi alte popoare italice.

Influențele grecești s-au făcut simțite destul de curând, atât în artă, cât și în religie. Zeul etrusc Fufluns a fost reprezentat ca Dionysos, alături de Semla (Semele) și de Areatha (Adriadna). Se întâlnesc Artumes (Artemis) și Aplu (Apollon), Pe de altă parte, numeroase divinități etrusce autentice poartă nume latine sau falisce: Uni (luno), Nethuns (Neptunus), Maris (Marte), Satres (Saturnus). Numele eroului mitologic Mastarna (etr.: maestrna) derivă din latinescul magister. Asimilarea divinităților romane cu cele grecești a avut ca model precedentul etrusc: luno, Minerva, Neptunus au devenit Hera, Atena, Poseidon, urmându-i pe zeii etrusci Uni, Menrva, Nethuns. Pe scurt, cultura și mai cu seamă religia etruscă se caracterizează printr-o asimilare timpurie de elemente italice și grecești33. Este vorba, desigur, de o sinteză originală, căci geniul etrusc dezvoltă idei împrumutate potrivit vocației sale proprii. Dar nu cunoaștem mitologia și teologia etruscă. Cercetătorii nu îndrăznesc nici măcar să considere cazul lui Hercle (Herakles) drept o excepție; căci, în pofida eforturilor lui Jean Bayet, se știe doar că el era extrem de popular în Etruria și că poseda o mitologie originală, diferită de tradiția grecească și comportând în plus anumite elemente de origine orientală (Melkart)34. în ce privește teologia, ar fi zadarnic să credem că ar putea fi reconstituită pornind de la unele informații târzii cu privire la „cărțile" etrusce. După cum vom vedea, aceste informații privesc aproape exclusiv tehnicile diverse de divinație.
în lipsa textelor, savanții s-au concentrat asupra studiului amănunțit al materialului arheologic. Structura arhaică a cultului morților și a zeițelor chtoniene amintește de mormintele și statuile din Malta, din Sicilia și din Egeida (cf. § 34). Necropolele — adevărate cetăți ale morților — se ridicau alături de orașele celor vii. Mormintele erau bogat înzestrate, mai ales cu arme pentru bărbați și bijuterii pentru femei. Se practica sacrificiul uman, obicei care, mai târziu, a dat naștere luptelor de gladiatori. Inscripțiile funerare indică numai înrudirea în linie maternă a mortului, în vreme ce mormintele de bărbați erau împodobite cu un falus, cele ale femeilor aveau stele funerare în formă de casă. Femeia întruchipa însăși casa, deci familia35. Blachofen vorbea despre „matriarhat"; ceea ce e sigur este locul de cinste al femeii în societatea etruscă. Femeile participau la ospețe alături de bărbați. Autorii greci au remarcat surprinși că soțiile etruscilor se bucurau de o libertate permisă, în Grecia, numai hetairelor, într-adevăr, ele se arătau goale bărbaților și frescele funerare le reprezintă în rochii transparente, încurajând, prin gesturi și țipete, lupta atleților goi36.
La sfârșitul Republicii, romanii știau că religia etruscilor dispunea de „cărți" al căror conținut fusese transmis de către personaje supranaturale, nimfa Vegoia sau Tages. Potrivit legendei,

33 F. Altheim observă că moștenirea asiatică și mediteraneană se lasă mai bine sesizată nu la începutul, ci la sfârșitul epocii etrusce; cf. A History of Roman Religion, p. 50; La religion romaine antique, p. 42.
34 J. Bayet, „Heracles-Hercle dans le domaine etrusque" (în Leş origines de l'Hercule romain, 1926, pp. 79-120); id., Hercle, etude critiaue des principaux monuments relatifs ă l'Hercule etrusque (1926).
35 Faluşii funerari apar începând cu secolul al IV-lea, în timp ce stelele în formă de casă sunt atestate mai de timpuriu. Etruscul menționa prenumele tatălui și numele de familie al mamei: „mama era considerată nu atât ca o personalitate individuală, ci mai cu seamă ca un membru al spiței etruscului" (F. Altheim, La rel. rom. antique, p. 46; cf. A History of Rom. Rel., pp. 51 sq.).
36 F. Altheim, La rel. rom., p. 48; cf. A History..., pp. 61 sq.

acesta din urmă apărea, într-o zi, dintr-o brazdă; el avea înfățișarea unui copil, dar înțelepciunea unui bătrân. Mulțimea care s-a adunat repede în jurul lui Tages a avut grijă să aștearnă în scris învățătura sa și astfel a luat naștere haruspicinae disciplina^1. Motivul mitic al revelării unei „cărți sfinte"' (sau cuprinzând doctrina secretă) de către o ființă supranaturală este atestat în Egipt si Mesopotamia până în India medievală și în Tibet. Acest scenario devine popular mai ales în epoca elenistică. Epifania lui Tages ca puer aeternus amintește hermetisrnul (cf. § 209), lucru care nu înseamnă însă, neapărat, o citire alchimică, deci târzie, a tradiției etrusce. Pentru scopul nostru, important este faptul că, la începutul secolului I î.Hr., despre etrusci se știa că păstraseră în acele libri ale lor anumite revelații de .ordin supranatural, în esență, aceste libri se lăsau clasificate în libri fulgurales (teoria fulgerelor), libri rituale s (cărora li se asociau acherontici) și libri haruspicini (completate cu libri fatales).
Doctrina fulgerelor, așa cum o cunoaștem din expunerile lui Seneca și Plinius38, cuprindea un catalog care dădea pentru fiecare zi a anului semnificația tunetelor. Mai exact, cerul, divizat în șaisprezece părți, constituia un limbaj virtual, actualizat de fenomenele meteorologice. Semnificația unui fulger era dată de partea cerului din care se pornea fulgerul, sau de cea în care sosea. Cele unsprezece tipuri deosebite de fulgere erau mânuite de zei diferiți. Mesajul era deci de origine divină, deși transmis într-un „limbaj secret" accesibil numai unor preoți specializați, haruspici. S-au evidențiat, pe bună dreptate, analogiile cu doctrina caldeană39. Dar în forma în care ne-a parvenit, teoria fulgerelor trădează anumite influențe ale științei elenistice, de la Meteorologica lui Pseudo-Aristotel până la concepțiile „magilor caldeeni"40. Totuși, în cele din urmă, aceste influențe au modificat mai ales limbajul, adaptându-1 stilului unui Zeitgeist contemporan. Ideea fundamentală, și anume omologia macrocosmos-micro-

cosmos, este arhaică.
Tot astfel, haruspicina, adică interpretarea semnelor înscrise în măruntaiele victimelor, presupunea corespondenţa dintre cele trei planuri de referinţă: divin, cosmic, uman. Particularităţile diferitelor părţi ale organului indicau hotărârea zeilor şi, prin urmare, preziceau desfăşurarea iminentă a evenimentelor istorice. Modelul în bronz al unui ficat de oaie, descoperit la Piacenza în 1877, conţine un număr de linii trasate cu acul de gravat şi numele a vreo patruzeci de zei41. Modelul reprezintă atât structura lumii, cât şi rânduirea panteonului.
Doctrina omologiei macrocosmos-microcosmos ne informează totodată despre ceea ce s-ar putea numi concepţia etruscă asupra istoriei. După librifatales, viaţa omenească se desfăşoară în douăsprezece hebdomade; după cea de a douăsprezecea, oamenii „ies din propriul lor spirit" şi zeii nu le mai trimit nici un semn42. Tot astfel, popoarele şi statele, Etruria şi Roma, au un termen fixat de aceleaşi legi care călăuzesc Cosmosul. S-a vorbit despre pesimismul etruscilor, mai ales în legătură cu credinţa lor într-un riguros determinism cosmic şi existenţial. Dar este vorba de o concepţie arhaică, împărtăşită de numeroase societăţi tradiţionale: omul este în legătură cu ritmurile majore ale Creaţiei, căci toate modurile de existenţă — cosmic, istoric, uman — repetă, pe planul lor de referinţă specific, modelul exemplar revelat de traiectoria ciclică a Vieţii.
37 Cicero, De div., II, 51. Lydus precizează că grecii îl asimilau pe copilul Tages cu Hermes Chtonios.
38 Naturales questiones, II, 31-41 şi 47-51; Naturalis Historia, II, 137-146.
39 în ultima vreme de A. Piganiol, „Leş etrusques, peuple d'Orient", pp. 330-342.
40 Vezi, mai ales, S. Weinstock, „Libri Fulgurales", pp. 126 sq.
41 Vârsta modelului e încă controversată; el datează probabil din secolele III sau II î.Hr. Asemănările cu hepatoscopia mesopotamiană sunt evidente; ele au fost întărite, probabil, de influenţe ulterioare.
42 Varro, text citat şi comentat de A. Bouche"-Leclercq, Histoire de la divination, IV, pp. 87 sq., cf. C. O. Thulin, Die Ritualbiicher, pp. 68 sq.; G. Dum6zil, Rel. rom. arch., pp. 653 sq.

Este dificil să se poată reconstitui credinţele etrusce cu privire la moarte şi la existenţa de dincolo de mormânt, începând din secolul al IV-lea, picturile tombale înfăţişează un Infern „diferit de cel grecesc, dar inspirat din el: mortul călătoreşte, pe cal sau în car; el este primit în lumea cealaltă de către un grup de bărbaţi, probabil strămoşii săi; îl aşteaptă un ospăţ, prezidat de Hades şi Persephone, care se numesc aici Eita şi Phersipnai"43. Pe de altă parte, picturile reprezintă o întreagă demonologie, care nu e de origine grecească. Protagonistul, Charun,în pofida numelui său grecesc, este o creaţie originală a mitologiei etrusce. „Nasul său încovoiat te face să te gândeşti la o pasăre de pradă, urechile sale sunt asemănătoare celor de cal, dinţii, pe care un rictus crud al buzelor îi dezgoleşte, toate acestea când le vezi pe monumente îţi evocă imaginea unui carnasier, gata să-şi sfâşie victimele"44. După ce a doborât-o, Charan îşi întovărăşeşte victima în drumul ei spre Infern. Dar rolul său încetează la intrarea în lumea de dincolo, unde, judecând după scenele pictate pe pereţii mormintelor, pe mort îl aşteaptă o postexistenţă bogată în plăceri.
Cele câteva fragmente din Libri Acherontici nu ne permit nici o apropiere cu Cartea Morţilor egipteană. Potrivit scriitorului creştin Arnobius (secolul IV): „în Libri Acherontici, Etruria promite că, prin sângele anumitor zei, sufletele vor ajunge divine şi se vor putea sustrage condiţiei muritoare" (Adversus Nationes, II, 62). Servius adaugă o informaţie importantă: ca urmare a anumitor sacrificii, sufletele se transformă în zei, care sunt caracterizaţi drept animales pentru a se aminti originea lor (ad Aen., III, 168). Ar fi vorba deci de o zeificare dobândită ca urmare a unor ritualuri sângeroase, ceea ce se poate interpreta fie ca un indiciu al vechimii, fie ca un sacrificiu — sacrament comparabil cu iniţierea în Misterele lui Mithra (cf. § 217). în orice caz, „divinizarea sufletelor" adaugă o dimensiune nouă eshatologiei etrusce.
însă esenţa gândirii religioase etrusce scapă investigării. Prestigiul de care se bucurau, încă de la începuturi, la Roma, metodele lor de divinaţie, de orientatio şi de construcţie a oraşelor şi edificiilor sacre, indică structura cosmologică a teologiei etruscilor şi pare să explice eforturile lor de a pătrunde enigma timpurilor istorice. Foarte probabil, aceste concepţii au contribuit la maturizarea religiei romane.
168. Crize şi catastrofe: de ia suzeranitatea gaiică ia cei de-al doilea război punic
în -496, la puţin timp după expulzarea ultimului rege etrusc şi instaurarea Republicii, s-a ridicat un templu, la picioarele Aventinului, consacrat unei triade noi: Ceres, Liber şi Libera. Politica a jucat probabil un rol în întemeierea acestui cult menit acestor trei divinităţi patroane ale fecundităţii. Sanctuarul, un loc consacrat de multă vreme cultelor agrare, aparţinea reprezentanţilor plebei45. Etimologic, Ceres semnifică „Creşterea" în formă personificată. Existenţa unui flamen Cerialis şi caracterul particular al ritualurilor celebrate cu prilejul festivităţilor Cerialia (19 aprilie) confirmă arhaismul zeiţei. Cât priveşte Liber, numele său pare să derive din rădăcina indo-europeană *leudh, al cărei sens este „cel care germinează, cel care asigură naşterea şi secerişul"46. După Sfântul Augustin (C/v. dei, VII, 3), perechea Liber-Libera favoriza procreerea şi fecunditatea universală, „eliberând" sămânţa în cursul împreunării sexuale (ibid., VII, 9). în anumite locuri din Italia, sărbătoarea lor, Liberalia (17 martie), comporta

elemente licențioase: procesiunea unui falus, pe care cele mai caste
43 G. Dumezil, op. cit., pp. 676-677.
44 F. de Ruyt, Charun, demon etrusque de la mort, pp. 146-147.
45 Potrivit tradiției, templul a fost rezultatul primei consultări a Cărților Sibiline, dar este vorba de un anacronism,
46 E. Benveniste, „Liber et liberi"; G. Dumezil, op. cit., p. 383.

matroane romane trebuiau să-1 încoroneze public, cuvinte obscene etc. (Civ. clei, VII, 21). Dar foarte curând triada Ceres, Liber, Libera a fost asimilată (interpretatio graeca!) trioului Demeter, Dionysos (Bachus) şi Persephone (Proserpina)47. Devenit cunoscut sub numele de Bachus, Liber va cunoaşte o carieră excepțională ca urmare a răspândirii cultului dionysiac (vezi, mai departe, p. 314).

Roma era familiarizată cu zeii greci încă din secolul al Vl-lea, când era sub dominație etruscă. Dar, de la începutul Republicii, asistăm la o asimilare rapidă a divinităților greceşti, Dioscurii în ~ 499, Mercur în ~ 495, Apollon în ~ 431 (cu ocazia epidemiilor de ciumă; acesta a fost aşadar primul „zeu-vindecător" care a fost introdus). Venus, la origine substantiv comun, semnificând un farmec magic, a fost identificată cu Afrodita greacă: dar structura zeiței s-a schimbat. Un proces similar caracterizează asimilarea divinităților latine şi italiote. Diana a fost primită de la albani şi omologată ulterior cu Artemis. în ~ 396, lunona Regina, zeița patroană a Veilor, a fost invitată ceremonial să se stabilească la Roma. într-un pasaj celebru, Titus Livius (V, 21, 3-22) descrie ritul de evocatio: dictatorul Camillus s-a adresat zeiței asediaților: „Pe tine, lunona Regina, care ocroteşti acum Veii, te rog să ne urmezi pe noi învingătorii, în oraşul nostru care va fi în curând al tău, şi în care te va întâmpina un templu pe măsura măreției tale". Veii „nu ştiau că propriii lor ghicitori, precum şi oracolele străine îi abandonaseră, că zeii erau acum chemați să-şi împartă rămăşițele lor pământeşti, şi că alți zei evocați, din oraşul lor, prin rugăciuni, îi priveau deja din templele şi noile lăcaşuri ale inamicului: pe scurt că erau în ultima lor zi...".

Invazia celților, în primul sfert din secolul al IV-lea, întrerupsese contactele cu elenismul. Devastarea Romei (înjur de ~ 390) a fost atât de radicală, încât unii se gândiseră să părăsească pentru totdeauna ruinele şi să se stabilească la Veii. La fel ca în cazul Egiptului după invazia hiksoşilor (cf. § 30), incendiul oraşului a zdruncinat profund încrederea romanilor în destinul lor istoric. Abia în ~ 295, după victoria de la Sentinum, Roma şi Italia s-au eliberat de suzeranitatea galeză. Comunicațiile cu lumea greacă au fost restabilite şi romanii şi-au reluat politica de cucerire. Către sfârşitul secolului al III-lea, Roma era cea mai mare putere din Italia. De aici înainte, vicisitudinile politice vor avea repercusiuni, adesea destul de grave, asupra instituțiilor religioase tradiționale. Pentru un popor înclinat să vadă în evenimentele istorice tot atâtea epifanii divine, victoriile sau dezastrele militare erau încărcate de semnificații religioase.

Când, la scurt timp după aceea, al doilea război punic punea în cumpănă însăşi existența statului roman, religia a suferit o transformare profundă. Roma a făcut apel la toți zeii, oricare ar fi fost originea lor. Haruspiciile şi Cărțile Sibiline revelau că pricinile dezastrelor militare se află în diferite greşeli de ordin ritual. Urmând indicațiile Cărților Sibiline, Senatul a hotărât primele măsuri de salvare: sacrificii, lustrații, ceremonii şi procesiuni neobişnuite, şi chiar sacrificii umane. Dezastrul de la Cannae (-216), amplificat amenințător de mai multe semne şi minuni şi de incestul a două vestale, a determinat Senatul să-1 trimită pe Fabius Pictor la Delfi pentru consultarea oracolului. La Roma, Cărțile Sibiline au prescris sacrificii umane: doi greci şi doi gali au fost îngropați de vii (Titus Livius, XXII, 57, 6)48. Este vorba, foarte probabil, de un rit de structură arhaică, „omorul creator"49.

47 Cf. J. Bayet, „Leş „Cerialia", alte"ration d'un culte latin par le rnythe grec" (= Croyances et rites dans la Rome antique), în special pp. 109 sq.
48 în ~ 226, tot ca urmare a unei consultări a Cărților Sibiline, o pereche de greci şi un gal au fost îngropați de vii, spre a îndepărta amenințarea unei invazii galice (Plutarh, Marcellus, III, 4). Jertfe asemănătoare au avut loc la sfârşitul secolului al II-lea (Plutarh, Quest. Rom., 83). Sacrificiile umane au fost interzise de Senat în - 97.
/
49 Spre a-şi asigura victoria, Xerxes a îngropat de vii nouă bărbați şi nouă fete când şi-a îmbarcat armata spre Grecia. Se spune, pe de altă parte, că Temistocle, ca urmare a unui oracol, a sacrificat trei prizonieri tineri în ajunul bătăliei de la Salamina (Plutarh, Vita Them., XIII), în legătură cu această temă mitico-rituală, vezi M. Eliade, De Zalmoxis â Gengis-Khan, pp. 178 sq. [trad. românească, pp. 183 sq. — nota trad.].

în sfârşit, în ~ 205-204, în ajunul victoriei împotriva lui Hanibal şi urmând sugestia Cărților Sibiline, Roma a introdus prima divinitate asiatică, Cybele, Marea Mamă de la Pessinonte (Titus Livius, XXIX, 10 sq.)- Celebra piatră neagră care o reprezenta pe zeiță a fost adusă din Pergam de o escadră romană. Solemn întâmpinată la Ostia, Cybele a fost instalată în templul rezervat ei de pe Palatin50. Totuşi, caracterul orgiac al cultului şi în primul rând prezența

preoților eunuci contrastau prea puternic cu austeritatea romană. Senatul nu va întârzia să reglementeze cu grijă manifestările de cult. Sacrificiile au fost strict limitate la interiorul templelor, cu excepția unei procesiuni anuale în care piatra sacră înfățişând-o pe Cybele era dusă spre a fi spălată la râu. Cetățenilor romani le era interzis să sacrifice după ritul anatolian. Personalul a fost restrâns la un singur preot, o preoteasă şi asistenții lor; dar nici romanii, nici sclavii acestora nu aveau dreptul să exercite aceste funcții. Cât priveşte cultul roman oficial, el era controlat de un pretor urban.
Totuşi, în ~ 204, Senatul a consimțit să se organizeze sodalități care se compuneau exclusiv din membri ai aristocrației; principala lor funcție se reducea la banchete în onoarea Cybelei. Pe scurt, introducerea primei divinități asiatice a fost opera aristocrației. Patricienii considerau că Roma era chemată să joace un rol important în Orient. Dar prezența Cybelei n-a avut urmare. Invazia cultelor orientale va avea loc abia peste un secol. Desigur, după teribilele suferințe şi spaima celui de-al doilea război punic Roma era puternic atrasă de divinitățile asiatice. Dar şi aici întâlnim ambiguitatea specific romană: necesitatea de a controla cultele străine şi teama de a nu pierde foloasele lor51. Totuşi, urmările acestor două războaie şi ale strălucitei victorii ce a urmat nu au putut fi evitate. Pe de o parte, un număr considerabil de refugiați din toate regiunile Italiei şi de sclavi străini s-au refugiat la Roma. Pe de altă parte, anumite pături ale populației s-au detaşat treptat de religia tradițională. La Roma, ca şi în întreaga lume mediteraneană, cu începere din secolul al IV-lea, necesitatea unei experiențe religioase personale se revela tot mai urgentă. O asemenea experiență religioasă era accesibilă mai ales în micile adunări şi în societățile închise de tipul „religiilor de Mistere", altfel spus, în asociații secrete care scăpau controlului Statului. Din acest motiv, Senatul interzisese participarea cetățenilor romani, şi chiar a sclavilor acestora, la cultul anatolian al Cybelei.
In ~ 186, autoritățile au descoperit, cu surpriză şi indignare, existența chiar la Roma a sărbătorilor Bacchanalia, adică a unor „mistere orgiace" nocturne. Cultul lui Dionysos cunoscuse o largă difuziune în lumea mediteraneană, mai ales în epoca elenistică (§ 206). Ca urmare a întinderii dominației romane în Marea Grecie, asociațiile ezoterice de mysti s-au răspândit în peninsulă, mai ales în Campania, într-adevăr, o preoteasă vizionară, originară din Campania, introdusese la Roma un cult secret, modificat după indicațiile ei proprii, şi comportând anumite rituri comparabile cu acelea din Mistere, în urma unei denunțări, făcută imediat publică de către consul, ancheta a revelat proporțiile cultului şi caracterul său orgiastic. Aderenții, mai mulți de 7 000, erau acuzați de multe abominațiuni; nu numai că prestaseră jurăminte să nu spună nimic, dar practicau şi pederastia şi organizau asasinate ca să câştige averi. Riturile erau celebrate în cel mai mare secret. După Titus Livius (XXXIX, 13,12), bărbați cu spiritul parcă rătăcit şi agitându-şi trupul, rosteau cuvinte profetice; femeile, „cu părul despletit, asemeni bacchantelor", alergau până la Tibru, „agitând torțe înflăcărate" pe care le cufundau în apă şi le scoteau tot învăpăiate, „căci aveau în vârf sulf nestins amestecat cu var"52.
50 Trebuie amintit că, grație legendei lui Enea, Cybele nu mai era o zeiță străină.
51 Cf. Jean Bayet, Histoire... de la religion romaine. p. 154.
52 Aderenții erau acuzați că îi nimicesc în chip îngrozitor pe cei care refuzau să se asocieze crimelor şi desfrâului lor (ibid., 39, 13, 13). Pentru o analiză detaliată a textului lui Titus Livius si despre un Senatus-Consultus din 186 cu privire la Bacchanalia, vezi Adrien Bruhl, Liber Pater, pp. 82-116.

Unele acuzații amintesc clişeele folosite mai târziu în toate procesele de erezie şi de vrăjitorie. Promptitudinea şi severitatea anchetei, duritatea represiunii (câteva mii de execuții în țară) demonstrează caracterul politic al procesului. Autoritățile denunță pericolul pe care îl reprezintă asociațiile secrete, deci pericolul unui complot în stare să încerce o lovitură de stat. Fără îndoială, cultul bacchic nu a fost total abolit, dar li s-a interzis cetățenilor romani să participe la el. în plus, orice ceremonie bacchică, obligatoriu limitată la cinci membri, trebuia autorizată printr-o decizie a Senatului. Edificiile şi obiectele cultuale au fost distruse, în afară de acelea care cuprindeau „ceva sacru". Toate aceste măsuri izvorâte din panică arată cât de mult suspecta Senatul asociațiile religioase care scăpau controlului său. Senatus-Consultul împotriva Bacchanaliilor nu trebuia niciodată să-şi piardă valabilitatea; trei secole mai târziu el slujea drept model pentru persecuția împotriva creştinilor.

Capitolul XXI

CELTI, GERMANI, TRACI SI GEȚI

169. Persistența elementelor preistorice

Impactul celților în istoria antică a Europei s-a făcut simțit în mai puțin de două secole: de la cucerirea nordului Italiei în secolul al V-lea (Roma a fost atacată în ~ 390) până la jefuirea sanctuarului lui Apollon de la Delfi, în ~ 279. La puțin timp după aceea, destinul istoric al celților este pecetluit: prinşi între expansiunea triburilor germanice şi presiunea Romei, puterea lor nu încetează să decline. Dar celții erau moştenitorii unei protoistorii deosebit de bogate şi creatoare. Or, după cum vom vedea, informațiile aduse de către arheologie sunt de o mare importanță pentru înțelegerea religiei celtice,

Protocelții sunt, foarte probabil, autorii culturii zise a „câmpurilor de urne" (Urnfield)1, elaborată în Europa Centrală între ~ 1300 şi ~ 700. Ei locuiau în sate, practicau agricultura, utilizau bronzul şi incinerau morții. Primele lor migrații (secolele X-IX) i-au adus în Franța, în Spania şi în Marea Britanic, între ~ 700 şi ~ 600, întrebuințarea fierului s-a răspândit în Europa Centrală; este cultura zisă Hallstatt, caracterizată printr-o stratificare socială destul de marcată şi prin rituri funerare diverse. Probabil că aceste inovații au fost rezultatul influențelor culturale iraniene, vehiculate de cimerieni (originari de la Marea Neagră). Atunci s-a constituit aristocrația militară celtică. Cadavrele (cel puțin acelea ale căpeteniilor) nu mai erau incinerate, ci, împreună cu armele lor şi cu alte obiecte prețioase, erau depuse într-o căruță şi îngropate apoi în camere funerare acoperite de o movilă. Către - 500, în timpul celei de a doua epoci a fierului, cunoscută sub numele de La Tene, creativitatea artistică a geniului celtic a atins apogeul. Piesele de orfevrărie şi nenumăratele obiecte de metal, scoase la lumină de săpături, au fost calificate „o glorie a lumii barbare, o mare, deşi limitată, contribuție a celților la cultura europeană"2.
Dată fiind penuria de izvoare scrise asupra religiei, documentele arheologice sunt de neprețuit. Grație săpăturilor, se ştie că celții acordau o mare importanță spațiului sacru, adică locurilor consacrate, după reguli precise, în jurul unui altar pe care se efectuau sacrificii. (După cum vom vedea, delimitarea rituală a spațiului sacru şi simbolismul „Centrului Lumii" sunt consemnate de autorii antici şi se regăsesc în mitologia irlandeză.) Tot grație săpăturilor se ştie că diverse tipuri de ofrande erau depuse în puțuri rituale de doi până la trei metri adâncime. Ca şi brothros-ul grecesc sau mundus-ul roman, aceste gropi rituale asigurau comunicarea cu divinitățile lumii subterane. Asemenea puțuri sunt atestate din mileniul al II-lea; ele erau uneori pline cu obiecte din aur şi din argint, îngrămădite în căldări ceremoniale bogat decorate3. (Amintirea acestor puțuri legate de lumea de dincolo şi de comori subterane se regăseşte în legendele medievale şi în folclorul celtic.)
' Desemnată astfel pentru că morții erau incinerați şi cenuşa lor depusă în urne, îngropate apoi în cimitire.
2 Anne Ross, Păgân Celtic Britain, p. 35. Vezi o selecție de reproduceri în cartea lui J. J. Hatt, Leş Celtes et Ies Gallo-Romains, pp. 101 sq.
3 Stuart Piggot, Ancient Europe, pp. 215 sq.; id., The Druids, pp. 62 sq.

Nu mai puțin importantă este confirmarea adusă de arheologie în legătură cu difuzarea şi continuitatea cultului craniilor. De la cilindrii de calcar decorați cu capete stilizate, descoperiți la Yorkshire şi datând încă din secolul al XVIII-Jea î.Hr. şi până în Evul Mediu, craniile şi reprezentările de „capete tăiate" sunt atestate în toate regiunile locuite de triburi celtice. S-au scos la lumină cranii depuse în nişe sau încastrate în pereții sanctuarelor, capete sculptate în piatră, nenumărate imagini din lemn scufundate în izvoare. Or, importanța religioasă a craniilor a fost dezvăluită de autorii clasici şi, în pofida interdicției Bisericii, exaltarea „capului tăiat" joaca un rol important în legendele medievale şi în folclorul britanic şi irlandez4. Este vorba, desigur, de un cult care îşi afundă rădăcinile în preistorie şi care a supraviețuit în mai multe culturi asiatice până în secolul al XIX-lea5. Valoarea magico-religioasă originară a „capului tăiat" a fost întărită apoi de credințele care localizau în craniu sursa primară a lui semen virile şi sediul „spiritului". La celți, craniul constituia prin excelență receptaculul unei forțe sacre, de origine divină, care îl ocrotea pe proprietar de toate primejdiile şi îi asigura sănătate, bogăție şi victorie.
Pe scurt, descoperirile arheologice fac să reiasă, pe de o parte, arhaismul culturii celtice, si, pe de altă parte, continuitatea anumitor idei religioase centrale din protoistorie în Evul Mediu. Numeroase dintre aceste idei şi obiceiuri aparțineau vechilor tezaure religioase ale neoliticului, dar ele au fost asimilate de timpuriu de către celți şi parțial integrate într~un sistem teologic moştenit de la strămoşii lor indo-europeni. Uimitoarea continuitate culturală demonstrată de arheologie permite istoricului religiei celtice să folosească izvoare târzii, şi, în primul rând, textele irlandeze redactate între secolele al VI-lea şi al VlU-lea, dar şi legendele epice şi folclorul care au supraviețuit în Irlanda până la sfârşitul secolului al XIX-lea.
170. Moştenirea indo-europeană
Arhaismul culturii celtice este confirmat şi de alte izvoare. Se regăsesc în Irlanda numeroase idei si obiceiuri atestate în India antică, iar prozodia este asemănătoare cu aceea din limba sanscrită şi hittită; după cum arată Stuart Piggot, este vorba de „fragmente ale unei moşteniri comune din mileniul al II~lea"6. Ca şi brahmanii, druizii acordau memoriei o importanță considerabilă (cf. § 172). Legile irlandeze vechi erau compuse în versuri, pentru a uşura memorizarea lor. Paralelismul dintre tratatele juridice irlandeze şi hinduse se verifică nu numai în forma şi tehnica lor, ci şi în ceea ce priveşte dicția lor, uneori7. Amintim câteva exemple de paralelism indo-celtic: postul ca mijloc de a întări o cerere juridică; valoarea magico-religioasă a adevărului8; intercalarea în proza narativă epică de pasaje în versuri, în special dialoguri; importanța barzilor şi raporturile lor cu suveranii9,
4 Vezi Anne Ross, op. cit., pp. 97-164, fig. 25-86 şi pi. 1-23.
5 Cf. Le Yoga. pp. 299, 401-402; Le Chamanisme, pp. 339 sq.
6 The Druids, p. 88. După Myles Dillon, druizii şi brahmanii si-au conservat practicile şi credințele indo-europene

care au supraviețuit în lumea gaelică până în secolul al XVIII-lea şi în India până în zilele noastre; cf. „The Archaism of Irish Tradition", p. 246. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, Celt and Aryan, pp. 52 sq. Studiind riturile funerare irlande/e şi indiene, Hans Harlmann consideră că structura mentalității irlandeze este mai apropiată de aceea a vechii Indii decât de mentalitatea Angliei sau Germaniei; cf. Der Totenkult in iriand, p. 207.
7 D. A. Binchy, „The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts", citat de M. Dillon, „The Archaism", p. 247.
8 Vezi referințele la M. Dillon, „The Archaism", pp. 247, 253 sq. Vezi, de asemenea, Celt and Aryan.
9 G. Dume/il, Servius ei la Fortune, pp. 221 sq. şi passim.; J. E. Caerwyn Williams, „The Court Poet in Medieval Ireland", pp. 99 sq. Precizăm că se regăsesc analogii si cu lumea sumero-accadiană, explicabile prin contactele indo-europenilor cu popoarele Orientului Apropiat antic; cf. H. Wagner, „Studies in the Origins of Early Celtic Tradition", pp. 6 sq. şi passim.

Din pricina interzicerii rituale a scrierii, nu există nici un text despre religia celților con nentali redactat de un autohton. Singurele noastre izvoare sunt câteva descrieri ale scriitorii greco-latini şi un mare număr de monumente figurate, majoritatea din epoca galo-roman Dimpotrivă, celții insulari, concentrați în Scoția, în Țara Galilor, şi mai ales în Irlanda, i produs o abundentă literatură epică, în ciuda faptului că această literatură a fost compusă du] convertirea la creştinism, ea prelungeşte în mare parte tradiția mitologică precreştină; şi ace lucru este valabil şi pentru bogatul folclor irlandez.
Informațiile autorilor clasici sunt ades confirmate de documentele irlandeze, în opera s De bello Gallico (VI, 13), Cezar afirmă ca galii cunosc două clase privilegiate — cea a druizii» şi cea a cavalerilor — şi o a treia, oprimată, cea a „poporului". Este aceeaşi bine cunoscut tripartiție oglindind ideologia indo-europeană (§ 63), pe care o regăsim în Irlanda la puți timp după convertirea la creştinism: sub autoritatea lui *rig (echivalentul fonetic al sanscrituk răj, lat., reg), societatea este împărțită în druizi, aristocrația militară (flaiîh, în traducere exacți! „putere"", echivalent al ser. kşatra) şi crescătorii de vite, „bo airig, oamenii liberi (airig) car se numesc pe ei înşişi posesorii de boi (bo)"î0.
Vom avea, mai departe, prilejul să semnalăm alte supraviețuiri ale sistemului religio indo-european la celți. Precizăm de pe acum că „aceste supraviețuiri comune indo-iranienilo şi italo-celților" se explică prin „existența unor puternice colegii de preoți, depozitari de tradiți sacre, păstrate printr-o severă rigoare formalistă"11, în ce priveşte teologia tripartiți indo-europeană, ea se poate încă recunoaşte în lista de zei transmisă de Cezar şi, rădica istoricizată, ea supraviețuieşte în tradiția irlandeză. Georges Dumezil şi Jan de Vries au aräta că şefii legendarului neam Tuatha De Danann reprezintă, în fond, pe zeii primelor două funcții religioase, în vreme ce a treia este întruchipată de cei din neamul Fomore, considerați drepl locuitorii anteriori ai insulei12.
Cezar prezintă panteonul celtic într-o interpretatio romana. „Zeul pe care îl cinstesc cel mai mult, scrie consulul, este Mercur. Statuile sale sunt cele mai numeroase. Ei văd în el pe inventatorul tuturor artelor; ei îl consideră drept călăuzitorul călătorilor pe drum, cel care poate cel mai mult să-i ajute să câştige banul şi să facă comerț. După el, ei îl adoră pe Apollon, Marte, lupiter şi Minerva. Ei au despre aceste divinități aproape aceleaşi concepții ca şi celelalte neamuri. Apollon alungă bolile, Minerva îi învață muncile şi meseriile, lupiter îşi exercită domnia asupra cerului, Marte domneşte asupra războaielor" (B.G., VI, 17).
S-a discutat îndelung despre autenticitatea şi, prin urmare, valoarea acestei interpretatio romana a Panteonului galic, însă Cezar cunoştea destul de bine moravurile şi credințele celților. El era deja proconsul al Galiei Cisaipine înainte de a-şi începe campania în Galia Transalpină. Dar, deoarece ignorăm mitologia celtică continentală, cunoaştem foarte puține despre zeii menționați de către Cezar. Este surprinzător faptul că el nu-1 plasează pe lupiter în fruntea listei. Probabil, marele zeu celest îşi pierduse întâietatea la locuitorii oraşelor expuse de cel puțin patru secole influențelor mediteraneene. Fenomenul este general în istoria religiilor, atât în Orientul Apropiat antic (cf. §§ 48 sq.), cât şi la indienii vedici (§ 62) şi la vechii germani (§ 176). Dar coloanele zise „lupiter cu uriaşul" care se întâlnesc în mare număr, mai ales între Rin, Moselle şi Saone, şi care erau ridicate de către anumite triburi germanice, prelungesc un simbolism arhaic, anume acela al Ființei Supreme celeste. Remarcăm, de la început, că aceste coloane nu celebrau triumfuri militare, precum acelea ale lui Traian şi Marc Aureliu. Ele nu
10 G. Dumezil, L'ideologie tripartie des indo-europeens, p. 11.
1' E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, II, p. 10. Cf. mai jos, n. 38, observațiile lui J. Vendryes.
12 Cf. G. Dumezil, Mythe et epopee, I, p. 289; Jan de Vries, IM religion des Celtes, pp. 157 sq.

erau ridicate în forum sau pe străzi, ci departe de oraşe, în plus, acest lupiter celt este adesea reprezentat cu o roată13; or, roata joacă un rol important la celți. Roata cu patru spițe reprezintă anul, adică ciclul celor patru anotimpuri, într-adevăr, termenii desemnând „roata" şi „anul" sunt identici în limbile celtice14. După curn a arătat Werner Mu'ller,

acest lupiter celt este, aşadar, zeul celest cosmocrator, stăpânul anului, şi coloana simbolizează axis muncii. Pe de altă parte, textele irlandeze vorbesc despre Dagda, „zeul cel bun", şi sunt de acord să-1 identifice cu zeul galic pe care Cezar îl desemna cu teonimul „lupiter"15.
Arheologia a confirmat afirmaţia consulului privind popularitatea lui „Mercur": mai mult de 200 de statui şi basoreliefuri şi aproape 500 de inscripţii. Nu se cunoaşte numele său galic, dar probabil el era acelaşi ca şi al zeului Lug, care joacă un rol important la celţii insulari. Mai multe oraşe poartă numele de Lug (d.e. Lugdunum = Lyon) şi sărbătoarea sa era celebrată în Irlanda, dovadă că acest zeu era cunoscut în toate ţările celtice. Textele irlandeze îl prezintă pe Lug ca un conducător de armată, care folosea magia pe câmpul de luptă, dar şi ca pe un maestru poet şi strămoş mitic al unui trib de seamă. Aceste trăsături îl apropie de Wodan-Odhin care, şi el, a fost asimilat de către Tacit cu Mercur. Se poate conchide că Lug reprezintă suveranitatea sub aspectul său magic şi militar: el este violent şi de temut, dar îi ocroteşte pe luptători şi, la fel, pe barzi şi pe magicieni, Ca şi Odhin-Wodan (§ 175), el se caracterizează prin capacităţile sale magico-spirituale, fapt ce explică de ce a fost omologat cu Mercur-Hermes16.
Lui Marte, scrie Cezar (B.G., VI, 17), galii îi închină, „la începutul unei lupte, tot ce vor dobândi prin luptă: după victorie, ei îi jertfesc prada de vie şi îngrămădesc tot restul într-un singur loc". Nu se cunoaşte numele celtic al zeului galic al războiului. Numeroase inscripţii votive închinate lui Marte comportă adesea supranumele: Albiorii, „Regele lumii", Rigisamos, „Prearnaiestuosul", Caturix, „Regele luptei", Camuliis, „Puternicul", Segomo, „Victoriosul" etc. Unele nume sunt incomprehensibile, dar chiar când se pot traduce ele nu îmbogăţesc cunoştinţele noastre. Se poate spune acelaşi lucru cu privire la mai bine de o sută de inscripţii dedicate lui Hercule; ca şi acelea consacrate lui Marte, ele indică numai existenţa unui zeu al războiului, şi atât.
Dacă se ţine scama de alte informaţii, structura acestui zeu apare destul de complexă. După istoricul grec Lucian din Samosata (secolul al II-lea d.Hr.), numele celtic al lui Herakles era Ogmios. Lucian văzuse o imagine a acestui zeu: era un bătrân chel, cu pielea zbârcită, târând mulţimi de bărbaţi şi femei legaţi de limba lui cu lănţuge de aur şi ambră. Deşi erau legaţi foarte superficial, ei nu voiau să fugă, ci îl urmau „veseli şi voioşi, acoperindu-1 de laude". Un om al locului îi explica imaginea: ei, celţii, nu-şi reprezintă arta vorbirii prin Hermes, cum o fac grecii, ci prin Hercule, „căci Hercule este mult mai puternic" (Discursuri, Hercule, 1-7). Acest text a dat loc la interpretări contradictorii17. Oamenii înlănţuiţi au fost comparaţi cu măruţii care îl întovărăşesc pe Indra şi cu ceata de Einherjar escortându-1 pe Odhin-Wodan (J. de Vries). Pe de altă parte, Ogmios a fost apropiat de Varuna, „maestrul legător" (F. Le Roux). Probabil că „Martele" celtic asimilase unele atribute specifice zeului Suveran-magician, întărindu-i totodată funcţia de psihopomp [i.e. călăuză a sufletelor în lumea de dincolo —
1-1 Vezi indicaţiile date de Werner Miiller, Die Jupitergigantensăulen und ihre Verwandten, pp. 46 sq,
14 Cf. exemplele citate de W. Miiller, op. cit., pp. 52 sq. Figurările anului prinlr-o fiinţă purtând o roată cu patru sau cu douăspre/ece spiţe sunt atestate în Evul Mediu; ve/i cele câteva desene reproduse ţie W. Miiller, p. 51.
'-^ Jan de Vries, op. cil., pp. 45 sq.
"' J. de Vries, op. cit., p. 62, care adaugă: „Dar nu trebuie uitat că această asimilare nu explică decât un singur amănunt în legătură cu această personalitate extrem de complexă".
17 Unele sunt discutate de Fran£oise Le Roux, „Le Dieu celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien â l'Ogmios de Diirer", pp. 216 sq.; J. de Vries, op. cit., pp. 73 sq.

nota trad.). (După cum vom vedea, § 175, Odhin, la germani, dimpotrivă, îl înlocuise parţial pe zeul războiului.) Lui Ogmios îi corespunde, în literatura epică irlandeză, zeul Ogma, luptătorul prin excelenţă. Dar lui i se atribuie, de asemenea, inventarea scrierii zise „ogamică"; ceea ce înseamnă că el reunea în persoana sa forţa războinică şi „ştiinţa"" de tip odhinic.
Cezar prezintă un „Apollon" ca zeu-vindecător. Nu se cunoaşte numele său galic, dar epitetele de pe inscripţii confirmă în general prestigiul său de vindecător. Or, textele irlandeze vorbesc despre Diancecht, care vindecă şi învie pe Tuatha De Danann; în plus, el este invocat într-o veche formulă de exorcizare. Numele lui este citat alături de Grobniu, zeul fierar. El poate, aşadar, fi considerat ca reprezentantul zeilor pe care Dumezil îi socotea în legătură cu „cea de a treia funcţie". Cât despre „Minerva", căreia, de asemenea, nu i se cunoaşte numele gaiez, dar pe care Cezar o defineşte drept zeiţa meşterilor şi a meşteşugurilor (deci, aparţinând tot celei de a treia funcţii), ea a fost apropiată de zeiţa Brigantia, fiica lui Dagda, şi patroana poeţilor, a fierarilor şi a medicilor.
171. Se poate reconstitui panteonul celtic?
Panteonul deghizat în această interpretatio romana a lui Cezar camuflează o realitate religioasă pe care comparaţia cu tradiţiile celţilor insulari ne-o face doar parţial accesibilă, în ceea ce priveşte teonimele relevate pe monumentele şi inscripţiile din epoca galo-romană, ele sunt, în majoritatea lor, epitete descriptive sau topografice ale zeilor care alcătuiesc panteonul; unii savanţi 3e-au considerat, greşit, ca desemnând divinităţi autonome.
Singura informaţie despre numele galice de zei ne-a fost transmisă, în secolul I d.Hr., de către poetul Lucanus. El

vorbeşte despre „aceia care împacă printr-un sacrificiu îngrozitor pe crudul Teutates şi pe oribilul Esus cel cu altare sălbatice şi pe Taranis, al cărui altar este nu mai puţin crud decât al Dianei scitice" (Pharsalia, I, 444-446). Autenticitatea acestor nume este confirmată de inscripţiile galo-romane care menţionează pe Esus, pe Taranucnus (sau lupiter Taranucus) şi pe Marte Toutatis. Autorul unui comentariu medieval18 a încercat să le explice, dar glosele sale sunt contradictorii. Comentariul aduce totuşi informaţii precise despre genul de sacrificiu oferit fiecăruia dintre aceşti zei: pentru Teutates, un om este sufocat prin aruncarea într-un bazin; pentru Esus, victima este suspendată de un arbore şi lăsată să sângereze; pentru Taranis — stăpânul luptelor şi cel mai mare dintre zeii cerului — sunt arşi de vii bărbaţi într-un manechin din lemn.
Una din imaginile de pe cazanul de la Gundestrup reprezintă un personaj înveşmântat aruncând victima umană cu capul în jos într-un vas mare. Mai mulţi războinici se îndreaptă pe jos către vas; deasupra lor războinici călare se îndepărtează. Jan de Vries (op. cit., p. 55) consideră că poate fi vorba de un rit iniţiatic, fără legătură însă cu Teutates. (Poezia epică irlandeză reia de nenumărate ori tema regelui care, într-o cameră încălzită până la incandescenţă, se îneacă în cazanul în care se aruncase ca să scape de foc. Este vorba, desigur, de un ritual implicând sacrificiul uman19.) începând cu secolul al XVIU-lea numele de Teutates a fost tradus prin „Tatăl tribului". Zeul a jucat, desigur, un rol important în viaţa tribului; el era patronul războiului, dar funcţia sa era mai complexă20.
18 Commenla Bernensia, reprodus de j, Zwicker, Pontes historiae religionix Celticae, I, pp. 51 sq.
19 M. L. Sjoestedt citează câteva paralele continentale, Dieux et Heros des Celtes (p. 75). Pentru C. Ramnoux, aceste sacrificii urmăreau regenerarea timpului îmbătrânit (într-adevăr, ele erau săvârşite la anumite date calendaristice); cf. „La mort sacrificielie du Roi", p. 217.
*° P. M. Duval, „Teutates, Esus, Taranis", p. 50; fes clieux de la Gaule, pp. 29 sq. (zeul războiului); pentru J. de Vries, el a „putut fi atât un Mercur, cât şi un Marte" (p. 53); J. J. Hatt îi atribuie „o dublă faţă, ba ră/boinică, ba paşnică"; cf. „Essai sur l'evolution de la religion gauloise", p. 90.

în ceea ce priveşte pe Ţărani s, semnificaţia numelui său este clară: rădăcina este *ţăran, „tunet", în forma sa secundară, Tanaros, el se apropie de zeul germanilor, Donar21. Ca şi Donar, el a fost asimilat cu lupiter. Este deci plauzibil ca coloanele zise „lupiter cu uriaşul" să fi fost consacrate lui Taranis, „Tunătorul", vechiul zeu al cerului. Teonimul Esus este regăsit în numele proprii, dar etimologia este nefixată22. Pe basoreliefurile a două altare, Esus este reprezentat lovind un arbore; trebuie să ne gândim la un sacrificiu prin spânzurătoare? Jan de Vries consideră că Esus era un zeu galic comparabil cu Odhin scandinav23, în realitate, nu cunoaştem nimic precis.
Arta statuară, iconografia şi inscripţiile au scos la iveală numele şi imaginile altor divinităţi galo-romane. în unele cazuri, ajungem să decelăm structura lor şi funcţia lor religioasă graţie mitologiei camuflate în tradiţiile celţilor insulari. Dar, tocmai datorită tendinţei conservatoare care caracterizează geniul religios al celţilor rezultatele analizei sunt adesea neclare. Sa amintim un exemplu celebru: basorelieful purtând numele de Cernunnos şi reprezentând un om în vârstă, poate chel, cu urechi şi coarne de cerb. S-a evocat, natural, o scenă figurată pe cazanul de la Gundestrup: un personaj împodobit cu coarne de cerb şi aşezat, într-o greşit denumită „poziţie de Buddha", ţine într-o mână un colier, în alta un şarpe cu cap de berbec: el este înconjurat de fiare sălbatice şi de un falnic cerb. Imagini similare au fost găsite în Marea Britanic24. Se ştie că iconografia şi simbolismul religios al cerbului sunt arhaice. O scenă gravată la Val Cammonica, datând încă din secolul al IV-lea î.Hr., reprezintă un zeu cu coarne de cerb şi un şarpe cu corn. Dar după cum am văzut (§ 5), „Marele Vrăjitor" sau „Domnul animalelor" din Peştera de la Trois Freres era şi el împodobit cu un cap de cerb cu coarne rămuroase. Cernunnos putea fi deci interpretat ca un zeu de tip „Stăpânul animalelor"25.
Totuşi, simbolismul religios al cerbului este extrem de complex. Pe de o parte, în zona întinzându-se, în protoistorie, din China până în Europa Occidentală, cerbul, din cauza reînnoirii periodice a coarnelor sale26, este un simbol de creaţie repetată şi de renovatio. Pe de altă parte, cerbul era considerat drept strămoşul mitic al celţilor şi al germanilor27; el era, în plus, unul din simbolurile cele mai însemnate ale fecundităţii, şi, totodată, animal funerar şi călăuzitor al morţilor; el era, mai ales, vânatul preferat al regilor şi al eroilor: omorârea, vânarea sa erau solidare simbolic cu moartea tragică a eroilor28. Prin urmare, este plauzibil că Cernunnos cumula şi alte funcţii în afară de aceea de „Stăpân al animalelor". E de ajuns să ne gândim la lupta, lungă şi grea, a Bisericii împotriva travestirii rituale în cerb (cervulo facere) ca să apreciem importanţa religioasă a cerbului (vânat preferat al aristocraţiei războinice!) în mediile populare.
Exemplul J ui Cernunnos ilustrează dificultatea de a interpreta corect un complex religios multivalent în absenţa contextului său mitico-ritual specific. Te vezi confruntat cu o dificultate asemănătoare atunci când încerci să analizezi documentele arheologice privitoare la divinităţile feminine; tot ce se poate afirma este faptul că numărul considerabil de statui şi de ex voto-uri le confirmă importanţa. Reprezentările plastice de Matres şi Matronae scot în relief calitatea lor de zeiţe ale fertilităţii şi maternităţii (coş cu fructe, corn al abundenţei; copii purtaţi

21 Cf.,în ultima vreme, H. Birkhan, Germanen undKelîen, I, pp. 310 sq., 313 sq.
22 J. de Vries îl leagă de rădăcina *eis, care înseamnă aproximativ „energie, pasiune" (op. cit., p. 106).
23 Op, cit., p. 108; în acelaşi sens, P. M. Duval, „Teutates etc.", pp. 51 sq.; Leş dieux de la Gaule, pp. 34-35; Cf.,de asemenea, Hatt, „Essai...", pp. 97 sq. (neconvingător).
24 A. Ross, op. cit., pp. 104 sq.
25 Vezi legendele citate de A. Ross, p. 183.
26 Cf. Images et symboles, p. 216. Despre rolul religios al cerbului, vezi De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 146 sq. [trad. românească, pp. 150 sq. — nota trad.j.
27 Cf. Otto Hofler, „Siegfried, Arminius und der Symbolik", pp. 32 sq. şi n. 66-94.
28 Cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 146; H. Birkhan, pp. 454 sq.

fie la sân, fie pe genunchi etc.). După cum scrie Camille Jullian, „ele erau probabil divinităţi, în acelaşi timp, anonime şi mirionime, care nu erau numite şi primeau sute de epitete"29. Dar textele celţilor insulari aduc precizări semnificative. Mama zeilor era o zeiţă: Danu în Irlanda, Don în Ţara Galilor, în plus, nu se putea deveni rege în Irlanda (Eriu) decât luând în căsătorie pe zeiţa tutelară, care purta acelaşi nume; cu alte cuvinte, se căpăta acces la suveranitate printr-un hieros gamos cu zeiţă Pământ. Acest scenariu mitico-ritual constituie una din temele cele mai utilizate şi cele mai statornice, în literatura vernaculară30.

Este vorba, probabil, de o variantă a vechiului scenariu mitico-ritual din Orientul Apropiat, comportând căsătoria sacră dintre Zeul Cerului (sau al furtunii sau al Soarelui) şi Mama-Pământ, personificaţi prin Suveran şi o hierodulă. Acest hieros gamos asigură pentru o anumită perioadă fertilitatea ţării şi fericirea regatului. Supravieţuirea moştenirii arhaice în Irlanda este ilustrată prin ritul consacrării regale, atestat în secolul al XII-lea: sub ochii supuşilor săi, regele se împreunează cu o iapă albă, care este apoi doborâtă şi din carnea ei friptă mănâncă regele şi supuşii lui31, Altfel spus, suveranitatea este asigurată de hieros gamos-ul dintre rege şi o Terra Mater hipomorfă. Or, o zeiţă galică, Epona (Regina), se află reprezentată pe monumente stând pe cal, sau în picioare în faţa unui cal sau între doi sau mai mulţi cai. Epona a fost interpretată ca Zeiţă Mamă şi psihopomp32; corespondentul său irlandez, zeiţa Rhiannun (< *Rîgantona, „Regina"), era şi ea hipomorfă33.

La fel ca iconografia din Marea Britanic în epoca romană, literatura vernaculară prezintă de preferinţă zeiţe-mame grupate în triade. Cele mai celebre sunt cele trei Macha, care o personificau pe zeiţa tutelară a capitalei din Ulster34. Pentru ca să poată accede la tron, Suveranul trebuia să se culce cu una din Macha. Uneori zeiţa apare ca o bătrână oribilă care cere să-şi împartă aşternutul cu tânărul erou. Dar, de îndată ce se întinde alături de ea, bătrâna se preschimbă într-o fată de o neasemuită frumuseţe. Căsătorindu-se cu ea, eroul dobândeşte suveranitatea35. Tema mitico-rituală a bătrânei metaformozată dintr-o sărutare, care se regăseşte în romanele bretone ale Graalului, era cunoscută în India încă din epoca Brahmanelor^.

în epopee, regina Medb are numeroşi amanţi; ceea ce vrea să spună că a avut drept parteneri pe toţi regii Irlandei. Dar trebuie adăugat că, în societăţile celtice, femeia se bucura de o libertate şi de un prestigiu religios şi social considerabile. Ritualul „clocirii", atestat în Europa numai la celţi şi la basci (p'opulaţie prc-indo-europeană), scoate în evidenţă importanţa magico-religioasă a femeii. Alături de alte obiceiuri arhaice (e.g. anumite ritualuri funerare, mitologia morţii etc.), „clocirea" indică supravieţuirea elementelor pre-indo-europene, aparţinând probabil populaţiilor autohtone ale neoliticului.

Cât priveşte zeiţele, funcţiile lor multiple de divinităţi guvernând fecunditatea, războiul, destinul şi averea sunt atestate şi la zeităţile germanilor, ceea ce indică, cel puţin în parte, o moştenire indo-europeană37. La acest complex religios, pornind din preistoria europeană şi

29 Histoire de ia Gaule, VI, p. 42, n. 2, citat de P. M. Duval, Leş dieux, p. 57.
30 A se vedea Proinsias Mac Cana, „Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literaturo"; Rachel Bromwich, „Celtic dynastic themes and the Breton Law".
31 Geraldus Cambrensis, Topographia Hibernical; F. R. Schroder a apropiat, primul, acest episod ritual vedic de asvamedha; cf. „Ein altirischer Kronungsritus und das indo-germanische Rossopfer".
32 Cf. H. Hubcrt, „Le mythe d'Epona".
33 J. Gricourt, ,.Epona-Rhiannon-Macha", pp. 25 sq.
34 J. Gricourt, op. cit., pp. 26 sq., semnalează raporturile zeiţei Macha cu calul.
35 Sursele sunt analizate de A. C. L. Brown, The Origin of the Grail Legend, cap. VII: „The Hateful Fee who represents Sovereignty".
36 Cf. A. K. Coomaraswamy, „On the loalhly Bride", pp. 393 sq.
37 Cf. H. Birkhan, Germanen und Kelten, p. 542.

din protoistoria celţilor, s-au adăugat treptat influenţe mediteraneene, romane — mai exact, aceea a sincretismului epocii elenistice — şi creştine. Pentru a avea măsura geniului religios celtic trebuie ţinut seama atât de persistenţa cu care s-au păstrat anumite elemente arhaice — în primul rând obiceiurile şi credinţele în legătură cu „misterele" feminităţii, ale destinului, ale morţii şi lumii de dincolo —, cât şi de revalorizarea lor continuă din Antichitate până în epoca premodernă.

172. Druizii şi învăţătura lor ezoterică

Paginile consacrate de lulius Cezar druizilor (De bello Gallico, VI, 13) constituie unul din cele mai importante izvoare privind religia celtică. Proconsulul foloseşte, fără să citeze, informaţiile lui Posidonius (secolul al II-lea î.Hr.), dar el dispunea şi de alte informaţii. Druizii, scrie Cezar, „veghează asupra celor legate de zei, se ocupă de sacrificiile publice şi private, reglementează toate chestiunile religioase. Un mare număr de tineri vin să se instruiască în preajma lor şi ci se bucură de mare consideraţie". Druizii sunt aceia care „rezolvă toate diferendele, publice sau private"; celor care nu acceptă hotărârea lor li se interzice să aducă sacrificii, ceea ce echivalează cu un fel de moarte civilă. Autoritatea supremă este exercitată de un şef al lor unic. „La moartea lui, dacă unul dintre ei îl întrece în măreţie, îi succede; daca mai mulţi sunt egali între ei, îşi dispută întâietatea prin votul druizilor şi câteodată pe calea armelor, într-o anumită perioadă a anului, ei se strâng într-un loc consacrat din ţara carnuţilor, care este socotit drept centrul Galici."

Druizii sunt dispensaţi de efectuarea serviciului militar şi de obligaţia de a plăti impozite. Atraşi de avantaje atât de însemnate mulţi sunt aceia care vin să le urmeze învăţătura. „Se zice că ei învaţă pe de rost un mare număr de versuri: câte unii rămân astfel douăzeci de ani la şcoala druizilor. Ei sunt de părere că religia interzice ca această învăţătură să fie destinată scrisului, aşa cum e cazul cu toate celelalte lucruri, publice sau private, pe care Ic consemnează în alfabet grecesc". Cezar afirmă ca druizii au stabilit acest obicei „pentru că nu vor ca doctrina lor să se răspândească printre oamenii de rând", si pentru că, dacă s-ar încredinţa scrisului, druizii învăţăcei şi-ar neglija memoria. Convingerea lor este că „sufletele nu pier, ci trec după moarte dintr-un corp în altul; acest lucru li se pare deosebit de propriu ca să le aţâţe curajul, nimicind teama de moarte. Ei discută, de asemenea, mult despre astre şi despre mişcarea lor, despre mărimea lumii şi a pământului, despre natura lucrurilor, despre puterea şi forţa zeilor nemuritori şi transmit aceste speculaţii ale lor celor tineri".

Ca şi brahmanii, druizii sunt preoţi (ei sunt aceia care practică sacrificiile), dar şi învăţători, savanţi şi filosofi38. Adunarea lor anuală, „într-un Joc consacrat..., care este socotit drept centrul Galiei", este profund semnificativă. Este vorba, desigur, de un centru ceremonial considerat „Centrul Lumii"39. Acest simbolism, atestat aproape pretutindeni în lume (cf. § 12), este în legătură cu conceptul religios al spaţiului sacru şi cu tehnicile de consacrare a locurilor: or, după cum am văzut (cf. p. 316), orânduirea spaţiului sacru era practicată de celţi încă din protoistorie. E evident că adunările anuale ale druizilor presupun unitatea ideilor lor religioase, în ciuda inevitabilei multitudini de nume de zei şi de credinţe specifice diverselor triburi.

-18 J. Venclryes a relevat unitatea vocabularului religios (mai ales a termenilor desemnând noţiuni abstracte) la indienii vedici, la latini şi la celţi. Acest fapt demonstrează posibilităţile speculative ale acestor „specialişti ai sacrului" din cele trei grupuri ariofone încă din epoca protoistorică; vezi, mai sus, p. 318 şi n. 11.

39 A se vedea exemplele citate de Francoise Le Roux, Leş Druides, pp. 109 sq.

în mod probabil, sacrificiile publice efectuate de către druizi pe teritoriul Galiei aveau ca model liturghia marelui sacrificiu celebrat în locus consecratus, în „centrul" ţării carnuţilor40.

Celţii practicau şi sacrificiile umane şi, potrivit informaţiilor lui Posidonius utilizate de Diodor din Sicilia (V, 31) şi de Strabon (IV, 4), le practicau în chipuri diferite: victima era lovită cu o spadă (şi se prezicea viitorul după convulsiile şi căderea sa) sau străpunsă de săgeţi sau trasă în ţeapă. Cezar (B.G., VI, 16) relatează că „cei atinşi de boli grave sau pândiţi de mari primejdii în război jertfesc victime umane sau fac jurăminte că vor jertfi şi recurg pentru asta la sfatul druizilor". Unii erudiţi au interpretat aceste fapte ca dovezi despre „barbaria" celţilor şi caracterul „primitiv", sălbatic şi copilăresc, în acelaşi timp, al teologiei druidice. Dar, în toate societăţile tradiţionale, sacrificiul uman era în legătură cu un simbolism cosmologic şi eshatologic deosebit de complex şi puternic, ceea ce explică persistenţa sa ia vechii germani, la geto-daci, celţi şi romani (care, de altfel, l~au interzis abia în ~ 97). Acest ritual sângeros nu indică deloc inferioritatea intelectuală, nici sărăcia spirituală a popoarelor care îl practică. Ca să cităm doar un exemplu: populaţiile Ngadju Dayak din Borneo, care au elaborat una din cele mai coerente şi mai elevate teologii cunoscute în istoria religiilor, erau vânători de capete (ca şi celţii) şi practicau sacrificiul uman41.

Toate izvoarele insistă asupra importanţei considerabile a druizilor în instruirea tineretului. După toate probabilităţile, nurnai discipolii care se pregăteau pentru druidat, şi care trebuiau să studieze adânc şi temeinic teologia şi ştiinţele, urmau timp de douăzeci de ani învăţătura maeştrilor. Respingerea scrierii (care explică ignoranţa noastră privind

doctrina druizilor) şi importanţa arătată memoriei şi transmiterii orale a învăţăturii prelungeşte tradiţia cunoscută indo-europeană (cf. partea I). învăţătura era secretă, pentru că era ezoterică, adică inaccesibilă noniniţiaţilor; concepţie care aminteşte ezoterismul Upanişadelor (§§ 80 sq.) şi al Tantrelor.
în ce priveşte credinţa în metempsihoză, explicaţia avansată de Cezar — doctrină „deosebit de proprie ca să le aţâţe curajul, nimicindu-le teama de moarte" — este doar o interpretare raţională a credinţei în supravieţuirea sufletului. Potrivit celţilor, scrie Lucan (Pharsalia, I, 450 sq.), „acelaşi spirit guvernează un corp în lumea de dincolo". Pomponius Mela (III, 3) şi Timagenes (citat de Ammianus Marcellinus, XV, 9, 8) precizează că, potrivit învăţăturii druizilor, „sufletele sunt nemuritoare". Diodor din Sicilia (V, 28,6) scrie că „sufletele oamenilor sunt nemuritoare şi revin pentru un anumit număr de ani într-un alt corp". Credinţa în metempsihoză este atestată şi în literatura irlandeză42, în absenţa oricărei mărturii directe este dificil de precizat dacă postexistenţa sufletului implica în concepţia druizilor „nemurirea" şi în acelaşi timp psiho-sornatoza (ca în Upaniş(ide), sau dacă ea consta doar într-o „supravieţuire" indeterminată a sufletului.
Deoarece anumiţi autori antici au evocat, cu privire la celţi, doctrina orfico-pitagoreică a metempsihozei, mulţi savanţi moderni au conchis că scriitorii greco-latini interpretau credinţele celtice în limbajul lui Pitagora, altfel spus, că ei au „inventat" o credinţă necunoscută de celţi. Dar, în secolul al V-lea î.Hr., Herodot explica în acelaşi rnod — i.e. prin influenţa lui Pitagora — credinţa geţilor în „nemurirea" sufletului, credinţă pe care, de altfel, istoricul grec nu o

40 Cf. J. de Vries, op. cit., p. 218. Informaţia lui Cezar despre „şeful unic" care exercita „autoritatea supremă" peste druizi nu este confirmată de autorii clasici.
41 Cf. La nostalgie des origines, pp. 159 sq., comentând lucrarea lui Hans Scharer, Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Siid-Borneo (Leiden, 1946).
42 Vezi câteva exemple în F. Le Roux, Leş druides, pp. 128-129. Autorul remarcă, totuşi, că în Irlanda metempsihoză este rezervată numai anumitor fiinţe mitice sau divine; cf. p. 130.

nega (§ 179). în fond, autorii antici îl evocau pe Pitagora tocmai pentru că concepţiile geţilor şi ale celţilor aminteau de doctrina orfico-pitagoreică.
S-a pus, de asemenea, la îndoială informaţia lui Cezar cu privire la preocupările ştiinţifice ale druizilor; „ei discută, de asemenea, mult despre astre şi despre mişcările lor, despre mărimea lumii şi a pământului" etc. Totuşi, fragmentul de calendar găsit la Coligny demonstrează cunoştinţe astronomice destul de avansate, într-adevar, se putea construi un ciclu de 19 ani solari, echivalând cu 235 de luni lunare, lucru care permitea reconcilierea celor două sisteme calendaristice (solar şi lunar). Numeroşi autori au considerat cu aceeaşi suspiciune informaţia lui Strabon privind cunoştinţele astronomice ale geto-dacilor. Dar, după cum vom vedea (§ 179), săpăturile au scos la lumină resturile a două „temple calendaristice" la Sarrnizegetusa şi la Costeşti, adică în centrele ceremoniale ale geto-dacilor.
Represiunea împotriva druizilor sub împăraţii Augustus, Tiberius şi Claudius viza anihilarea „naţionalismului" galic. Şi totuşi, în secolul al III-lea, când presiunea romană a slăbit considerabil, s-a produs o surprinzătoare renaştere a religiei celtice şi druizii şi-au recâştigat autoritatea. Dar druizii, precum şi principalele lor structuri religioase au supravieţuit până în Evul Mediu, în Irlanda, în plus, creativitatea geniului religios celtic va cunoaşte un nou apogeu în literatura, elaborată începând din secolul al Xll-lea, în jurul eroilor angajaţi în căutarea Graalului (vezi partea a JII-a).

173. Yggdrasill şi cosmogonia vechilor germaiy

Deşi dispun de o informaţie mult mai bogată decât cea a celtologilor, istoricii religiei germanice insistă asupra dificultăţii întreprinderii lor. Sursele sunt de natură diferită şi de valoare inegală: piese arheologice, scrieri din,epoca romană (în primul rând Germania de Tacit), descrieri ale misionarilor creştini şi mai ales poemele skalzilor islandezi, completate cu un preţios compendiu compilat de Snorri Sturlusson în secolul al XHI-lea. De altfel, numai în Islanda, creştinată destul de târziu (în anul 1000), s-a păstrat o tradiţie orală suficient de coerentă ca să ne permită să reconstituim, în linii mari, mitologia şi cultul. Dar informaţiile privind credinţele imigraţilor norvegieni în Islanda, valabile pentru întreg ansamblul triburilor germanice, se cer coroborate cu dovezi suplimentare.
Totuşi, în ciuda marilor lacune (nici o informaţie privind goţii şi burgunzii), în ciuda eterogenei taţii credinţelor, rezultat al unor influenţe variate (celtice, romane, orientale, nord-asiatice, creştine) suferite de diversele triburi în timpul dispersiunii lor în jumătate din Europa, nu se poate să te îndoieşti de o anumită unitate fundamentală a religiei germanilor. întâi de toate, numeroase elemente specifice moştenirii indo-europene sunt încă recognoscibiie în tradiţiile mai multor triburi (în primul rând, tripartitia divină, cuplul antagonic şi complementar al zeilor suverani, eshatologia). în plus, numele zeilor arată că toate popoarele germanice venerau aceiaşi mari zei. Când, în secolul al IV-lea, germanii au adoptat săptămâna de şapte zile, ei au înlocuit numele de zei romani cu acelea ale propriilor zei. Aşa, de exemplu, „miercuri", diesMercuni, a fost înlocuită cu „ziua lui Odhin-Wodan"; germana-veche-de-sus

Wuoîanestac, engleză wednesday, neerlandeză woensdag, scandinava veche Odhinsdagr, Ceea ce arată că Mercur a fost identificat cu un zeu cunoscut, peste tot în lumea germanică, sub unul şi acelaşi nume: Odhin-Wodan,
S-a remarcat că ultima fază a religiei germanice a fost dominată de interesul pasionat purtat mitului despre sfârşitul Lumii. Este vorba, de altfel, de un fenomen general atestat începând din secolul al II-lea Î.Hr. în Orientul Apropiat, în Iran, în Palestina, în Mediterana şi, un secol

mai târziu, în Imperiul roman. Dar ceea ce caracterizează religia germanică este faptul că Sfârşitul Lumii este anunțat chiar în cosmogonie,
Istoria cea mai completă a Creației este transmisă de Snorri (Gylfaginning, 4-9); sursa lui principală este un admirabil poem, Voluspă („Prezicerea volvei", i.e. „vizionarei"), compus spre sfârşitul epocii păgâne. Potrivit acestei „Preziceri" (str. 3), la început nu era „nici pământul, nici bolta cerului", ci o „genune uriaşă", Ginnungagap43. Imaginea, familiară cosmogoniilor orientale, se regăseşte în alte texte44, Snorri arată că la miazănoapte se întindea un ținut friguros şi plin de cețuri, Niflheimr, identificat cu lumea morților, şi în care curgea un izvor ce dădea naştere la unsprezece fluvii; la miazăzi se afla țara arzătoare, Muspell, păzită de uriaşul Surtr („Cei Negru"). Ca urmare a întâlnirii focului cu gheața, la mijlocul Universului s-a născut o Ființă antropomorfă, Ymir. în timpul somnului, din sudoarea de ia subsuoara sa s-a născut un bărbat şi o femeie, iar din îngemănarea picioarelor lui s-a născut un fecior. Din gheața care se topea s-a zămislit o vacă, Audhumbla; cu laptele ei s-a hrănit Ymir. Tot lingând gheața sărată, Audhumbla i -a dat forma unui om, Buri. Acesta s-a însurat cu fiica unui uriaş şi a avut cu el trei copii: Odhin, Vili şi Ve. Aceşti trei frați s-au hotărât să-1 ucidă pe Ymir; în sângele acestuia s-au înecat toți uriaşii, cu excepția unuia singur, care a scăpat în chip misterios împreună cu soția lui. Cei trei frați i-au adus pe Yrnir în mijlocul abisului cel mare şi, tăindu-1 în bucăți, au făurit lumea din trupul lui: din carnea lui au făcut pământul, din oasele lui stâncile; din sângele lui marea, din părul său norii, din craniul lui cerul.
Cosmogonia întemeiată pe omorârea şi sfârtccarea unei Ființe antropomorfe reamintestr miturile lui Tiamat (§ 21), lui Puruşa (§ 73) si lui Pan Ku (§ 129). Creația Lumii este deci rezultatul unui sacrificiu sângeros; idee religioasă arhaică şi din plin răspândită, care, la germani, ca şi la alte popoare, justifică sacrificiul uman. într-adevăr, un asemenea sacrificiu, repetiție a actului divin primordial, asigură înnoirea Lumii, regenerarea vieții, coeziunea societății. Ymir era bisexuat45; el a zămislit de unul singur un cuplu uman. Bisexualitatea constituie, se ştie, expresia, prin excelență, a totalității. La vechii germani, ideea de totalitate primordială este întărită prin alte tradiții mitologice, după care Ymir, strămoşul zeilor, i-a născut totodată pe uriaşii demonici (care vor amenința Cosmosul până la catastrofa finală).
Continuându-şi opera lor cosmogonică, cei trei frați au creat stelele şi corpurile cereşti din scânteile azvârlite de Muspell şi le-au orânduit mişcările, fixând astfel ciclul cotidian (ziua şi noaptea) şi succesiunea anotimpurilor. Pământul, de formă circulară, era înconjurat pe dinafară de Oceanul cel mare; în laturi, zeii au stabilit lăcaşurile uriaşilor, în interior ei au construit Midgardh (literal, „lăcaşul de mijloc"), lumea oamenilor, apărată de o împrejmuire făcută din genele lui Ymir. Cu ajutorul lui Hoenir, zeul cel tăcut, şi al lui Lodhur, figură despre care nu ştim mai nimic, Odhin a creat prima pereche umană, pornind de la cei doi arbori, Askr şi Embla46, aflați la țărmul mării; el le-a dat viață, Hoenir le-a dăruit minte şi Lodhur le-a dat simțurile şi forma antropomorfă. Un alt mit vorbeşte despre două ființe umane răsărind din
43 Jan de Vries interpretează cuvântul ginnunga ca exprimând ideea de înşelăciune prin magie, deci „vrăjitorie, magie"; cf. „Ginnungagap", pp. 41 sq.
44 Potrivit „Rugăciunii de la Wessobrunn ", poem de origine creştină, scris în secolul al IX-lea în Germania meridională, „nu existau nici pământ, nici bolta cerească, nici copaci, nici munți... soarele nu strălucea, luna nu lumina. Marea cea glorioasă nu exista".
45 Numele de Ymir a fost apropiat de sanscritul Yima „bisexuat". După Tacit (Germania, 2) strămoşul mitic al germanilor era Tuisto; or, acest nume se leagă de cuvântul din vechea suedeză tvistra, „despărțit", şi desemnează, ca şi Ymir, o ființă androgină.
46 Askr aminteşte de frasinul cosmic; Embla este, poate, totuna cu elmla, „ulmul". Creația omului pornind de la arbori este o tema destul de răspândită în mitologiile arhaice; ea este, de asemenea, atestată la indo-europcni; cf. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo", pp. l sq.

Arborele Cosmic, Yggdrasill, şi populând lumea, în timpul iernii celei mari a ragnarok-u\u\ (§ 177), ele îşi vor găsi adăpost în trunchiul lui Yggdrasill şi se vor hrăni cu rouă crengilor lui. După Snorri, această pereche, adăpostită de Arborele Cosmic, va supraviețui distrugerii lumii şi va repopula noul pământ, care se va naşte după aceea.
Arborele Yggdrasill, situat în Centru, simbolizează, şi în acelaşi timp constituie Universul. Creştetul său atinge Cerul

şi ramurile sale îmbrăţişează lumea. Una din rădăcinile sale se întinde în ţara morţilor (Hei), alta în ţinutul uriaşilor şi a treia în lumea oamenilor47. De la apariţia sa (adică din momentul când lumea a fost orânduită de către zei), Yggdrasill a fost ameninţat cu distrugerea: un vultur îi devoră frunzişul, trunchiul său începe să putrezească si şarpele Niddhog prinde să-i roadă rădăcinile, într-o zi din vremurile viitoare, Yggdrasill se va prăbuşi şi acesta va fi sfârşitul lumii (ragnarok).

Este vorba, desigur, de imaginea bine cunoscută a Arborelui Universal situat în Centrul Lumii şi făcând legătura între cele trei niveluri cosmice: Cerul, Pământul şi Infernul48. Am arătat, în mai multe rânduri, arhaismul şi difuziunea considerabilă a acestui simbol cosmologic. Anumite concepţii orientale şi nord-asiatice au influenţat probabil imaginea şi mitul lui Yggdrasill. Dar e important să arătăm trăsăturile specific germanice: Arborele — adică Cosmosul — anunţă, prin însăşi apariţia sa, decăderea şi prăbuşirea finală; destinul, Urdhr, e ascuns în izvorul subteran în care se împlântă rădăcina lui Yggdrasill, altfel spus, în însuşi Centrul Universului. După Voluspâ (str. 20), zeiţa destinului determină soarta oricărei fiinţe vii, nu numai a oamenilor, ci şi a zeilor şi a giganţilor. S-ar putea spune că Yggdrasill întruchipează Destinul exemplar şi universal al existenţei; orice modalitate de a exista — lumea, zeii, viaţa, oamenii — este perisabilă şi totuşi susceptibilă să răsară din nou o dată cu zorii unui nou ciclu cosmic.

174. Asenii şi Vanii. Odhin şi atributele sale „şamanice"

După ce a orânduit prima pereche de strămoşi în Midhgardh, zeii şi-au clădit propriul lor lăcaş, tot în Centrul Lumii, într-un loc înalt49. Panteonul este alcătuit din două grupuri divine: Asenii şi Vanii. Cei mai de vază dintre zeii Aseni sunt Tyr, Odhin şi Thorr; primii doi corespund binomului de zei suverani (în India vedică, Mitra şi Varuna), în timp ce Thorr, zeul ciocanului, vrăjmaşul, prin excelenţă, al uriaşilor, reaminteşte de aspectul marţial al lui Indra. La rândul lor, cei mai importanţi dintre Vani — Njordhr, Freyr şi Freyja — se caracterizează prin bogăţia lor şi prin raporturile lor cu fecunditatea, plăcerea şi pacea. Analizând structura mitică a războiului dintre romani şi sabini (§ 162), noi am făcut deja aluzie la conflictul dintre Aseni si Vani. Acest război, lung, dur şi nedecis, s-a isprăvit printr-o reconciliere definitivă. Principalii zei Vani s-au instalat la Aseni şi au completat, prin fecunditatea şi bogăţia pe care le guvernează, atributele reprezentate de suveranitatea juridică, magia şi forţa războinică.

Numeroşi autori s-au străduit sa interpreteze acest episod fabulos drept amintirea unui conflict istoric dintre reprezentanţii a două culturi distincte, împărtăşind credinţe religioase deosebite: agricultorii autohtoni (după unii, „Megalithenvolker") şi cuceritorii lor

47 După Snorri, fiecare din cele trei rădăcini se împlântă în câte un izvor, cele mai celebre fiind izvorul celui mai înţelept dintre zei, Mimir, la care Odhin îşi va lăsa un ochi, drept chezăşie (§ 174), şi izvorul sortii (Urdharbrunnr). Probabil însă că tradiţia originară cunoştea un singur izvor subteran.

48 Acelaşi simbolism apare în coloana Irminsul, care, potrivit credinţei saxonilor, susţinea cerul.

49 După cum se ştie, indicaţiile topografice ale Centrului Lumii reflectă o geografie mitică, construită conform unei geometrii imaginare.

(Streitaxtvolker" sau năvălitorii ariofoni). Dar Georges Dumezil a arătat că e vorba de o temă mitologică indo-europeană, puternic istoricizată în povestirea lui Snorri50. Desigur, invadările teritoriilor locuite de populaţiile agrare neolitice, supunerea autohtonilor de către năvălitori superiori din punct de vedere războinic, urmată de simbioza dintre aceste două tipuri de societate, dintre două etnii deosebite, sunt fapte atestate de arheologie; ele constituie, de altfel, un fenomen specific al protoistorie! europene, prelungindu-se în anumite regiuni până în Evul Mediu. Dar tema mitologică a războiului dintre Aseni şi Vani precede procesul de germanizare, căci ea face parte din tradiţia indo-europeană. Foarte probabil că mitul a servit drept model şi justificare pentru numeroase războaie locale, terminate prin reconcilierea adversarilor şi prin integrarea lor într-o societate comună.

Adăugăm totuşi că dacă principalii Aseni — Tyr, Odhin, Thorr — păstrează anumite trăsături specifice zeilor primelor două funcţii, suveranitatea şi războiul, figurile lor au suferit puternice modificări; ele au fost modelate în conformitate, pe de o parte, cu geniul religios germanic şi, pe de altă parte, sub impactul unor influenţe mediteraneene şi nord-asiatice. Odhin-Wodan este cel mai important dintre zei, tatăl şi suveranul lor. S-au scos în relief analogiile sale cu Varuna: amândoi sunt suverani, prin excelenţă, şi meşteri ai magiei; ei îşi leagă şi îşi paralizează adversarii; ei sunt lacomi de came umană51. Dar, după cum vom vedea, deosebirile nu sunt mai puţin însemnate.

într-un pasaj din poemul Hâvamâl („Cuvintele celui Preaînalt", str. 139-142), Odhin povesteşte cum a dobândit runele, simbol al înţelepciunii şi al puterii magice, Spânzurând timp de nouă nopţi în arborele Yggdrasill, „rănit cu lancea şi sacrificat lui Odhin, eu însumi sacrificat mie însumi, fără să mănânc şi fără să beau, iată că runele, la chemarea mea, se revelară". El dobândeşte, astfel, ştiinţa ocultă şi darul poeziei. Este vorba, desigur, de un rit de iniţiere de structură paraşamanică. Odhin rămâne spânzurat de Arborele Cosmic52; Yggdrasill înseamnă, de altfel, „calul (drasil) lui Ygg", unul din numele lui Odhin. Spânzurătoarea este numită „calul" spânzuratului, şi se ştie că

victimele sacrificate lui Odhin erau spânzurate în arbori. Rănindu-se pe sine însuşi cu lancea, nebând şi nemâncând, zeul suferă moartea rituală şi dobândeşte înțelepciunea secretă de tip mițiatic. Aspectul şamanic al lui Odhin este confirmat şi de calul său cu opt picioare şi de cei doi corbi care îl înştiințează despre tot ce se întâmplă în lume. Ca şi şamanii, Odhin poate să-şi schimbe forma şi poate să-şi trimită spiritul sub înfățişare de animale; el cercetează în preajma morților şi obține cunoaşterea secretă; el declară în poemul Hăvamăl (str. 158) că ştie un farmec care poate sili pe un spânzurat să coboare din spânzurătoare şi să stea de vorbă cu el; el este meşter în arta seidhr, tehnică ocultă de tip şamanic53.

Alte mituri arată vicleniile la care a recurs Odhin şi prețul pe care acceptă să îl plătească pentru a dobândi înțelepciunea, omnisciența şi inspirația poetică. Un uriaş, Mimir, era vestit pentru ştiința sa ocultă. Zeii i-au tăiat capul şi 1-au trimis lui Odhin. Acesta 1-a conservat cu ajutorul ierburilor tămăduitoare şi de câte ori Odhin voia să pătrundă anumite secrete consulta capul uriaşului54. După Snorri (Gylfaginning, 8), Mimir era păzitorul izvorului înțelepciunii,

50 Ve/i în ultimul timp Leş dieux des Germains, pp. 17 sq. (p. 39, bibliografie); Du mythe au roman. pp. 22 sq.

51 Cf. G. Dumezil, Leş dieux des Germains, pp. 62 sq.

52 Despre rolul Arborelui Cosmic în inițierile şamanilor nord-asiatici, vezi cartea noastră le Chamanisme, pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq.

53 E dificil să precizezi „originea" elementelor şamanice în religiile vechilor germani, mai ales în mitologia şi cultul lui Odhin-Wodan. Unii îi văd rădăcinile în moştenirea indo-europeană, dar nu trebuie excfuse nici innuențele nord-asiatice. Oricum ar fi, importanța acordată tehnicilor extatice şi credințelor de structură samanică apropie religia germanilor de şamanismul asiatic.

54 Şamanii Yukagir consultau craniile strămoşilor lor şamani, Le Chumanisme, p. 20). Ci capul lui Orfeu (§ 108).

la rădăcina lui Yggdrasill. Odhin n-a dobândit dreptul de a bea din el decât după ce şi-a sacrificat un ochi, ascunzându-1 în izvor (cf. Voluspă, str. 25).

Un mit important relatează originea „băuturii poeziei şi înțelepciunii": în momentul în care s-a încheiat pacea dintre Vani şi Aseni, toți zeii au scuipat într-un vas; din acest scuipat ceremonial a răsărit o făptură de o înțelepciune extraordinară, numita Kvasir55. Doi pitici îl ucid pe Kvasir, îi amestecă sângele cu miere şi descoperă astfel hidromelul. Cel care bea ajunge poet sau savant. Băutura este ascunsă în lumea de dincolo, într-un loc în care e greu de ajuns, dar Odhin reuşeşte să o capete, şi de atunci ea este accesibilă tuturor zeilor. Inspirația poetică este numită de către skalzi „cupa lui Ygg", „sângele lui Kvasir" etc.56. Ca să încheiem: ca urmare a inițierii sale (care i-a permis să dobândească runele), a sacrificării unui ochi (în urma căreia a dobândit dreptul să bea din izvorul Mimir) şi a furtului miedului, Odhin a devenit stăpânul indiscutabil al înțelepciunii şi al tuturor ştiințelor oculte. El este, în acelaşi timp, zeul poeților şi al înțelepților, al extaticilor şi al războinicilor.

175. Războiul, extazul şi moartea

Spre deosebire de Varuna, Odhin-Wodan este un zeu al războiului: căci, după cum scrie G. Dumezil, „în ideologia şi în practica germanilor, războiul a năvălit peste tot şi a colorat totul" (Dieux..., p. 65). Dar în societățile tradiționale şi, mai ales la vechii germani, războiul constituie un ritual justificat printr-o teologie. Avem de-a face, întâi de toate, cu o asimilare a luptei cu sacrificiul: atât învingătorul, cât şi victima aduc zeului o ofrandă de sânge. Prin urmare, moartea eroică devine o experiență religioasă privilegiată, în plus, natura extatică a morții îl apropie pe războinic de poetul inspirat, ca şi de şaman, de profet şi de înțeleptul-vizionar. Odhin-Wodan îşi câştisâ specificitatea gratie tocmai acestei exaltări a războiului, extazului şi morți i.

Numele de Wodan derivă de ia termenul wut, literal, „furie". Este vorba de o experiență specifică tinerilor războinici: ea producea o transmutare a umanității lor printr-un acces de furie agresivă şi năprasnică, şi îi asimila unor fiare de pradă turbate. După YnglingaSaga (cap. VI), tovarăşii lui Odhin „mergeau fără armură şi, asemenea lupilor ori câinilor sălbatici, îşi muşcau scuturile şi erau puternici ca urşii ori taurii. Omorau oameni şi nici focul, nici oțelul nu le puteau face nimic. Mânia lor se numea furie de berserkr" (literal, „războinici în piele, serkr, de urs"). Erau cunoscuți, de asemenea, şi sub numele de âlfhedhnar, „om în blană de lup".

Tânărul devenea berserkr ca urmare a unei lupte inițiatice. Astfel, la triburile chatti, scrie Tacit (Germania, 31), solicitantul nu-şi tăia nici pletele, nici barba mai înainte de a fi omorât un duşman. La taifali, tânărul trebuia să doboare un mistreț sau un urs, iar la heruli trebuia să se lupte fără arme57. Trecând prin toate aceste încercări, candidatul îşi însuşea modul de comportare al unui animal sălbatic; el devenea un războinic de temut în măsura în care se comporta aidoma unei fiare carnivore. Credințele despre lykantropia, dobândită ca urmare a îmbrăcării ritualice într-o piele de lup, devin extrem de populare în Evul Mediu, iar în ținuturile nordice ele se prelungesc până în secolul al XlX-lea.

55 Este vorba de personificarea unei băuturi îmbătătoare, care pccetiuia înțelegerea între două grupuri sociale. G.

Dunie/il a evidențiat un analog indian: Loki, pp. 102 sq.; cf. Leş dieux. des Germains, pp. 31 sq.
56 Izvoarele sunt indicate de Turville Petre, Myttt and Religion ofthe North, p. 38,
57 A se vedea M. E\K\de,Naissancesmystiques,p. 175 şi n. 4; „Leş Daces et ies Loups" (uiDeZalmoxisâGeniiis-Kh.an. în special pp. 17sq.) |trad. românească, pp. 20, sq. — nota Irad.j. 7'acit îi descrie pe haruzii de pe cursul superior aJ Odorului si acela al Vistulei, cu scuturile lor negre si trupurile lor pictate în negru, ca o „armată de fantome" (exercitits feralix), a cărei privelişte nici un vrăjmaş nu putea s-o suporte (Germania, 43).

Zeu al războiului, Odhin-Wodan este totodată zeu al morților. El ocrotește prin mijloace magice pe marii eroi, dar sfârşeşte prin a-i trăda şi doborî pe protejații săi. Explicația acestui straniu şi contradictoriu comportament pare să fie necesitatea de a aduna în jurul său pe cei mai de temut războinici în vederea bătăliei eshatologice ragnarok. într-adevăr, luptătorii de seamă, căzuți în bătălie, erau conduşi de Walkyrii în palatul ceresc Walhalla58. Primiți de către Odhin, ei îşi petreceau zilele întrecându-se în lupte, pregătindu-se pentru bătălia finală.

Ocrotitor al vestitelor Mănnerbiinde care, ca toate societățile extatice şi războinice, terorizau satele, Odhin-Wodan nu putea fi zeul favorit al populațiilor rurale. Cultul lui, comportând sacrificii umane prin spânzurătoare, era celebrat mai cu seamă de familiile regilor, ale căpeteniilor militare şi anturajului lor. S-au relevat totuşi numeroase toponime conținând cuvântul Odhin, şi chiar substantive compuse cu vocabule însemnând „câmpii" şi „ogoare". Ceea ce nu demonstrează structura agrară a lui Odhin, ci caracterul său „imperialist", tendința sa de a-şi apropria funcțiile şi atributele altor zeități.

Rolul capital jucat de Odhin-Wodan în viața religioasă a germanilor se explică prin însuşirile multiple ale suveranității magice. Odhin este autorul principal al creației Lumii, zeilor şi omului, (în ce priveşte alte personaje divine, active în vremurile mitice ale începuturilor, memoria colectivă nu le-a reținut decât numele.) Tot astfel, el este chemat să joace rolul principal în bătălia finală ragnarok. Calitatea sa de zeu suveran, şi în acelaşi timp de zeu al războiului şi al morții, face comprehensibil atât caracterul sacru al regalității, cât şi valorizarea religioasă a morții pe câmpul de luptă, concepții care caracterizează cultura Evului Mediu timpuriu germanic (cf. partea a IlI-a).

176. Asenii: Tyr, Thorr, Baldr

Primul dintre Aseni, Tyr (*Tîwaz, Zi u) este mult mai şters. Inițial el era un zeu suprem59, căci unul din numele pentru zei, tiwar, este pluralul lui Tyr. întrucât interpretatio romana îl identifica cu Marte, el este clasat în general printre zeii războiului, într-adevăr, Tyr prezintă un aspect militar destul de dezvoltat, dar vocația sa inițială de „zeu juridic" (omolog lui Mitra) este încă transparentă. El are legături organice cu thing, adică adunările poporului unde se dezbăteau pricinile. E adevărat că adunările din vreme de pace reaminteau pe acelea din vreme de război, pentru că se adunau armatele şi hotărârile se aprobau fluturând securea sau sabia în văzduh, ori lovind spada de scut60.

Episodul mitic cel mai important şi care caracterizează vocația lui Tyr a avut loc la începutul timpului. Zeii ştiau că lupul Fenrir, zămislit de o gigantă cu Loki, trebuia să-i devoreze, încredin-țându-1 că e vorba de un joc, ei izbutesc să-1 înfăşoare cu o legătură magică, într-atât de fină încât era invizibilă. Bănuitor, tânărul lup se învoieşte numai cu condiția ca unul din zei să țină o mână între fălcile sale, drept chezăşie că nu i se vrea răul. Numai Tyr a îndrăznit să facă aşa ceva, iar lupul îndată ce a simțit că nu mai poate ieşi din strânsoarea legăturii magice a închis fălcile şi i-a retezat mâna (Gylfaginning, cap. 13,21). Pe bună dreptate, Georges Dumezil

58 Vulholi, „sala celor că/.uți". Wulkyriile (al căror nume înseamnă „cele care îi aleg pe căzuți în luptă") erau la început spiritele care îi ocrotesc pe morți.
59 Numele său, *Tîwaz, se înrudeşte cu alte nume indo-europene ale (zeului) Cerului: Dyaus, Zeus, lupiter. Probabil că, cel puțin la anumite triburi germanice, zeul celest continuă să fie venerat sub numele de Irmin-Hermin; vezi mai jos.
60 După cum observw Jan de Vries, „din punct de vedere germanic, nu există contradicție între conceptele de «zeu al luptelor» şi «zeu al dreptului»" (Altgermanische Religlonsgeschichîe, II, p. 13).

observă că oricât de necesară ar fi fost această faptă pentru salvarea panteonului ea constituie totuşi o violare a jurământului şi, prin urmare, arată degradarea zeului Suveran-Legiuitor61.

Thorr (Donar) a fost unul din cei mai populari zei. Numele său înseamnă „tunet", arma sa este ciocanul Mjollnir („măcinătorul"), imagine mitică a fulgerului, asemănător cu vajra lui Indra (cf. § 68). Cu barba lui roşie şi apetitul său fabulos, el se apropie de zeul vedic. Thorr este apărătorul Asenilor şi al lăcaşului lor divin. Numeroase povestiri îl arată înfruntând uriaşii şi nimicindu-i cu ciocanul său62. Adversarul său principal este Şarpele Cosmic, Jornungan, care înlănțuie lumea şi care va amenința domnia zeilor la ragnarok. Mai multe texte şi câteva desene ni-1 înfățişează pe Thorr trăgându-1 pe balaur afară din mare.

Imaginile lui Thorr, reprezentat întotdeauna cu ciocanul său, se găseau în numeroase temple. Martorii vorbesc mai

frecvent despre acestea decât despre imaginile altor zei. Ca stăpân al furtunilor, Thorr era popular printre ţărani, deşi nu era un zeu agrar. El asigura însă bogăţia recoltelor şi ocrotea de demoni satele, în funcţia lui de zeu războinic, i-a luat locul Odhin. Trăsătura erotică, specifică lui Indra, se lasă poate descifrată în rolul ritual al ciocanului cu prilejul căsătoriilor. S-a remarcat „folclorizarea" anumitor povestiri mitologice, care pun accent pe Thorr, Mjollnir şi uriaşi; de pildă, deghizarea lui Thorr în logodnică, ca să-1 pacătească pe uriaşul care îi furase ciocanul. Semnificaţia ritualurilor subiacente fiind uitată, aceste povestiri mitologice au supravieţuit graţie calităţilor lor narative. Procese similare pot explica originea multor teme literare.
Prin puritatea şi nobleţea sa, prin destinul lui tragic, Baldr este cel mai interesant zeu. Fiul lui Odhin şi al Friggăi, el este, scrie Snorri, „cel mai bun şi toţi îi laudă. Are o înfăţişare atât de frumoasă şi de strălucitoare, încât făptura iui răspândeşte raze de lumină... Este cel mai înţelept dintre Aseni, cel rnai vrednic în vorbire şi cel rnai milostiv" (Gylfaginning, cap. II). Se cunosc puţine lucruri despre cultul sau, dar se ştie că era iubit de toţi. Totuşi, Baldr şi-a revelat importanţa în drama universului mai ales prin moartea sa. Mitul său e, de altfel, cel mai tulburător din toată mitologia germanică.
Tot după versiunea lui Snorri, Baldr a avut vise funeste, şi zeii au hotărât să-1 facă invulnerabil. Mama sa a primit juruinţa tuturor lucrurilor de pe lume ca să nu-1 vatăme vreunul pe fiul ei. Apoi Asenii s-au întrunit cu toţii în piaţa thing~ului, împrejurul lui Baldr, şi au început să se joace lovindu-1 cu săbiile şi aruncând cu tot felul de lucruri în el. „Loki a văzut acest lucru şi i-a displăcut". Luând înfăţişare de femeie, s-a dus la Frigga şi a întrebat-o dacă absolut toate lucrurile au jurat să nu-1 vatăme pe Baldr. Frigga i-a răspuns: „Există o mică tufă care se cheamă misîilteinn, «tufă de vase»; mi s-a părut prea plăpândă ca să o pun să jure". Loki a desprins vâscul şi a plecat cu el la thing. Hodhr, fratele lui Baldr, se ţinea deoparte, întrucât era orb. Loki i-a dat creanga de vase şi i-a spus: „Fă ca ceilalţi, aruncă spre el, eu îţi voi spune în ce direcţie se află Baldr". împins de Loki, Hodhr a aruncat vâscul-săgeată în fratele său. „Săgeata 1-a străpuns pe Baldr, care a căzut la pământ. A fost cea mai mare nefericire care s-a putut întâmpla între zei şi între oameni". Cu toate acestea, nimeni nu 1-a putut pedepsi pe Loki, pentru că se aflau cu toţii într-un loc sfânt (Gylfaginning, cap. 33-35).
61 Cf. Leş dieux des Germains, p. 75: „tot ce a câştigat societatea zeilor în eficacitate a pierdut în putere morală şi mistică: ea nu mai este decât proiecţia exactă a cetelor sau a statelor pământeşti care au o singură grijă: să câştige şi să învingă. Viaţa tuturor grupurilor umane este, desigur, făcută din violenţă şi viclenie; teologia, cel puţin, ne înfăţişează o Ordine divină; evident nici aici nu este totul perfect, dar într-un Mitra sau într-un Fides veghează un chezaş, străluceşte un mode! divin".
1)2 Raporturile dintre Thorr si personajul agitând o secure din desenele rupestre ale epocii bronzului scandinav sunt greu de precizat.

„Aşa cum reiese din însăşi structura Voluspei, această dramă este cheia de boită a istoriei lumii. Astfel, mediocritatea vârstei actuale a lumii a devenit de nelecuit. Desigur, bunătatea şi mărinimia lui Baldr fuseseră ineficiente, deoarece, printr-un fel de blestem, nici una din hotărârile sale nu se realiza, dar cel puţin zeul exista şi această existenţă era un protest şi o mângâiere'"63.
Deoarece nu căzuse pe câmpul de luptă, Baldr nu a mers în Valhala, ci în Hei. Solului, trimis de Odhin ca să ceară slobozirea lui Baldr, Hei i-a răspuns că îl va elibera pe Baldr cu condiţia ca „toate făpturile lumii" să-1 plângă. Informaţi de zei, oamenii, animalele, plantele, pietrele pornesc să plângă. Numai o vrăjitoare n-a vrut să-1 jelească pe Baldr şi „se bănuie ca era Loki". în cele din urmă, Thorr îl prinde pe Loki şi zeii îl înlănţuie de o stâncă. Deasupră-i, ei au legat un şarpe veninos, aşa încât picăturile de venin care ies din gura şarpelui să-i cadă pe faţă. Soţia lui Loki, scrie Snorri, stă cu un hârdău dedesubt, ca veninul să cadă în el. Când acesta se umple, ea iese să-1 golească, dar atunci veninul îi cade lui Loki pe obraz; el se zvârcoleşte şi în clipa aceea pământul se cutremură. Totuşi, la ragnarok. în ajunul sfârşitului lumii, Loki va ajunge să scape din legături.
177. Zeii Vani; Loki; Sfârşitul Lumii
Vanii sunt, toţi, mai mult sau mai puţin direct, în legătură cu ferilitatca, pacea şi bogăţia. Njordhr, cel mai bătrân, s-a însurat cu sora sa şi li s-au născut doi gemeni, Freyr şi Freyja. Deoarece vechii germani aveau oroare de incest, această tradiţie mitologică poate fi interpretată fie ca oglindind moravurile populaţiilor aborigene64 pre-indo-europene, fie ca subliniind caracterul orgiastic propriu divinităţilor fecundităţii, şi anume ale fecundităţii agrare. Tacit (Germania, 40) vorbeşte de zeiţa Nerthus, „adică Mama-Pământ"; Njordhr e, de fapt, acelaşi nume. Zeiţa călătorea printre triburi într-un car tras de o vaca; cultul ei era celebrat într-o pădure sacră dintr-o insulă a „Oceanului" şi, adaugă istoricul roman, „este singura perioadă când pacea şi liniştea sunt ştiute şi gustate". Carul şi statuia zeiţei erau apoi îmbăiate, şi sclavii care săvârşeau acest rit erau înecaţi în acelaşi loc. Relatarea lui Tacit a fost, probabil, influenţată de ceea ce ştia diri ritualul Cybelei ia Roma; totuşi, o povestire conservată în saga regelui Olaf confirmă existenţa acestui tip de cult65.
în ultima fază a păgânismului scandinav, lui Njordhr i-a luat Jocul Frcyr. Imaginea acestuia în templul de la Uppsala

era faîică, cultul lui cuprindea numeroase gesturi orgiastice şi sacrificiu uman. Dar mitologia sa este lipsită de interes, în ce priveşte Freyja, la fel ca şi Frigg (*Frija)66, care nu era poate decât un alt nume, ea era singura divinitate încă venerată în popor când Snorri îşi redacta opera, şi marele număr de toponimice cuprinzând numele Freyja confirmă această opinie. Snorri adaugă că Freya a fost, inițial, o preoteasă a Vanilor care i-a învățat pe Aseni tehnica divinatorie seidhr. Ea avea posibilitatea să comunice cu lumea de dincolo şi putea să ia formă de pasăre.
Loki este un zeu enigmatic şi ambiguu. Etimologia numelui său nu e sigură: el nu avea cult şi nu i se consacrau temple. Deşi el însuşi un Asen, Loki caută să-i vatăme pe zei şi la Sfârşitul Lumii va lupta împotriva lor; el e cel care îl va ucide pe Heimdallr. Purtarea lui e derutantă; pe de o parte, e tovarăşul zeilor67 şi îi place să se bată cu vrăjmaşii acestora, uriaşii;
61 G. Duniczil, Leş dieux des Germains, pp. 95-96,
64 Snorri afirmă că unirea frate-soră era frecventă la zeii Vani.
65 Re/umată de E. Davidson, Gods and Mylhs of Northern Europe, pp, 93 sq.
66 Ea a Ibst asimilata cu Venus: dies Veneris, FrenagJ'riday.
67 El întreprinde cu Thorr o călătorie în țara demonilor şi a uriaşilor; îl întovărăşeşte pe Odhin şi Hoenir si îi ajuta să-1 deposede/e de comori pe piticul Andvari etc.

el îi pune pe pitici să facă lucruri fermecate, care devin adevărate atribute ale zeilor (inelul Draupnir pentru Odhin, ciocanul lui Thorr etc.). Pe de altă parte, el e rău, nelegiuit, criminal; el este autorul omorului lui Baldr şi se laudă cu acest lucru. Natura demonică a lui Loki este confirmată de progenitura lui: fiii lui sunt lupul Fenrir şi Marele Şarpe; Hei, stăpâna tristei țări în care merg morții ce nu au acces în Val hala, îi este fiică.
în jurul lui Loki abundă o mulțime de mituri; dar ele seamănă deseori cu povestirile şi farsele populare. El se laudă cu isprăvile sale: i-a dat lui Tyr drept soție pe unul din feciorii săi, i-a luat locul lui Thorr lângă soția acestuia etc. în aproape toate farsele şi poveştile în care apar zei si giganți, Loki are un rol. Un înfricoşător şi celebru poem, Lokasenna, povesteşte cum, introducându-se în sala în care benchetuiau zeii, Loki i-a insultat într-un chip foarte insolent. Numai apariția lui Thorr 1-a putut reduce la tăcere.
De mai bine de un secol, savanții 1-au interpretat, pe rând, pe Loki ca un zeu al focului, zeu al tunetului sau al morții, analog al diavolului creştinilor sau erou civilizator comparabil cu Prometeu08. In 1933, Jan de Vries 1-a apropiat de trickster, personaj ambivalent, specific mitologiilor nord-americane. Georges Dumezil a propus o interpretare mai plauzibilă, pentru că ea ține seama atât de Loki, cât şi de Hodhr, Baldr şi de sfârşitul lumii. Caracterul de impostor al lui Loki, răutatea sa şi prezența sa în rândul duşmanilor zeilor în timpul războiului eshatologic fac din el omologul sinistrului personaj din Mahăbhărata, Duryodhana, întruparea prin excelență a demonului în epoca noosr/ă (cf. § 191). După G. Dumezil, amploarea şi regularitatea asemănării dintre Mahăbhărata şi Edda demonstrează existența unui vast mit eshatologic, povestind despre raporturile Binelui cu Răul, şi distrugerea lumii, mit constituit încă înainte de dispersia popoarelor indo-europene69.
După cum am remarcat (§ 173), în ultima perioadă a păgânismului germanii erau foarte preocupați de eshatologie. Sfârşitul Lumii făcea parte integrantă din cosmologie; şi, la fel ca în India, în Iran şi în Israel, erau cunoscute scenariul şi principalele personaje ale Apocalipsei. Descrierea cea mai completă şi cea mai dramatică este furnizată de poemul Voluspă şi de repovestirea lui Snorri. Se regăsesc clişeele bine cunoscute din întreaga literatură apocaliptică: moravurile decad şi se pierd, oamenii se ucid între ei, pământul se cutremură, soarele se întunecă, stelele se prăbuşesc; eliberați din lanțurile lor, monştrii năpădesc pe pământ; Şarpele cel Mare iese din adâncul oceanului, provocând inundații catastrofale. Dar găsim, totodată, şi amănunte mai specifice: o iarnă lungă de trei ani (fimbulvetr); o hoardă de uriaşi ce va veni într-o corabie făurită din unghiile morților; alți uriaşi, călăuziți de Surtr, vor năvăli pe pământ, se vor cățăra pe curcubeu ca să atace şi să distrugă Asgardhul, lăcaşul zeilor, în cele din urmă, armata zeilor şi eroilor se va întâlni cu aceea a uriaşilor şi a monştrilor într-o câmpie întinsă, în bătălia hotărâtoare. Fiecare zeu se luptă cu un adversar. Thorr îl înfruntă pe Şarpele Cosmic şi îl doboară, dar cade şi el otrăvit de veninul reptilei. Odhin este sfâşiat şi mâncat de Fenrir; fiul sau cel mic, Vidar, îl doboară pe Lup, dar moare şi el curând după asta. Heimdallr îl atacă pe Loki şi se nimicesc unul pe altul. De fapt, toți zeii şi toți duşmanii lor cad în acest război eshatologic, cu excepția lui Surtr; acest ultim supraviețuitor declanşează incendiul cosmic şi orice urmă de viață dispare; în cele din urmă, întreg Pământul este înghițit de Ocean şi Cerul se prăbuşeşte.
Şi totuşi, acesta nu e sfârşitul. Un nou pământ răsare, verde, frumos, îmbelşugat, cum n-a fost nicicând, purificat de orice suferință. Fiii zeilor defuncți vor reveni în Asgardh, Baldr şi Hodhr vor ieşi din infern, reîmpăcați. Un nou soare, mai strălucitor decât cel dinaintea sa, îşi
68 A se vedea expunerea principalelor teorii propuse până în 1932, în Jan de Vries, The Problem of Loki, pp. 10-22 şi G. Dumezil, Loki, pp. 109 sq.
69 Cf. G. Dume/il, Leş dieux des Germains, pp. 97 sq.; Mythe et epopee, I, pp. 238 sq.

va relua mersul pe cer. Iar perechea de oameni ocrotită de Yggdrasill va deveni sorgintea unei umanităţi noi70. Unii autori au crezut că pot identifica în mitul ragnarok-ului diverse influenţe orientale (iraniene, creştine, manihcene etc.). Dar, după cum a arătat G. Dumezil, este vorba de versiunea scandinavă a mitului eshatologic indo-european; eventualele influenţe ulterioare n-au făcut decât să supraadaugc o imagerie mai colorată şi amănunte patetice.
Judecată după fragmentele păstrate, religia germanilor era una dintre cele mai complexe şi mai originale din Europa. Ceea ce uimeşte de la început este posibilitatea ei de a îmbogăţi şi de a înnoi moştenirea indo-europeană, asimilând numeroase idei şi tehnici religioase alogene, de origine mediteraneană, orientală sau nord-asiatică. Am remarcat un proces asemănător în sinteza hindusă (§ 135) şi în perioada de formare a religiei romane (§ 161). Dar la germani creativitatea religioasă n-a fost paralizată de convertirea la creştinism. Unul din cele mai frumoase poeme epice, Beowulf, compus în secolul al Vlll-lea în Anglia, prezintă mitologia eroică mai complet si într-o manieră mai profundă decât compunerile asemănătoare continentale, graţie tocmai influenţei ideilor creştine71. Una din cele mai impresionante descrieri ale ragnarok-u\u\ este sculptată pe o cruce din piatră la Gosforth (Cumberland); pe cealaltă faţă a monumentului este reprezentată Crucificarea72. De fapt, anumite creaţii religioase germanice se dezvoltă în timpul Evului Mediu timpuriu, ca urmare a simbiozei, sau în opoziţie cu creştinismul. Prestigiul religios al regalităţii medievale derivă, în ultimă instanţă, din vechea concepţie a germanilor potrivit căreia regele este reprezentantul Strămoşului Divin: puterea suveranului depinde de o forţă sacră supraterestră, care este temeiul şi garanţia ordinii universale73, în ce priveşte mitologia eroică, ea se prelungeşte, îmbogăţită şi revalorizată, în instituţia cavalerismului şi în legendele Sfântului Gheorghe, Şir Galahad sau Parsifal (ci', partea a IlI-a).
178. Tracii. „Marii Anonimi" ai Istoriei
Cea mai veche cultură tracă ni se înfăţişează ca sinteză a unui important substrat al epocii bronzului cu aportul triburilor seminornade sosind din Ucraina. Etnogeneza tracilor are loc într-o regiune destul de întinsă, între Nistru, Carpaţii Nordici şi Munţii Balcani. Către sfârşitul secolului al Vlll-lea, incursiunile cimerienilor introduc anumite elemente caucaziene în artă şi în armurerie. Herodot, care a scris în secolul al V-lea, afirmă că tracii erau poporul cel mai numeros după inzi. Dar rolul lor în istoria politică a fost modest. Regatul odrizilor (în Valea Măritei), destul de puternic pentru a ataca Macedonia în ~ 429, şi-a pierdut autonomia la mai puţin de un secol după aceea, sub Filip al II-Jea. Alexandru cel Mare a continuat politica expansionistă a tatălui său: în ~ 335 el a traversat Dunărea cu scopul de a-i cuceri şi supune pe geto-daci. Eşecul campaniei lui le-a permis acestor triburi trace să rămână independente şi să-şi amelioreze organizarea lor naţională, în vreme ce tracii de sud au fost definitiv integraţi în orbita elenismului, Dacia n-a devenit provincie romană decât în anul 107 d.Hr.
Creaţiile religioase ale tracilor şi geto-dacilor par să fi împărtăşit deopotrivă un destin nefericit. Grecii recunoscuseră destul de devreme originalitatea şi forţa religiozităţii trace.
70 Acest ultim amănunt contrazice scenariul eshatologic pe care 1-am re/umat; prăbuşirea lui Yggdrasill încheia Sfârşitul Lumii.
71 Cf. A. Margaret Arent, „The Heroic Pattern", pp. 149,164 sq. Pe de altă parte, literatura hagiografică imită modelul de viaţă eroică, aşa cum era el proclamat în Heldensagen; ibid., p. 165.
72 K. Berg, „The Gosforth Cross", pp. 27 sq.; E. Davidson, Gods and Myths, pp. 207 sq. în aceeaşi biserică s-a găsit o piatră (probabil fragment dintr-o cruce), înfăţişându-1 pe Thorr pe cale de a-1 pescui pe Şarpele cel Mare.
7-^ Cf. Otto Hofler, Germanische Sakralkonigtum, I, pp. XII sq., 350 sq.

Diverse tradiţii localizau în Tracia sau în Frigia originea mişcării dionysiace (§ 122) şi o mare parte a mitologiei despre Orfeu (§ 180). în Charmide (156 b), Socrate vorbeşte cu admiraţie despre medicii „regelui trac Zalmoxis", a căror doctrină şi practică erau superioare celor ale medicilor greci. Dar, cu excepţia câtorva informaţii preţioase, comunicate de Herodot ă propos de scenariul mitico-ritual al lui Zalmoxis, informaţiile privind religiile traca şi traco-getă sunt puţin numerose şi aproximative. E adevărat că, mai ales în epoca imperială romană, monumentele religioase abundă; totuşi, în absenţa mărturiilor scrise, interpretarea lor este ezitantă şi provizorie. Ca şi celui, sacerdoţii şi asceţii traci şi geto-daci nu se încredinţau scrierii. Puţinul pe care îl ştim despre mitologia, teologia şi riturile lor ne-a fost transmis prin autorii greci şi latini, adică printr-o interpretatio graeca şi latina. Dacă Herodot nu şi-ar fi notat anumite convorbiri cu grecii din Hellespont, n-am fi cunoscut scenariul mitico-ritual al lui Zaimoxis si nici numele de Gebeleizis. Desigur, ca şi la slavi şi la baltici, precum şi la vechii germani şi la urmaşii celţilor, moştenirea religioasă a tracilor s-a conservat, cu inevitabile modificări, în obiceiurile populare şi în folclorul popoarelor balcanice şi ale românilor. Dar analiza tradiţiilor folclorice europene în perspectiva istoriei generale a religiilor este încă la începuturile sale.
După Herodot (V, 7), tracii adorau pe „Ares, Dionysos şi Artemis"; totuşi, regii lor venerau pe „Hermcs", ai cărui

descendenţi se credeau. Plecând de la această succintă informaţie, devenită şi mai enigmatică printr-o interpretatio graeca, s-a încercat să se reconstituie panteonul iniţial al tracilor. De la Homer (Iliada, XIII, 301 etc.) până la Vergiliu (Aen., III, 357), tradiţia considera Tracia ca fiind patria lui Ares, zeul războiului. Pe de altă parte, tracii erau vestiţi pentru însuşirile lor războinice şi indiferenţa lor în faţa morţii; prin urmare, se putea admite că un zeu de tip „Ares" era şeful panteonului lor. Totuşi, am văzut (§ 176), vechiul zeu celest al germanilor, Tîwaz a fost asimilat de către romani cu Marte. Este deci cu putinţă ca „Ares" trac să fi fost la origine un zeu al cerului, devenit apoi zeu al furtunii şi al războiului74, în acest caz, „Artemis" ar fi o divinitate chtoniană, analoagă zeiţelor trace Bendis sau Kotyto (Kotys); Herodot ar fi nurm't-o „Artemis" (în loc să-i spună, de exemplu, „Demeter") din cauza naturii sălbatice a pădurilor şi munţilor Tracici.

Dacă această „citire" este acceptată, se poate presupune, de asemenea, existenţa, la cei mai vechi traci, a mitului exemplar al hierogamiei dintre zeul furtunii şi Mama-Pământ; „Dionysos" ar fi fructul acestei uniri. Grecii cunoşteau numele trace ale lui Dionysos: cele mai obişnuite erau Sabos şi Sabazios75. Cultul lui Dionysos trac aminteşte ceremoniile ce se desfăşurau în timpul nopţii, în munţi, Ja lumina făcliilor; o muzică sălbatică (zgomote de lovire în cazane de bronz, chimbale, fluiere) îi îndemna pe credincioşi să scoată ţipete de voioşie într-un dans circular, furios şi învârtejit. „Mai ales femeile erau acelea care se dedau acestor dansuri dezordonate şi epuizante; costumul lor era straniu; ele purtau «bessares», lungi veşminte fluturânde, făcute, pare-se, din piei de vulpe; deasupra acestora piei de căprioare şi, probabil, pe cap, coarne"76, în mâini ţineau şerpi consacraţi lui Sabazios, pumnale sau tirsuri. Ajunse la paroxism, la „nebunia sacră", ele apucau animalele alese pentru sacrificii şi le rupeau în bucăţi, sfâşiindu-le şi mâncându-le carnea crudă. Omofagia rituală săvârşea identificarea cu zeul; participanţii se numeau acum Sabos sau Sabazios77.

74 De altfel, se cunoaşte zeul Zbelsurdos; partea a doua a numelui său, — surdo.s, ar deriva de la rădăcina *xuer, „a mugi, a rage"; el era deci un zeu al furtunii, numit corect de către greci Zeus Keraunos. Cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 58 şi n. 87 [trad. românească, p. 65 — nota trad.].

75 Vezi sursele citate de E. Rohde, Psyche, p. 269, n. l. Un alt teonim era Bassareus, însemnând „înveşmântat într-o lungă blană de vulpe". Asupra riturilor lui Sabazios la Atena, vezi Histoire des croyances..., voi. I, p. 381.

76 E. Rohde, op. cit., p. 274.

77 A se vedea izvoarele citate de E. Rohde, p. 275, n. l. Despre „enthousiasm"-u\ care însoţea unirea extatică cu zeul, vezi referinţele la E. Rohde, p. 279, n. 1-5.

E vorba, desigur, ca şi la bacchantele greceşti, de o „divinizare" temporară. Dar experienţa extatică putea trezi vocaţii religioase specifice, în primul rând daruri oraculare. Spre deosebire de dionysismul grec, mandea tracă era în legătură cu cultul lui „Dionysos", Un anumit trib, cel al bessiior, îngrijea de oracolul lui „Dionysos"; templul se afla pe un munte înalt78 si profeteasa prezicea viitorul în „extaz", ca şi Pythia de la Delfi.

Experienţele extatice întăreau convingerea că sufletul nu e numai autonom, ci şi susceptibil de o unio mystica cu divinitatea. Despărţirea sufletului de corp, revelată prin extaz, arăta, pe de o parte, dualitatea fundamentală a omului şi, pe de alta, posibilitatea unei postexistenţe pur spirituale, consecinţă a „divinizării". Credinţele arhaice într-o supravieţuire, vagă şi aproximativă, a sufletului au fost treptat modificate, ducând, în cele din urmă, la ideea de metempsihoză sau la diverse concepţii despre nemurirea spiritului. Probabil că experienţele extatice care au croit drum unor astfel de concepţii nu erau întotdeauna de tip „dionysiac", adică orgiastic. Extazul putea să fie provocat şi de anumite ierburi sau prin rugăciune79.

In medii de acest tip s-au dezvoltat în Grecia practicile şi concepţiile religioase cunoscute sub numele de orfism (cf. §§ 180 sq.). Credinţa în nemurire şi certitudinea beatitudinii sufletului decorporalizat duc, la anumite triburi trace, la o exaltare aproape morbidă a morţii si la o depreciere a existenţei. Trausii jeleau la naşterea unui copil, dar îşi îngropau defuncţii cu voioşie (Herodot, V, 4). Numeroşi autori antici explicau curajul excepţional al tracilor în lupte, prin convingerile lor eshatologice. Martianus Capella (VI, 656) le atribuia chiar o adevărată „poftă de moarte" (appetitus maximus morţiş), căci „li se părea frumos să moară". Se poate recunoaşte această valorizare religioasă a morţii în anumite creaţii folclorice ale românilor şi ale popoarelor sud-est europene80.

Cât despre „Hermes", care, după Herodot, era cinstit exclusiv de către „regi", adică de aristocraţia militară, el este greu de identificat. Herodot nu face nici o aluzie la zeul solar, deşi un asemenea zeu este din belşug atestat de alte surse81. S-ar putea, aşadar, vedea în „Hermes" trac o divinitate solară. Câteva secole mai târziu, monumentele zise ale „eroilor cavaleri" se înmulţesc în Balcani; or, Eroul-Cavaler este identificat cu Apollon82. Este vorba totuşi de o concepţie mai târzie care nu lămureşte deloc teologia „regală" menţionată de Herodot.

179. Zalmoxis şi „imortalizarea"

Acelaşi istoric declară că geţii „sunt cei mai viteji şi cei mai drepţi dintre traci" (IV. 93). „Ei se cred nemuritori", continuă Herodot, şi iată în ce chip: „credinţa lor este că ei nu mor şi că cei care piere se duce Ia Zalmoxis, o fiinţă

divină (daimon); unii numesc aceeaşi fiinţă divină Gebeleizjs" (IV, 94; traducere de Ph.-E. Legrand). Este prima şi ultima dată când numele

78 Herodot (VII, 111) consideră bessii o familie a tribului satrilor, dar alţi autori (Polybiu, Strabon, Pliniu etc.) îi prezintă mai corect, ca un trib autonom. Despre mantica tracă, vezi E. Rohde, op. cit., pp. 281 sq.

79 Seminţe de cânepă la traci (Pomponius Mela, II, 21) şi la sciţi (Herodot, IV, 73); fumul anumitor „roade" la masageţi (Herodot, J, 202). Strabon (VI, 3,3) reproduce, după Posidonius, că misienii se abţineau să mănânce carne, mulţumindu-se cu miere, iapte, brânză, şi că din această cauză ei se numesc „cei ce se tem de Zeu" (theosebeis) şi „cei ce călătoresc pe fum" (kapnobatai). Aceşti termeni desemnează probabil anumite personaje religioase şi nu întreg poporul. Kapnobatai ar fi dansatorii şi „şamanii" care foloseau fumul cânepii ca să-si provoace transe extatice. (Cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 50, 67) ftrad. românească, pp. 57, 74 — nota trad.]. Strabon adaugă că, la traci, există solitari mistici cunoscuţi sub numele de ktistai care trăiesc fără femei, se consacră zeilor şi vieţuiesc „eliberaţi de orice teamă" (VIII, 3, 3).

80 Cf. De Zalmoxis â Gengis-Khan, cap. V şi VIII.

81 Vezi R. Pettazzoni, ‚>The Religion of ancient Thrace", pp. 84 sq.

82 Cf. Gavril Kazarow, Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien, I, n. 528, 835 etc.; R. Pettazzoni, op. cit., pp. 87 sq.

lui GebeJeizis apare în literatură, încă Tomashek recunoscuse în acest teonim o paralelă a zeului trac Zbelsurdos, Zbeltiurdos83. Ca şi Zbelsurdos, Gebeleizis ar fi un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului, dacă îi urmăm pe Walde-Pokorny şi Decev, care îi derivă numele de la radicalul i.e. *guer, a străluci84. După ce relatează sacrificiul unui sol trimis la Zalmoxis, ritual care ne va reţine rnai departe, Herodot adaugă: „Aceiaşi traci, altă dată, când tună şi fulgeră, slobodă săgeţi în aer împotriva cerului, ameninţându-1 pe acest zeu: căci ei nu cred că există vreun alt zeu decât al lor" (IV, 94; după traducerea lui Legrand).

[Cf. traducerea românească de Felicia Vanţ-Ştef: „credinţa lor este ca ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zalmoxis — divinitatea lor — pe care unii îl cred acelaşi cu Gebeleizis " (IV, 94); „Când tună şi fulgera, tracii despre care este vorba trag cu săgeţile în sus, spre cer, şi îşi ameninţă zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu decât al lor" (IV, 94) — nota trad.]

în ciuda mărturiei iui Herodot (exprimată, e adevărat, cu o uimitoare neglijenţă, din punct de vedere gramatical şi stilistic), este greu să-i consideri pe Zalmoxis si Gebeleizis unul şi acelaşi zeu. Structurile lor sunt diferite, cultele lor nu seamănă. După cum vom vedea ceva mai departe, Zalmoxis n-are nimic din atributele unui zeu al furtunii, în ce priveşte trasul cu arcul, ne putem întreba dacă Herodot a înţeles bine sensul ritualului. E foarte probabil că nu zeul (Gebeleizis) era cel ameninţat, ci puterile demoniace întruchipate în nori. Altfel spus, era vorba despre un act cultual pozitiv: era imitat, şi indirect era ajutat, zeul fulgerelor împotriva demonilor beznelor85. Oricum ar fi, trebuie să ne resemnăm: nu putem reconstitui funcţia şi „istoria" lui Gebeleizis cu ajutorul unui singur document. Faptul că GebeJeizis nu mai este citat după Herodot nu implică în mod necesar dispariţia sa din cult. Ne putem imagina fie coalescenţa cu o altă divinitate, fie supravieţuirea sa sub alt nume86.

Informaţiile cele mai preţioase aduse de Herodot sunt în legătură cu mitul şi cultul lui Zalmoxis. După cele ce aflase de la grecii din Hellespont şi din Marea Neagră, Zalmoxis ar fi fost un vechi sclav al lui Pitagora: „eliberat, el ar fi adunat multe bogăţii şi, îmbogăţit, s-ar fi întors în ţara lui. Curn tracii trăiau în sărăcie şi erau mai degrabă fără învăţătură", Zalmoxis a pornit să-i civilizeze. El „a făcut să i se clădească o sală de primire în care îi primea în găzduire pe cei mai de seamă dintre concetăţenii săi; în cursul ospăţului îi învaţă că nici el, nici comesenii săi, nici urmaşii lor nu vor muri, ci vor ajunge într-un loc în care vor trăi de-a pururea şi se vor bucura de o fericire desăvârşită", între timp, „el a pus să i se facă o locuinţă subpământeană", în care „a coborât şi a trăit vreme de trei ani. Tracii îl regretau şi îl plângeau ca pe un mort. în al patrulea an a apărut înaintea lor: şi astfel cele ce spunea Zalmoxis au devenit de crezut [... J. în ce mă priveşte, adaugă Herodot, eu nu refuz să cred cele ce se povestesc despre locuinţa subterană, şi nici nu le cred prea mult; dar cred că acest Zalmoxis este cu mult anterior anilor în care a trăit Pitagora. Că a fost un om sau că a fost o fiinţă divină a ţării geţilor, să lăsam asta" (IV, 95-96; traducere de Legrand). [Cf. traducerea românească: „Apoi, câştigându-şi şi libertatea, ar fi dobândit avuţie multă şi, dobândind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viaţă de sărăcie cruntă s, i erau lipsiţi de învăţătură, Zalmoxis acesta [...,] a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia şi-i ospăta pe cetăţenii de frunte; în timpul

83 „Die alten Thrakern", II, p. 62.

84 A. Waide-J. Pokorny, Vergleichendex Warlerbuch der indo-germanischen Sprachen, 1,643; D. Decey, Charakîerhtik der Thrakischen Spruche, pp. 73,81. Dar vezi şi C. Poghirc, „Considerations philologiques et linguisliques sur Gebeleizis", p. 359.

85 Cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 59 sq. [trad. românească, pp. 67 sq. — nota trad.|
XCl Faptul că mitologia folclorică românească în jurul profetului Ilie conține numeroase elemente proprii unui /eu al furlunii demonstrează cel puțin faptul că Gebeleizis era încă activ în momentul creştinării Daciei, oricare ar fi fost numele lui în această epoca. Se poate admite, de asemenea, că, ulterior, un sincretism religios, încurajat de marele preot şi clasa sacerdotală, a sfârşit prin a-1 confunda pe Gebeleizis cu Zalmoxis (vezi, mai departe, p. 339).

ospețelor, îi învăța că nici el, nici oaspeții lui şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile. în tot timpul cât îşi ospăta oaspeții şi le cuvânta astfel, pusese să i se facă o locuință sub pământ. Când locuința îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinşi de părere de rău după el şi-l jeliră ca pe un mort. în al patrulea an se ivi însă iarăşi în fața tracilor şi aşa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui. lată ce povestesc (elevii) c-ar fi făcut el. Cât despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin cele ce se spun despre el şi locuința lui de sub pământ; de altfel, socot că acest Zalmoxis a trăit cu multă vreme mai înaintea lui Pythagoras. Fie că Zalmoxis n-afosî decât un om, fie c-o fi fost, într-adevăr, vreun zeu de prin părțile Geției, îl las cu bine" — nota trad.]
Acest text a produs, după cum era normal, o vie impresie în lumea antică, de la contemporanii lui Herodot până la ultimii neopitagoricieni şi neoplatonicieni. Legenda relatată este coerentă: grecii din Hellespont sau Herodot însuşi integraseră tot ce aflaseră despre Zalmoxis, despre doctrina şi cultul său într-un orizont spiritual de structură pitagoriciană. Or, aceasta înseamnă că cultul zeului geto-dac comporta credința în imortalitatea sufletului şi anumite rituri de tip inițiatic. Dincolo de raționalismul şi evhemerismul lui Herodot, sau a informatorilor săi, se ghiceşte caracterul misteric al cultului87, într-adevăr, scrie Herodot, geții „se cred nemuritori" (IV, 93), „căci credința lor este că nu mor şi că cel care piere se duce la Zalmoxis" (IV, 94). Totuşi verbul âthanatizein (cf. V, 4) nu înseamnă „a se crede nemuritor", ci „se face nemuritor"88. Această „imortalizare" se dobândeşte prin intermediul unei inițieri, ceea ce apropie cultul instaurat de Zalmoxis de Misterele greceşti şi elenistice (cf. § 205). Nu cunoaştem ceremoniile propriu-zise, dar informațiile transmise de Herodot indică un scenariu mitico-ritual al „morții" (ocultare) şi „reîntoarcerii pe pământ" (epifanie).
Istoricul grec relatează, de asemenea (IV, 94), ritualul specific legat de Zalmoxis: trimiterea la fiecare patru ani a unui sol însărcinat să-i comunice zeului „ceea ce doresc în fiecare împrejurare". Câțiva bărbați țineau cu vârful în sus trei sulițe şi cel desemnat prin tragere la sorți era aruncat în aer; căzând, el era străpuns de vârfurile celor trei sulițe. Sacrificiul făcea posibilă comunicarea unui mesaj, altfel spus reactualiza raporturile directe dintre geți si zeul lor, aşa cum fuseseră ele la început, când Zalmoxis se afla printre ei. Sacrificiul şi trimiterea mesagerului constituiau întrucâtva o repetiție simbolică (deoarece era ritualică) a întemeierii cultului: se reactualiza epifania lui Zalmoxis la capătul celor trei ani de ocultare, cu tot ceea ce implica ea, anume asigurarea nemuririi şi beatitudinii sufletului.
Anumiți autori antici, precum şi mulți savanți moderni, 1-au pus în relație pe Zalmoxis, pe de o parte, cu Dionysos şi Orfeu, şi, pe de altă parte, cu personaje mitice sau puternic mitologizate89, a căror trăsătură caracteristică era fie o tehnică şamanică, fie mantica, fie coborârile în Infern, „ catabas "-ele. Dar ceea ce ne relatează Herodot nu se inserează în sistemul de mitologii, credințe şi tehnici şamaniste sau şamanizante. Dimpotrivă, am văzut, elementele cele mai caracteristice ale cultului său (andreon şi banchete ceremoniale, ocultări în „locuința subpământeană" şi epifania după patru ani „imortalizarea" sufletului şi învățătura privind existența beatifică în lumea cealaltă) îl apropie pe Zaimoxis de Mistere90.
87 Acesta este poate motivul pentru care Herodot ezită să dea amănunte (dacă — ceea ce nu e însă sigur — cei de la care aflase aceste lucruri i le spuseseră cu adevărat): discreția sa ă propos de Mistere este bine cunoscută. Dar Herodot recunoaşte că el nu crede în istoria cu Zalmoxis sclav al lui Pitagora, şi că, dimpotrivă, el e convins de anterioritatea daimon-u]ui get, şi acest detaliu este important.
88 Cf. I. M. Linforth, „Oi athanatizomes, Herodotus, IV, 93-94" (Classical Philology, 93, 191H, pp. 23-33).
89 Abaris, Aristeas din Proconnesos, Hermotimos din Cla/omene, Epimenide din Creta, Pitagora etc.; cf. pp. 189 sq.
90 In acest sens, poate fi comparat cu Dionysos al Misterelor dionysiace; cf. § 206.

La începutul erei creştine, Strabon (Geografia, VII, 3,5) prezintă o nouă versiune a mitului lui Zalmoxis,bazându-se mai ales pe documentația culeasă de Posidonius (către 135-50 î.Hr.). Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora; însă ceea ce ar fi învățat de la maestrul său nu este doctrina imortalității, ci „unele lucruri privind astrele", adică ştiința de a prezice evenimentele viitoare după semnele cereşti. Strabon adaugă la aceasta o călătorie în Egipt, țara magiei prin excelență. Grație ştiinței sale astronomice si prestigiilor sale magice si profetice, Zalmoxis reuşeşte să fie asociat la conducerea țării de către rege. Mare preot şi profet al „zeului cel mai adorat din țara lor", Zalmoxis s-a retras într-o peşteră pe culmea muntelui sacru Kogainon, unde nu-i primea decât pe rege şi pe slujitorii lui, şi, mai târziu, aceştia i

„s-au adresat ca unui zeu". Strabon adaugă: „când Burebista domnea peste geți, cinstirea aceasta o avea Deceneu, şi, într-un mod sau în altul, regula pitagoriciană a abținerii de a se hrăni cu ființe care au viață se păşiră încă, aşa cum fusese propovăduită de către Zalmoxis"91.
în noua etapa a religiei geto-dacilor, aceea despre, care ne prezintă informații Posidonius si Strabon, caracterul lui Zalmoxis se arată sensibil modificat. Există, mai întâi, identificarea zeului Zamolxis cu marele-preot, care a sfârşit prin a fi divinizat cu acelaşi nume. în plus, nu se află nici o aluzie la un cult de structură misterică, aşa cum ni-1 prezentase Herodot. Pe scurt, cultul lui Zalmoxis este dominat de un mare-preot care trăieşte solitar pe vârful muntelui, fiind totodată asociatul şi sfetnicul regelui; acest cult este pitagorician pentru ca exclude mâncărurile cu carne. Nu ştim în ce măsură structura inițiatică si eshatologică a „misterului" lui Zalmoxis mai supraviețuia în epoca lui Strabon. Dar autorii antici vorbesc despre anumiți eremiți şi oameni religioşi si probabil că aceşti „specialişti ai sacrului" prelungeau tradiția „misterică" a cultului lui Zalmoxis92.
91 într-un alt pasaj (VII, 3,11), în care prezintă domnia lui Burebista (70-44), Strabon îl descrie pe Deceneu ca pe un „magician (goes), un bărbat care nu numai că făcuse o călătorie în Egipt, dar învățase, de asemenea, în mod temeinic unele semne prin intermediul cărora pretindea că cunoaşte voința divină, şi la puțină vreme după aceea a fost socotit zeu".
92 Cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 67 sq. [trad. românească, p. 74 — nota trad.ț. Un alt amănunt pare, de asemenea, important pentru Strabon: faptul că Zalmoxis — ca şi, mai recent, Deceneu — realizase o carieră atât de prodigioasă grație mai ales cunoştințelor sale astronomice şi mantice. în secolul al Yl-lea d.Hr., dar sprijinindu-se pe izvoare mai vechi, lordanes descria în termeni extravaganți interesul preoților daci pentru astronomie şi ştiințele naturale (Getica, XI, 69-71). Insistența pe cunoaşterea corpurilor cereşti poate oglindi informații exacte. Intr-adevăr, templele de la Sarmizegetusa şi de, la Costesti, al căror simbolism urano-solar este evident, par să fi avut o funcție calendaristică. A se vedea Hadrian Daicoviciu, „II Tempio — Calendario dacico di Sarmizegetusa"; id., Dacii, pp. 194 sq., 210 sq.

Capitolul XXII

ORFEU, PITAGORA SI NOUA ESHATOLOGIE

180. Miturile Iui Orfeu: cithared şi „întemeietor de inițieri"

Pare imposibil să se poată scrie despre Orfeu şi orfism fără a irita o mulțime de savanți: fie pe scepticii şi „raționaliştii" care minimalizează importanța orfismului la istoria spiritualității greceşti, fie pe admiratorii şi „entuziaştii" care îl socotesc o mişcare de un răsunet considerabil1.
Analiza izvoarelor ne permite să deosebim două grupuri de realități religioase: 1) miturile şi tradițiile fabuloase în legătură cu Orfeu; 2) ideile, credințele şi obiceiurile considerate „orfice". Citharedul este menționat pentru prima oară în secolul al Vl-lea de poetul Ibykos din Rhegium, care vorbeşte despre „Orfeu cel renumit". Pentru Pindar el este „cântărețul din Ibrminx, tatăl melodioaselor cântece" (Pyîh., IV, 177). Eschil îl evocă pe „cel care farmecă natura întreagă cu farmecele sale" (Agamemnon, 1830). El este numit în mod expres şi figurat pe o metopă din secolul al Vl-Jea aparținând tezaurului sicyonienilor din Delfi; e înfățişat la bordul unei corăbii, cu lira în mâini. Din secolul al V-lea iconografia lui Orfeu se îmbogățeşte continuu: îl vedem cântând din liră şi înconjurat de păsări, fiare sau de credincioşi traci, îl vedem sfâşiat în bucăți de menade, sau în Hades, împreuna cu alte divinități. Tot din secolul al V-lea datează primele aluzii Ia coborârea sa în Infern pentru a o scoate pe Euridice (Alceste, 357 sq.). El dă greş pentru că întoarce prea devreme capul2 ori pentru că puterile Infernului se opun întreprinderii sale3. Legenda îl arată trăind în Tracia, „cu o generație înaintea lui Homer", dar pe ceramica din secolul al V-lea el este reprezentat tot în veşminte greceşti, îmblânzind cu muzica sa fiarele şi barbarii4. Orfeu şi-a aflat moartea în Tracia. Potrivit dramei pierdute a lui Eschil, Bassarizii, Orfeu urca în fiecare dimineață pe muntele Pangaios, ca să se închine soarelui, identificat cu Apollon; iritat, Dionysos a trimis împotriva lui menadele; citharedul a fost sfâşiat şi mădularele sale împrăştiate5. Capul lui, azvârlit în Hebron, a plutit cântând până în Lesbos. Cules cu evlavie, el a slujit apoi de oracol.
Vom avea prilejul să găsim alte aluzii la Orfeu în literatura secolelor VI şi V î.Hr. Să observăm pentru moment că prestigiul lui Orfeu şi episoadele cele mai de seamă ale biografiei
1 Chiar în chipul de valorizare a surselor se deosebesc aceste două categorii: scepticii subliniază sărăcia documentelor şi data lor târ/ie; ceilalți consideră că nu trebuie sa confundăm data redactării unui document cu vechimea conținutului său; că. prin urmare, utilizând cu spiritul critic de rigoare toate mărturiile valabile, suntem în stare să sesizăm mesajul esențial al orfismului. Această tensiune dintre două metodologii corespunde unei opoziții filosofice mai profunde, atestată în Grecia încă din secolul a! Vî-lea şi sesizabilă chiar si în zilele noastre. „Orfeu" şi ,.orfismul" constituie, prin excelență, unul din subiectele care declanşează aproape automat pasiunile polemice.
^ Sursele sunt analizate de W. K. C. Cuthrie, Orpheus and Greck Religion. pp. 29 scj. si Ivan M. Linforlh, The Arts of Orpheus.
3 „El nu îndrăznea să moară din dragoste, ca Alcesta, ci voia să pătrundă de viu în Hades. De aceea ei (zeii) l-au

pedepsit, făcându-1 să-şi piardă viaţa de mâna femeilor" (Platon, Sympos., 179 d).
4 Cf. W, K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 40 sq., p. 66 şi fig. 9, cf. pi. 6
5 O. Kern, Orphicorum fragmenta, n. 113, p. 33. Muzele îi culeg mădularele şi le îngroapă Ia Leibethria, pe muntele Ol y mp.

sale reamintesc în mod ciudat de practicile şamanice. Ca şi şamanii, el e vindecător şi cântăreţ; el farmecă şi stăpâneşte fiarele sălbatice; el coboară în Infern ca să o scoată pe Euridice; capul său e păstrat şi serveşte de oracol, tot aşa cum în secolul al XlX-lea încă este cazul cu craniile şamanilor yukagiri6. Toate aceste elemente sunt arhaice şi contrastează cu spiritualitatea grecească din secolele VI-V; nu le cunoaştem însă protoistoria lor în Grecia antică, adică eventuala lor funcţie mitico-religioasă înainte de a fi fost integrate în legenda orfică. în plus, Orfeu era în relaţie cu o serie de personaje fabuloase — precum Abaris, Aristeas —, caracterizate, de asemenea, prin experienţe extatice de tip şamanic sau paraşamanic.

Toate acestea ar fi de ajuns ca să-1 situeze pe cântăreţul legendar „înainte de Homer", aşa cum ne spunea tradiţia şi cum repeta propaganda orfică. Puţin contează dacă această mitologie arhaizantă a fost, în parte, produsul unei revendicări suscitate poate de anumite resentimente. (E posibil, într-adevăr, să discernem în spatele mitologiei dorinţa de a-1 proiecta pe Orfeu în vremile miraculoase ale „originilor" şi de a-J proclama, prin urmare, „strămoşul lui Homer", mai vechi şi mai venerabil, aşadar, decât reprezentantul, simbolul însuşi al religiei oficiale.) Important este faptul că s-au ales cu grijă elementele cele mai arhaice la care puteau avea acces grecii în secolul al VT-lea7. Insistenţa cu care erau evocate locul şederii sale, cariera şi moartea sa tragică în Traci a8 corespund cu structura „primordială" a personajului. E, de asemenea, semnificativ că printre rareie coborâri în Infern, atestate în tradiţia grecească, a lui Orfeu a devenit cea mai popularа9. Catabasa este legată de rituri iniţiatice. Or, cântăreţul era foarte cunoscut ca „întemeietor de iniţieri" şi de „mistere". După Euripide, el „a arătat făcliile misterelor de nerostit" (Rhesos, 943). Autorul lucrării împotriva lui Aristogîton A (§ 11) afirma că Orfeu „ne-a arătat cele mai sfinte iniţieri", referindu-se, probabil, la Misterele din Eleusis.

în fine, raporturile sale cu Dionysos şi Apoîlon confirmă reputaţia sa de „întemeietor de mistere", căci e vorba de singurii zei greci al căror cult implica iniţieri şi „extaz" (bineînţeles, extazuri de tipuri diferite, ba chiar antagonice), încă din Antichitate, aceste raporturi au dat naştere la controverse. Când Dionysos o scoate din Infern pe mama lui, SemeJe, Diodor (IV, 25,4) remarcă analogia cu coborârea iui Orfeu în căutarea lui Euridice. Sfâşierea acestuia din urmă de către menade poate fi de asemenea interpretată ca un ritual dionysiac,.v/?ara^mav-ul zeului întrupat într-un anima] (cf. § 124). Dar Orfeu este vestit mai ales ca un fidel, prin excelenţă, al lui Apoîlon. După o legendă, el era chiar fiui zeului şi al nimfei Calliope. El îşi datorează moartea devoţiunii sale pentru Apoîlon. Instrumentul muzical al iui Orfeu era lira apolloniană10. în sfârşit, ca „întemeietor de iniţieri", Orfeu acorda o mare importanţă purificărilor, şi katharsis-ul era o tehnică specific apolloniană1'.

Sunt de reţinut mai multe trăsături: î) deşi numele şi anumite aluzii din mit sunt atestate abia din secolul ai Vl-lea, Orfeu este un personaj religios de tip arhaic. Se poate uşor imagina că el „a trăit înainte de Homer", înţelegând această expresie fie cronologic, fie geografic (adică într-o regiune „barbară", încă neatinsă de valorile spirituale specific homerice). 2) „Originea" şi preistoria sa ne scapă, dar Orfeu nu aparţine, fără îndoială, tradiţiei homerice, nici moştenirii

6M. Eiiade, Le chamanisme et Ies techniques archai'ques de l'extase (ediţia a 2-a, 1968), pp. 307-308.
7 într-o vreme când populaţiile „barbare" ale Tracici, chiar si sciţii care nomadi/au în nordul Mării Negre, erau mai binecunoscute.
8 Cf. lista localizărilor cultului lui Orfeu în Tracia Ia R. Pettazzoni, La retigion dans la Grece antitjue, p. 114, n. 16.
9Katabaxis eis Uadou (O. Kcrn, Orph.,fr., fragm. 293 sq., pp. 304 sq.). Catabasa din Odiseea (XI, în special v. 566-631)
presupune probabil o interpolare „orfică").
10 W.K.C. Guthric aminteşte un pasaj din Alcesta, v. 578, în care Apoîlon ne e prezentat înconjurat de râşi şi lei, şi însoţit de căprioara „care dansa la sunetele citharei sale"; The Greeks and their Gods, p. 315.
" Apoîlon reduce la tăcere oracolele preferate de Orfeu la Lesbos (Filoslrat, Vita Apoll., 4,14). Gest de gelo/ie a zeului sau incompatibilitate între două tehnici oraculare: cea „şamanică" şi cea pithiană?

mediteraneene. Relaţiile lui cu tracii sunt destul de enigmatice, deoarece, pe de o parte, el se comportă printre barbari ca un grec şi, pe de altă parte, se bucură de atribute magico-religioase preelenice (stăpânirea asupra animalelor, catabaso de tip şamanic). Morfologic el se apropie de Zalmoxis (§ 179), şi el „întemeietor de Mistere" (prin intermediul unei catabase) şi erou civilizator al geţilor, acei traci „care se cred nemuritori". 3) Orfeu este prezentat ca

întemeietorul inițierilor prin excelență. Dacă este proclamat „strămoşul lui Homer", aceasta se face pentru a scoate mai bine în evidență importanța mesajului său religios. Acesta se deosebeşte radical de religia olympiană. Nu cunoaştem esențialul inițierii socotită a fi fost „întemeiată" de Orfeu. Se cunosc doar preliminariile vegetarianism, asceză, purificare, învățătură religioasă (hieroi logoi, cărți). Se cunosc, totodată, presupozițiile teologice: transmigrația şi, prin urmare, imortalitatea sufletului.
Destinul post-mortem al sufletului constituia, s-a văzut (§ 97), scopul inițierilor eleusine, dar cultele lui Dionysos şi Apollon implicau şi ele soarta sufletului. E deci plauzibil ca în secolele VI şi V să se fi văzut în figura mitică a lui Orfeu, un „întemeietor de Mistere", care, deşi insiprându-se din inițierile tradiționale, propunea o disciplină inițiatică mai adecvată, deoarece ținea seama de transmigrația şi imortalitatea sufletului.
De la început, figura lui Orfeu se iveşte sub semnele conjugate ale lui Apollon şi Dionysos. „Orfismul" se va dezvolta în aceeaşi direcție. Nu este singurul exemplu. Melampus, ghicitorul din Pylos, deşi „preferatul lui Apoilon", era totodată acela care „le-a explicat grecilor numele lui Dionysos, sacrificiul lui şi procesiunea cu phalos" (Herodot, II, 49). De altfel, am văzut (§ 90), Apollon avea o anumită relație cu Hades. Pe de altă parte, el încheiase prin a face pace cu Dionysos, care intra în rândul olympienilor. Această apropiere dintre cei doi zei antagonici nu e fără semnificație, îşi exprimă, poate, prin aceasta, spiritul grecesc, speranța sa de a găsi prin intermediul unei atari coexistențe dintre cei doi zei, soluția la crizele declanşate de ruinarea valorilor religioase homerice?
181. Teogonie şi antropologie orfîcă: transmigrația şi imortaiitatea sufletului
în secolul al Vl-lea Î.Hr., gândirea religioasă şi filosofică era dominată de problema Unului şi a Multiplului. Spiritele religioase ale timpului se întrebau: „Care este relația dintre fiecare individ luat în parte şi divinitatea de care individul se simte legat? Cum putem realiza unitatea potențială implicită în om ca şi în divinitatea sa?'12, în timpul acelor orgia dionysiace se efectua o anumită unire a divinului cu umanul, dar ea era temporară şi dobândită printr-o diminuare a conştiinței. „Orficii", deşi acceptând lecția bacchică — adică participarea omului la divin —, au tras concluzia logica: imortalitatea, şi prin urmare, divinitatea sufletului. Făcând aceasta, ei au înlocuit orgia prin katharsis, tehnică a purificării învățată de la Apollon.
Citharedul a devenit simbolul şi patronul unei întregi mişcări, atât „inițiatice", cât şi „populare", cunoscută sub numele de „orfism". Ceea ce ajunge să distingă această mişcare religioasă este, mai întâi, importanța acordată textelor scrise, „cărților", Platon se referă la un număr de cărți atribuite lui Orfeu şi Musaios (care trecea drept fiul sau discipolul său), tratând despre purificări şi viața de după moarte. El citează, de asemenea, anumiți hexametri, de natură teogonică, ca fiind „ai lui Orfeu". Euripide, de asemenea, vorbeşte despre „scrieri" orfice, şi Aristotel, care nu credea în istoricitatea lui Orfeu, era familiarizat cu teoriile asupra sufletului
12 W. K. C. Guthrie, The Greeks and their Gods, pp. 316 sq. lonienii, puțin atraşi de religie, îşi puneau următoarea întrebare filosofică: „Care este raportul dintre varietatea multiplă a lumii în care trăim şi substanța unică şi originară din care totul a luat naştere?" Vezi, de acelaşi autor, A History ofGreek Philosophy. I, p. 132.

cuprinse în „aşa-numitele versuri orfice"13. Pare plauzibil ca Platon să fi cunoscut unele din aceste texte (le putea cumpăra de la librari).
O a doua caracteristică este diversitatea considerabilă a aşa-zişilor „orfici". Alături de autorii de teogonii, sau de asceți şi vizionari, se întâlneau ceea ce mai târziu, în epoca clasică, Teofrast numea orpheotelestes („inițiatori orfici"). Asta fără a mai pune la socoteală pe taumaturgii purificatori obişnuiți şi pe ghicitorii de rând, pe care Platon îi descrie într-un celebru pasaj14. Fenomenul este destul de cunoscut în istoria religiilor; orice mişcare ascetică, gnostică şi soteriologică provoacă numeroase pseudomorfoze şi inițieri uneori puerile. Să ne amintim de falşii asceți care mişună în India de la Upanişade încoace, sau de imitatorii groteşti ai yoginilor şi ai tantricilor. Pastişele abundă, mai ales când se insistă pe caracterul revelat şi inițiatic al unei gnose soteriologice. Să ne gândim, de pildă, la nenumăratele „inițieri" şi „societăți secrete" care s-au ivit în Europa Occidentală după apariția francmasoneriei sau în legătură cu „misterul rosacrucienilor". Ar fi naiv, prin urmare, să ne lăsăm impresionați de orfeotelestes si de taumaturgi şi să ne îndoim de realitatea ideilor şi ritualurilor orfice. Pe de o parte, extaticii, ghicitorii şi vindecătorii de acest gen sunt atestați din cele mai vechi timpuri: ei constituie una din caracteristicile „religiilor populare". Pe de altă parte, faptul că începând din secolul al Vl-Jea mulți dintre aceşti taumaturgi, ghicitori şi purificatori se reclamă de la Orfeu dovedeşte că existau anumite gnose şi tehnici soteriologice care păreau superioare, mai eficace ori mai prestigioase, şi că exista o tendință de a le imita sau, cel puțin, de a împrumuta ceva din strălucirea legată de numele fabulosului personaj.
Câteva aluzii ale lui Platon ne permit să întrezărim contextul concepției orfice despre imortalitate. Drept pedeapsă pentru o nelegiuire primordială, sufletul este închis în corp (soma) ca într-un mormânt (sema)15. Prin urmare, existența întrupată seamănă mai degrabă cu o moarte, şi moartea constituie începutul vieții adevărate. Totuşi, această „viață adevărată" nu se dobândeşte în mod automat; sufletul este judecat potrivit greşelilor sau meritelor sale, şi după

un timp anumit el se reîncarnează. La fel ca în India după Upanişade, este vorba de credinţa în indestructibilitatea sufletului, condamnat să tot transmigreze până la eliberarea finală, încă pentru Empedocle, care urma „calea orfică", sufletul era întemniţat în trup, exilat departe de Cei Fericiţi, îmbrăcat în „haina străină a cărnii" (fr. B. 115 şi 126). Pentru Empedocle, imortalitatea implica, totodată, metempsihoză; aceasta era, de altfel, pricina vegetarianismului său (animalul pe care îl omori poate să aibă în el sufletul uneia din rudele tale apropiate).
Dar practicile vegetariene aveau o justificare religioasă mai complexă şi mai profundă. Refuzând să mănânce carne, orficii (şi pitagoricienii) se abţineau de la sacrificiile sângeroase, obligatorii în cultul oficial. Un asemenea refuz traducea, desigur, hotărârea de a se deosebi de ceilalţi din cetate şi, în cele din urmă, de „a renunţa la lume"; dar el proclama, totodată, respingerea, în întregime, a sistemului religios grecesc, sistem întemeiat pe primul sacrificiu instaurat de Prometeu (§ 86). Rezervând oamenilor consumarea cărnii şi destinând zeilor ofrandele de oase, Prometeu a stârnit mânia lui Zeus; el a declanşat, în plus, procesul care a pus capăt epocii „paradisiace", când oamenii trăiau în comuniune cu zeii16, întoarcerea la
13 Platon, Rep., 364 e, Crat., 402 b, Phileb., 66 c; Euripide, Hipp. 954; Aristotel, De an., 410 b 28; Suidas dă o lungă listă de opere atribuite lui Orfeu (O. Kern, Orph.fr., n. 223); cf. anali/a critică la L. Maulinier, Orphee et l'orphisme a l'epoque clasique, pp. 74 sq.
14 „.. .Sacrificatori cerşetori, ghicitori, care asediază uşile celor bogaţi, îi conving că au dobândit de la zei, prin sacrificii şi farmece, puterea de a le şterge nedreptăţile pe care le-au comis, ei sau strămoşii lor [...). Pentru a justifica riturile, ei se referă la o mulţime de cărţi scrise de Musaios şi de Orfeu, fiii Lunii şi ai Muzelor. Bazaţi pe aceasta, ei îi conving nu numai pe particulari, ci chiar şi guvernele statelor că există pentru vii şi pentru morţi abluţiuni si purificări f...]; si aceste iniţieri, căci aşa le numesc ei, ne eliberează de suferinţele din Infern" (Rep., 364 b-365 a).
15 Cratylos, 400 c; cf. Phaidon, 62 b, despre „temniţa" sau „închisoarea" sufletului. Aceste pasaje au dat naştere la interminabile discuţii.
16 Hesiod, Munci, 90 sq.. 110 sq. Despre valorile mistice şi eshatologice ale vegetarianismului, a se vedea textele citate şi comentate de W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 197 sq.; şi mai ales interpretarea lui D. Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, pp. 69 sq. Cf., de asemenea, M. Detienne, „La cuisine de Pythagore", pp. 148 sq.

vegetarianism indica atât decizia de a ispăşi eroarea ancestrală, cât şi speranţa de a recâştiga, cel puţin parţial, beatitudinea primordială.
Ceea ce se numea „viaţă orfică"" (Legile, VI, 782 c) comporta purificare, ascetism şi multe reguli specifice; dar salvarea se obţinea mai ales printr-o „iniţiere", adică prin revelaţii de ordin cosmologic şi teozofic. Colaţionând mărturiile şi aluziile autorilor antici (Eschil, Empedocle, Pindar, Platon, Aristofan etc.), precum şi documentele ulterioare, s-a ajuns să se reconstituie liniile mari a ceea ce se poate numi, în lipsă de altceva, „doctrina orfică". Putem distinge o teogonie prelungită într-o cosmogonie şi o antropologie destul de aparte, în esenţă, mitul antropogonic e cel ce a întemeiat eshatologia orfică, în contrast atât cu cea a lui Homer, cât şi cu cea de la Eleusis.
Teogonia numită a „Imnurilor"17 nu reţine decât unele detalii din genealogia transmisă de Hesiod. Timpul (Cronos) concepe în Aither oul primordial din care se naşte primul dintre zei, Eros, numit şi Phanes. Eros, principiul naşterii, creează pe toţi ceilalţi zei şi Lumea. Dar Zeus îl înghite pe Phanes şi întreaga creaţie, şi naşte o nouă lume. Tema mitică a înghiţirii unei divinităţi de către Zeus era cunoscută. Hesiod povesteşte că olympianul o înghiţise pe soţia sa Metis înainte de naşterea prin miracol a Atenei (§ 84). Dar în tcogonia orfică semnificaţia este mai nuanţată; recunoaştem în ea efortul de a face dintr-un zeu cosmocrator creatorul lumii pe care o guvernează, în plus, episodul reflectă speculaţia filosofică privind producerea unui Univers multiplu plecând de la unitate18, în ciuda remanierilor, mitul are încă o structură arhaică. S-au subliniat, pe bună dreptate, asemănările cu cosmogoniile egiptene şi feniciene.
Alte tradiţii postulează ca principiu primordial Nyx (Noaptea) care a zămislit pe Uranos şi Gaia; sau Okeanos, din care a ieşit Timpul (Cronos) care, apoi, a zămislit Aither-ul şi Haosul; sau Unul, care a născut înfruntarea, prin care Glia s-a despărţit de Ape şi Cer. De curând, papirusul de la Derveni19 a revelat o nouă teogonie orfică, centrată în jurul lui Zeus. Un vers atribuit lui Orfeu proclama că „Zeus este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor lucrurilor" (col. 13, 12). Orfeu a numit Moira (soarta) gândirea lui Zeus. „Când oamenii spun: «Moira a ţesut», ei înţeleg prin aceasta că gândirea lui Zeus a hotărât ceea ce a fost şi ceea ce va fi, precum şi ceea ce va înceta să fie" (col. 15,5-7). Okeanos nu este decât o ipostază a lui Zeus, după cum Ge (Demeter), Mama, Rhea şi Hera nu sunt decât diferitele nume ale aceleiaşi zeiţe (col. 18,17-11). Cosmogonia are o structură sexuală şi monistă totodată: Zeus a făcut dragoste „în aer" (sau „pe sus") şi a creat astfel lumea. Dar textul nu menţionează cine a fost partenera20. Autorul proclamă unitatea existenţei, afirmând că logosul lumii este analog cu logosul lui Zeus (col. 15,1-3). Urmează că substantivul „lumea" înseamnă totodată „Zeus" (cf. Heraclit, fr. Bl, B32). Textul păstrat pe papirusul Derveni este important din mai multe privinţe; pe de o parte, el confirmă existenţa, din adâncă vechime, a unor adevărate asociaţii

orfice; pe de altă parte, el ilustrează tendința monistă, ba chiar „monoteistă", a unei anumite teogonii orfice.
în ceea ce priveşte mitul originii omului pornind de la cenuşa Titanilor, el nu este limpede atestat decât la autorii târzii (secolele I-II d.Hr.)21. Dar, aşa cum am încercat să arătăm ă propos

17 Damascius citate, încă în secoiul al V-lea d.Hr., o iucrare intitulată Rapsodiile lui Orfeu. Unele fragmente sunt în mod cert antice (secolui VI Î.Hr.); cf. W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 77 sq., 137-142.
18 W. K. C. Guthrie, The Greeks and their Gods, p. 319.
19 Descoperit în 1962 lângă oraşul Derveni, în Tesalonic, şi datând din secolul al IV-lea î.Hr. E vorba de comentariul unui text orfic, ceea ce confirmă vechimea şi înalta calitate filosofică a acestor scrieri.
^° Acest tip de cosmogonie aminteşte de teologia memfită (§ 26), de sistemul lui Pherekyde si de autocrearea lui Prăjâpati (§76).
21 Plutarh, De exu cam., l, cap. VII (O. Kern, Or., Fr., n. 210); Dion Chrysostom, XXX, 55. Versiunea cea mai completă se găseşte în Clement din Alexandria, Protrept., II, 17, 2; 18, 2.

de tema mitico-rituală Dionysos-Zagreus (§ 125), aluzii se găsesc în textele cele mai vechi. în pofida scepticismului anumitor savanți, putem să vedem referiri la natura titanică a omului în expresia lui Pindar: „ispăşirea unui doliu antic" (fr. 133 Schr.) şi într-un pasaj din Legile (701 c) despre aceia care „îți dezvăluie vechea natură de Titani". După o informație a lui Olimpiodor, se poate bănui că Xenocrate, discipolul lui Platon, lega noțiunea trupului ca „închisoare" cu Dionysos şi Titanii22.
Oricare ar fi interpretarea ce se dă acestor câteva aluzii obscure, e sigur faptul că mitul Titanilor era considerat „orfic", în Antichitate. Potrivit acestui mit, omul participa şi la condiția titanică şi la cea divină, pentru că cenuşa Titanilor conținea în acelaşi timp trupul lui Dionysos-copil. Totuşi, prin purificări (katharmoi) şi rituri inițiatice (teletai), şi, ducând „viața orfică", se ajungea să se elimine elementul titanic şi inițiatul ajungea un bakhos; altfel spus, era separată şi asumată condiția divină, dionysiacă.
Nu e nevoie să subliniem noutatea şi originalitatea acestei concepții. Reamintim precedentul mesopotamian: crearea omului de către Marduk din țărână (adică din trupul monstrului primordial Tiamat) şi din sângele arhidemonului Kingu (cf. § 21). Dar antropogonia orfică, oricât de sumbră şi de tragică ar părea, comportă, în mod paradoxal, un element de speranță, absent nu numai în Weltanschaunng-ul mesopotamian, ci şi în concepția homerică. Căci, în ciuda originii sale titanice, omul participă, prin modul de a fi care îi e propriu, la divinitate. EJ este chiar capabil să se elibereze de elementul „demonic" manifest în orice existență profană (ignoranță, alimentație cu carne etc.). Se poate discerne, pe de o parte, un dualism (spirit -corp) foarte apropiat de dualismul platonician; iar pe de altă parte, un ansamblu de mituri, credințe, comportamente şi inițieri care asigură separarea „orficului" de semenii săi, şi, în cele din urmă, separarea sufletului de Cosmos. Aceasta reaminteşte numeroase soteriologii şi tehnici indiene (§ 195) şi anticipează diversele sisteme gnostice (§ § 229 sq.).

182. Noua eshatologie

Cât despre eshatologia „orfică", liniile sale mari pot fi reconstituite pornind de la anumite referiri ale lui Platon, Empedocle şi Pindar. După moarte, sufletul se îndreaptă spre Hades. După Phaidon (108 a) şi Gorgias (524 a), drumul „nu este nici unic, nici simplu, are multe ocolişuri şi piedici", în Republica (614 c-d) se precizează că celui bun îi este permis să apuce pe dramul din dreapta, în timp ce păcătoşii sunt împinşi către drumul din stânga. Indicații asemănătoare se găsesc în versurile înscrise pe foițele de aur găsite în mormintele din Italia Meridională şi Creta, şi urcând până în secolul al V-lea. „Salut ție cei care călătoreşti pe drumul din dreapta spre câmpiile sfinte şi codrii Persephonei." Textul conține indicații precise: „La stânga de lăcaşul lui Hades, vei găsi un izvor alături de care se înalță un chiparos alb; nu te apropia prea tare de acest izvor. Ci vei găsi un altul: apa proaspătă țâşneşte din Lacul Memoriei (Mnemosyne) şi paznicii stau acolo de pază. Spune-le: «Sunt fiul Gliei şi al Cerului înstelat, voi ştiți acest lucru; dar sunt însetat şi pe punctul de a muri. Dați-mi degrabă apă proaspătă din Lacul Memoriei». Şi paznicii îți vor da să bei din izvorul sfânt şi după aceasta vei fi mai mare, printre eroi"23.
în mitul despre Er, Platon spune că toate sufletele sortite reîncarnării sunt obligate să bea din izvorul Lethe ca să uite întâmplările lor din cealaltă lume. Dar se considera că sufletele

22 Olympiodor, in Phaed., 84, 22.
23 Lamelele de Ia Petelia şi Eleutherne. Cf. W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 171 sq. şi interpretarea nouă a lui G. Zuntz, Persephone, pp. 364 sq.

„orficilor" nu se mai întrupează; acesta e motivul pentru care ele trebuiau să evite apa Lethei. „Am țâşnit din ciclul crudelor dureri şi osteneli si m-am îndreptat cu pas ferm către coroana râvnită. M-am refugiat la sânul Doamnei, regina Infernului". Zeița răspunde: „O, prea norocosule, o fericitule! Din om ce erai ai devenit zeu" (traducere după

A. Boulanger)24.
Ciclul „crudelor osteneli" comportă un anumit număr de reîncarnări. După moarte, sufletul este judecat, trimis pentru un timp într-un loc de pedeapsă sau de beatitudine, şi se reîntoarce pe pământ după l 000 de ani. Un muritor obişnuit trebuie să parcurgă de zece ori ciclul înainte de a se elibera. „Orficii" au descris amplu chinurile vinovaţilor, „relele infinite rezervate celor condamnaţi."25 Kern a afirmat chiar că orficii au fost primii care au descoperit Infernul26, într-adevăr, catabasa Cântăreţului în căutarea Euridicei prilejuia tot felul de descrieri privind lumea infernală, întâlnim din nou elementul „şamanic", trăsătură dominantă în mitul lui Orfeu: se ştie că şamanii sunt aceia care, în toată Asia Centrală şi Septentrională, povestind cu infinit de multe amănunte coborârile lor extatice în Infern, au elaborat şi popularizat o vastă şi spectaculoasă geografie a Infernului27.
Peisajul şi itinerarul schiţate pe lamele — izvorul şi chiparosul, drumul din dreapta — ca şi „setea ucigătoare" au paralele în numeroase mitologii şi geografii funerare. Anumite influenţe orientale nu trebuie excluse. Dar e vorba, mai probabil, de o moştenire comună imemorială, rezultat al speculaţiilor milenare asupra extazurilor, viziunilor şi răpirilor, aventurilor onirice şi călătoriilor imaginare; moştenire, diferit valorizată, desigur, de diversele tradiţii. Arborele lângă un izvor sau lângă o fântână este o imagine exemplară a „Paradisului"; în Mesopotamia, replica acestei imagini este grădina cu un arbore sacru şi un izvor păzite de Regele-Grădinar, reprezentându-1 pe Dumnezeu (§ 22). Importanţa religioasă a lamelelor constă, deci, în faptul că ele prezintă o altă concepţie despre postexistenţa sufletului decât aceea atestată în tradiţia homerică. Probabil că e vorba de credinţe şi mitologii arhaice mediteraneene şi orientale, păstrate până atunci în medii „populare" sau de periferie, şi care se bucurau de câtăva vreme de un anumit prestigiu printre „orfici", pitagoricieni şi toţi cei care erau obsedaţi de enigma eshatologică.
Mai semnificativă este, totuşi, noua interpretare a „setei sufletului". Libaţii funerare pentru a potoli setea morţilor sunt atestate în numeroase culturi28. Credinţa că „Apa Vieţii" asigură învierea eroilor este răspândită, de asemenea, în mituri şi folclor. La greci, moartea este asimilată cu uitarea; morţii sunt aceia care şi-au pierdut memoria. Există, doar, anumiţi privilegiaţi, precum Tiresias sau Amphiaraos, care îşi păstrează memoria după moarte. Ca să-J facă pe fiul său,
24 începutuJ textului e semnificativ. Iniţiatul se adresează zeilor Infernului: „Eu vin dintr-o comunitate de puri, o, pură stăpână a Infernului, Eucles, Euboieus şi voi ceilalţi zei nemuritori. Mă pot lauda că aparţin fericitei voastre seminţii. Dar soarta m-a doborât şi ceilalţi zei nemuritori..." (vezi însă lectura lui G. Zuntz, #/?. cit., p. 318). O altă tăbliţă dezvăluie aceste detalii importante: „Am suferit pedeapsa meritată de faptele-mi nedrepte... Acum vin rugându-mă la atotstrăluci-toarea Persephone, pentru ca, în marea ei bunăvoinţă, să mă îndrepte spre lăcaşul celor sfinţi". Zeiţa îl primeşte cu mărinimie: „Mântuire ţie, care ai pătimit o suferinţă, pe care niciodată înainte n-o ai cunoscut... Mântuire, mântuire, mântuire ţie, ia drumul din dreapta către câmpiile sfinte şi codrii sacri ai Persephonei" (traducere după A. Boulanger, op. cit., p. 40).
25 „Aruncaţi în mlaştină, ei se vor vedea meniţi unui chin pe măsura murdăririi lor morale (Republica, 363 d; Phaidon, 690), asemenea porcilor, cărora le place să se tăvălească în băltoacă; sau se vor istovi în sforţări zadarnice ca să umple un butoi găurit sau să ducă apă într-un ciur (Gorgias, 493 b; Rep., 363 e), imagine, după Platon, a nebunilor care se lasă fără istov pasiunilor mereu neîmplinite, în realitate poate pedeapsa celor care, nesupunându-se abluţiunilor cathartice, trebuie, în Hades, să aducă mereu, în zadar, apă pentru baia purificatoare" (F. Cumont, Lux Perpetua, p. 245).
26 Pauly-Wissow<n,Realencyclopädie, s.v. „Mysterien", col. l 287. Cumont este înclinat să identifice în orfism originea „acestei întregi literaturi halucinante" care, trecând prin miturile lui Plutarh şi Apocalipsul lui Petru, duce până la Dante: op. cit., p. 246.
27 Cf. M. Eliade. Le Chamanisme, pp. 395 sq. 2i* A se vedea M. Eliade, „Locum refrigerii...".

Ethalide. nemuritor, Hermes îi acordă o „memorie inalterabilă"29. Dar mitologia Memoriei şi a Uitării se modifică atunci când se precizează o doctrină a transmigraţiei. Funcţiunea izvorului Lethe este răsturnată: apele sale nu mai primesc sufletul care s-a despărţit de puţină vreme de trup, spre a-1 face să uite de existenţa terestră. Dimpotrivă, Lethe şterge amintirea lumii celeste în sufletul care se va întoarce pe pământ pentru o nouă reîntrupare. „Uitarea" nu mai simbolizează moartea, ci reîntoarcerea la viaţă. Sufletul care a avut imprudenţa să bea din Lethe („sorbitura de uitare şi de răutate", cum îi spune Platon, Phaidros, 248 c) se reîncarnează şi este azvârlit din nou în ciclul devenirii. Pitagora, Empedocle şi alţii asemenea lor, care împărtăşeau doctrina metempsihozei, pretindeau că îşi reamintesc existenţele lor anterioare; altfel spus, ei reuşiseră să-şi păstreze memoria în tărâmul de dincolo30.
Fragmentele înscrise pe foiţele de aur par să facă parte dintr-un text canonic, un fel de ghid pentru lumea de dincolo, comparabil cu „cartea morţilor" egipteană sau tibetană. Unii savanţi au contestat caracterul lor „orfic", considerându-le ca fiind de origine pitagoreică. S-a susţinut chiar că majoritatea ideilor şi ritualurilor considerate „orfice" reprezintă în realitate o creaţie sau remaniere pitagoreică. Problema este prea complexă pentru ca să o putem elucida

în câteva pagini. Precizăm totuşi că eventualul aport al lui Pitagora şi al pitagoricienilor, oricât de considerabil, nu modifică înţelegerea noastră cu privire la fenomenul „orfic". Desigur, analogiile dintre legendele lui Orfeu şi Pitagora sunt evidente, după cum apropierea dintre faima amândurora este de netăgăduit. Ca şi legendarul „întemeietor de inițieri", Pitagora, personaj istoric şi totuşi „om d vin", prin excelenţă, se caracterizează printr-o grandioasă sinteză de elemente arhaice (unele dintre ele „şamanice") şi de îndrăzneţe revalorizări de tehnici ascetice şi de contemplaţie, într-adevăr, legendele lui Pitagora fac aluzie la raporturile sale cu zeii şi spiritele, la stăpânirea asupra animalelor, la prezenţa lui în mai multe Jocuri deodată. Burkert explică faimoasa „coapsă de aur" a lui Pitagora comparând-o cu o inițiere de tip şamanic. (Se ştie, într-adevăr, că în timpul iniţierii lor, şamanii siberieni consideră că li se preschimbă mădularele şi că oasele primesc articulaţii de fier.) în fine, catabasa lui Pitagora constituie încă un element şamanic. Hieronimos din Rhodos povesteşte că Pitagora a coborât în Hades şi că a văzut acolo sufletele lui Homer şi Hesiod ispăşind toate câte ziseseră de rău despre zei31. Asemenea trăsături „şamaniste" nu aparţin exclusiv legendelor despre Orfeu şi Pitagora. Hiperboreanul Abaris, preot al lui Apollon, zbura pe o săgeată (§ 91); Aristeas din Proconnesos era celebru prin extazul său confundabil cu o adevărată moarte, prin bilocaţia sa şi prin metamorfoza sa în corb; Hermotimus de Clazomene, care era considerat de unii autori antici drept o reîncarnare a lui Pitagora, era în stare să-şi părăsească corpul un timp îndelungat32.
Asemănărilor de biografii legendare li se adaugă analogiile dintre doctrinele şi practicile „orficilor" şi ale pitagoricienilor: credinţa în imortalitate şi în metempsihoză, pedeapsa în Hades şi întoarcerea finală a sufletului în cer, vegetarismul, importanţa acordată purificărilor,
29 „Chiar când va traversa Acheronul, uitarea nu-i va invada sufletul; şi pentru că trăieşte când în lăcaşul umbrelor, când în acela al luminii soarelui, el păstrează mereu amintirea a ceea ce a văzut"; Apollonios din Rhodos, Argonauticele, 1,400.
30 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 150 sq. ftrad. românească, pp. 112 sq. — nota trad.|. Exersarea şi cultivarea memoriei jucau un rol important în confreriile pitagoriciene (Diodor, X, 5; lamblichos, Vita Pith., 78 sq.). Tema „uitării" şi reamintirii, ale cărei prime mărturii se leagă de anumite personaje legendare greceşti din secolul al Vl-lea, a jucat un rol considerabil în tehnicile contemplative şi în speculaţiile indiene; ea va fi relansată de gnosticism (§ 130).
31 M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 47 |trad. românească, p. 54 — nota trad.j. Lista legendelor miraculoase privitoare la Pitagora, cu izvoarele si bibliografia adusă la zi, în Walter Burkert, Weisheit und Wissenschaft, pp. 118 sq., 133 sq., 163 sq (= Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, pp. 120 sq., 141 sq., 166 sq.). Lipsesc totuşi în aceste legende referirile la călătoriile extatice de tip şamanist.
32 Vezi M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 45, n. 44-45. Cf. ibid., pp. 45—46, alte exemple asemănătoare [trad. românească, p. 52 — nota trad.J.

ascetismul. Dar toate aceste asemănări şi analogii nu demonstrează inexistenţa „orfismului" ca mişcare religioasă autonomă. Se prea poate ca un anumit număr de scrieri „orfice" să fi fost opera pitagoricienilor, dar ar fi naiv să ne imaginăm că miturile eshatologice, credinţele şi ritualurile „orfice" au fost inventate de Pitagora sau discipolii săi. Cele două mişcări religioase s-au dezvoltat paralel, expresii ale aceluiaşi Zeitgeist. Cu deosebirea că, sub îndrumarea fondatorului său, „secta" pitagoriciană nu numai că s-a organizat în societate închisă, de tip ezoteric, dar pitagorici enii au. cultivat şi un sistem de educaţie completă33, în plus, ei n-au dispreţuit politica activă; o vreme piîagoricienii au deţinut chiar puterea în mai multe cetăţi din Italia meridională.
Dar marele merit al lui Pitagora este de a fi pus bazele unei „ştiinţe totale", de structură holistică, în care cunoaşterea ştiinţifică era integrată într-un ansamblu de principii etice, metafizice şi religioase, însoţite de diverse „tehnici ale trupului". Pe scurt, cunoaşterea avea o funcţie gnoseologică, existenţială şi soteriologica. Este „ştiinţa totală" de tip tradiţional34, ce se poate recunoaşte în gândirea lui Platon, ca şi în aceea a umaniştilor Renaşterii italiene, la Paracelsus sau la alchimiştii din secolul al XVI-lea. O „ştiinţă totală", aşa cum era ea realizată mai ales de alchimiile şi medicinele indiană şi chineză.
Unii autori sunt înclinaţi să considere mişcarea orfică asemănătoare cu un fel de „biserică" sau cu o sectă precum cea a pitagoricienilor. Este totuşi puţin probabil ca orfismul să se fi constituit într-o „biserică" sau într-o organizaţie secretă asemănătoare cu „religiile de Mistere". Caracteristica lui — mişcare concomitent „populară" şi seducând elitele, comportând „iniţieri" şi dispunând de „cărţi" — îl apropie mai degrabă de tantrismul indian şi de neodaoism. Aceste mişcări religioase nu mai constituie „biserici", dar comportă „şcoli", reprezentând tradiţii paralele, ilustrate printr-o serie de maeştri, uneori legendari, şi posedând o vastă literatură35.
Pe de altă parte, putem recunoaşte pe „orfici" drept succesorii grupurilor iniţiatice care, în epoca arhaică, îndeplineau diverse funcţii sub numele de cabiri, îelchini, cureţi, corybanţi, dactyli, grupuri ai căror membri păstrau cu gelozie anumite „secrete ale meseriei" (ei erau metalurgi şi fierari, dar şi vindecători, ghicitori, maeştri de iniţiere etc.). Pur şi

simplu, „secretelor meseriei" în legătură cu diversele tehnici de stăpânire a materiei le luaseră locul secretele privind destinul sufletului după moarte.
Deşi prestigiul orfismului decăzuse după războaiele medice, ideile sale centrale — dualismul, imortalitatea si deci divinitatea omului, cshatologia —, mai ales prin intermediul interpretării date de Platon, n-au încetat să preocupe gândirea greacă. Curentul a supravieţuit, de asemenea, la nivel popular (acei „orpheotelestes"). Mai târziu, în epoca elenistică, se poate identifica influenţa anumitor concepţii orfice în „religiile de mistere", precedând noua vogă, pe care orfismul o va cunoaşte în primele secole ale erei creştine, graţie mai ales neoplatonicienilor şi neopitagoricienilor. Amploarea şi răsunetul experienţei „orfice" ne sunt demonstrate tocmai de capacitatea acesteia de a se dezvolta şi reînnoi, de a interveni în chip creator în numeroase sincretisme religioase.
•13 Completând regulile ascetice şi morale cu studiul muzicii, al matematicii şi astronomiei. Dar, se ştie, ţelul ultim al acestor discipline era de ordin mistic, într-adevăr, dacă „totul este număr" şi „totul este armonie între contrarii", tot ceea ce are viaţă (inclusiv Cosmosul, căci şi el „respiră") este înrudit.
34 Faptul că, după Aristotel, acest tip de „ştiinţă totală" îşi pierde prestigiul şi că cercetarea ştiinţifică se orientează către o metodologie care, în Europa, va da primele sale rezultate răsunătoare în secolele XVI şi XVII nu presupune deloc insuficienţa demersului holistic. E vorba pur şi simplu de o nouă perspectivă şi de un alt telos. Alchimia nu era o chimie embrionară, ci o disciplină solidară cu un alt sistem de semnificaţii şi vizând alt scop decât chimia.
35 Si, la fel ca în cazul tantrismului, anumite texte orfice de dată mai recentă sunt prezentate drept revelaţii ale unei doctrine antice — ceea ce, de altfel, cel puţin în unele cazuri, poate să fie exact.

Cât priveşte figura lui Orfeu, ea a continuat să fie reinterpretată, independent de „orfism", de către teologii evrei şi creştini, de către hermetiştii şi filosofii Renaşterii, de poeţi de la Poliziano până la Pope şi de la Novaiis până la Rilke şi Pierre Emmanuel. Orfeu este una din rarele figuri mitice greceşti pe care Europa, fie ea creştină, iluministă, romantică sau modernă, nu a vrut să le uite (vezi partea a IlI-a).
183. Platon, Pitagora şi oriîsmul
După faimoasa formulă a lui A. N. Whitehead, istoria filosofiei occidentale nu reprezintă, în fond, decât o serie de note infrapaginale la filosofia lui Platon. Importanţa lui Platon în istoria ideilor religioase este la fel de considerabilă: Antichitatea târzie, teologia creştină, începând mai ales din secolul al IV-lea, gnosa ismaeliană, Renaşterea italiană au fost profund, deşi diferit, marcate de viziunea religioasă platoniciană. Faptul este cu atât mai semnificativ cu cât prima, şi cea mai tenace, vocaţie a lui Platon n-a fost religioasă, ci politică, într-adevăr, Platon aspira să construiască cetatea ideală, organizată după legile justiţiei şi ale armoniei, cetate în care fiecare locuitor trebuia să îndeplinească o funcţie precisă şi specifică. Or, deja de câtva timp, Atena şi alte cetăţi greceşti erau măcinate de o serie de crize politice, religioase şi morale, care ameninţau bazele înseşi ale edificiului social. Socrate identificase izvorul principal al dezintegrării în relativismul sofiştilor şi în scepticismul generalizat. Negând existenţa unui principiu absolut şi imuabil, sofiştii contestau implicit posibilitatea cunoaşterii obiective. Pentru a pune capăt aberaţiei raţionamentului lor, Socrate se concentrase asupra maieuticii, metodă ducând la cunoaşterea de sine şi la disciplina facultăţilor spiritului. Investigaţia lumii naturale nu îl interesa. Dar Pîaton s-a străduit să completeze învăţătura maestrului său şi, pentru a întemeia ştiinţific validitatea cunoaşterii, a studiat matematica. El a fost fascinat de concepţia pitagoreică a unităţii universale, de ordinea imuabilă a Cosmosului şi de armonia care determină atât cursul planetelor, cât şi scara muzicală36.
Pentru problema noastră este indiferent faptul că Platon vorbeşte uneori despre lumea Ideilor ca despre modelul lumii noastre — sau că obiectele materiale „imită" Ideile, atât cât le este cu putinţă — si uneori afirmă că lumea realităţilor sensibile „participă" la lumea Ideilor37. Dar, o dată postulat cum trebuie acest Univers al modelelor eterne, ar trebui să se explice când şi cura ajung oamenii să cunoască Ideile. Pentru a rezolva această problemă, Platon şi-a apropriat anumite doctrine „orfice" şi pitagoriciene privind soarta sufletului. Desigur, Socrate insistase asupra valorilor inestimabile ale sufletului, căci numai acesta era izvor de cunoaştere. Ridicându-se împotriva opiniei tradiţionale, sancţionate de Homer, anume că sufletul era „asemenea fumului", Socrate subliniase necesitatea de „a-ţi îngriji sufletul". Platon merge mult mai departe: pentru el, sufletul — şi nu viaţa! — era lucrul cel mai preţios, căci ei aparţinea lumii ideale şi eterne. El împrumută deci din tradiţia „orfico"'-pitagoreică, acornodând-o propriului sau sistem, doctrina transmigrării sufletului şi a rememorării (anamnesis).
Pentru Platon, a cunoaşte înseamnă, în cele din urmă, a-ţi reaminti (cf., mai ales, Menon, 81, c, d), între două existenţe pământeşti sufletul contemplă Ideile: el se împărtăşeşte din cunoaşterea pură şi perfectă. Dar, reîncarnându-sc, sufletul se adapă din izvorul Lethe şi uită cunoaşterea dobândită prin contemplarea directă a Ideilor. Totuşi, această cunoaştere este latentă
•î(l Arislotel scrie cu maliţie că singura deosebire dintre Platon şi Pitagora este terminologia (Metafizica, 987 b, 10 sq.). Dar, după cum remarcă pe buna dreptate W. Burkert (Ijore and Science, p. 44), pentru Pitagora lucrurile sunt

numere.
37 Cf W. K. C. Guîhrie, The Greekx and thier Gods. p. 345 (= U s Grecs el leurs dieux, p. 377); id., A History of Greek Philosuphy, voi. IV, pp. 329 sq.

în omul întrupat, şi grație demersului filosofic ea este susceptibilă de a fi reactualizată. Obiectele fizice ajută sufletul să se replieze asupra lui însuşi şi, printr-un fel de „întoarcere înapoi", să regăsească şi să recupereze cunoaşterea originară pe care o poseda în condiția sa extraterestră. Moartea este, prin urmare, întoarcerea la o stare primordială şi perfectă, pierdută periodic prin
reîncarnarea sufletului38.
Filosofia era o „pregătire pentru moarte", în sensul că ea învăța sufletul cum, o dată eliberat de corp, să se mențină mereu în lumea Ideilor şi, pornind de aici, să evite o nouă reîncarnare. în fond, cunoaşterea valabilă, şi singura politică în stare să salveze cetățile greceşti de decădere, se întemeia pe o filosofic care postula un Univers ideal şi etern şi transmigrarea sufletului39.
Speculațiile eshatologice erau în mare vogă. Desigur, doctrinele imortalității sufletului, a trasmigrației şi a metempsihozei nu constituiau noutăți, în secolul al Vl-lea, Pherekyde din Syros susținuse, primul, că sufletul este nemuritor şi că se întoarce mereu ca să se întrupeze pe pământ40. Este greu să identificăm sursa eventuală a acestei credințe, în vremea lui Pherekyde, ea nu era clar formulată decât în India. Egiptenii considerau sufletul nemuritor şi susceptibil de a lua diferite forme animale, dar nu se află nici o urmă a unei teorii generale a transmigrării. Geții, de asemenea, credeau în posibilitatea de „a se face nemuritori", dar ei nu cunoşteau metempsihoză şi transmigrarea41. Oricum, eshatologia lui Pherekyde n-a avut ecou în lumea greacă. Abia „orfismul" şi, mai ales, Pitagora, discipolii şi contemporanul său Empedocle au popularizat şi, în acelaşi timp, sistematizat doctrina transmigrației şi a metempsihozei. Dar speculațiile cosmologice ale lui Leucip şi Democrit, descoperirile astronomice, şi mai ales învățătura lui Pitagora, schimbaseră radical concepția despre supraviețuirea sufletului şi, prin urmare, despre structurile lumii de dincolo, întrucât acum se ştia că Pământul este o sferă, nici Hadesul subteran al lui Homer, nici „Insulele Fericiților", despre care se credea că se aflau în Extremul Occident, nu mai puteau fi localizate într-o mito-geografie terestră. O maximă pitagoriciană proclama că „Insulele Fericiților" erau „Soarele şi Luna"42. Treptat o nouă eshatologie şi o altă geografie funerară au sfârşit prin a se impune: lumea de dincolo e localizată acum în regiunea stelară; sufletul este declarat de origine celestă (după Leucip şi Democrit el este „de foc", precum Soarele şi Luna) şi va sfârşi prin a se reîntoarce în cer.
La această eshatologie, Platon a adus o contribuție hotărâtoare. El a elaborat o nouă şi mai coerentă „mitologie a sufletului", inspirată din tradiția „orfico"-pitagoreică, şi folosind anumite surse orientale, dar integrând toate aceste elemente într-o viziune personală. El neglijează mitologia „clasică", întemeiată pe Horner şi Hesiod. Un lung proces de eroziune sfârşise prin a vida miturile şi zeii homerici de semnificația lor originară43. De altfel „mitologia sufletului" n-ar fi putut găsi nici un sprijin în tradiția homerică. Pe de altă parte, în dialogurile sale de
38 M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 153-154 [trad. românească, pp. 114-115 — nota trad."]. Vezi ibid., 154 sq. |trad. românească, pp. 115 sq. — nota trad.J câteva observații despre analogiile dintre teoria ideilor şi anamnesis la Platon si comportamentul omului din societățile arhaice (cf., de asemenea, Le mythe de V eternei retour, pp. 48 sq.).
39 Amintim că metafizica indiană a de/voi lat în mod temeinic doctrina transmigrării (sainsâra), dar fără să o raporteze la teoria cunoaşterii, ca să nu mai vorbim de politică (§ 80).
40 Cicero, TuscuL, I, 38 (= Diels, A 5). Vezi alte referințe în M. L. West, Early Greek Philoxophy and the Orient, p. 25, n. 1-2. După o altă tradiție, Pherekyde folosise „cărțile secrete ale fenicienilor"; dare vorba de un clişeu fără valoare documentară (West, op. cit., p. 3), deşi influențele orientale asupra gândirii lui Pherekyde par considerabile.
41 Herodot, IV, 93 sq. (cf. § 179).
42 Şi totuşi o altă tradiție, descriind katabasa lui Pitagora, implica credința într-un Hades subteran.
43 Deja Xenoibn (născut spre ~ 565) nu ezita să atace deschis panteonul homeric, mai ales antropomorfismul zeilor. El a susținut existența unui „zeu mai presus de toți zeii şi de toți oamenii; nici forma, nici gândirea sa nu au nimic comun cu aceea a muritorilor" (fr. B, 23). Chiar un autor atât de profund religios precum Pindar recuză miturile socotite „incredibile"
, T,28sq.).

tinerețe, Platon însuşi opusese mythos lui logos; în cel mai bun caz, mitul este un amestec de ficțiune şi de adevăr. Totuşi, în capodopera sa Symposion, Platon nu ezită să dezbată îndelung două motive mitice, Erosul cosmogonic şi, mai ales, omul primitiv imaginat ca o ființă bisexuală de formă sferică (Sytnp., 189 e şi] 93 d). Dar este vorba de mituri de structură arhaică. Androgi-nismul Primului Om este atestat în multe tradiții străvechi (de exemplu, la indo-

europeni)44. Mesajul mitului androginului este transparent: perfecțiunea umană este concepută ca o unitate fără nici o fisură. Totuşi, Platon i-a adăugat o nouă semnificație: forma sferică şi mişcările antropomorfului sunt asemenea astrelor, din care se trage această făptură primordială.

Ceea ce trebuia explicat mai ales era tocmai originea cerească a omului, căci ca era aceea care întemeia „mitologia sufletului", în Gorgias (493) găsim pentru prima oară un mit eshatologie: trupul este mormântul sufletului. Socrate apără această eshatologie referindu-se la Euripide şi la tradițiile „orfico"-pitagoreice. Transmigrarea este aici doar subînțeleasă, dar această temă, capitală pentru eshatologia platoniciană, este analizată, am văzut chiar mai sus, în Menon (81 a-e). în Phaidon (107 e), se precizează că sufletul revine pe pământ după o lungă vreme. Republica reia simbolismul arhaic „macrocosmos-microcosmos" şi îl dezvoltă într-un sens specific platonician, arătând omologia dintre Suflet, Stat şi Cosmos. Dar mai ales tema peşterii (Rep., VII) arată puternica forță de creație mitologică a lui Platon.

Viziunea eshatologică atinge punctul ei cel mai înalt în Phaidros: aici, pentru prima dată, soarta sufletului este solidarizată cu mişcările sferelor cerului (246 b sq.). Primul Principiu al Cosmosului este declarat identic cu Primul Principiu al sufletului. E semnificativ faptul că acelaşi dialog activează două simboluri exotice: imaginea mitică a sufletului comparat cu un vizitiu conducându-şi carul şi aceea a „aripilor sufletului". Prima se întâlneşte în Katha-Upanisad (I, 3, 3-6), dar cu deosebirea că la Platon dificultatea de a ține frâiele se datorează antagonismului dintre cei doi cai. Cât despre „aripile sufletului", ele „încep să crească" atunci când omul „contemplă frumusețea acestei lumi (şi) începe să cugete la Frumosul în sine" (249 e). Creşterea aripilor drept urmare a inițierii este atestată în China, la daoişti şi în tradițiile secrete ale vracilor australieni45. Imaginea este legată de conceperea sufletului ca substanță spirituală zburătoare, asemenea păsării sau fluturelui. „Zborul" simbolizează înțelegerea, cuprinderea lucrurilor secrete sau adevărurilor metafizice46. Folosirea acestui simbolism imemorial nu trebuie să ne surprindă. Platon „redescoperă" şi dezvoltă ceea ce s-ar putea numi ontologia arhaică: teoria ideilor prelungeşte doctrina modelelor exemplare, specifică spiritualității tradiționale.

Mitul cosmogonic din Timaios elaborează anumite indicii din Protagoras şi Symposion, dar e vorba de o nouă creație. Este semnificativ că pitagoricianul Timaios e cel ce afirmă în această supremă viziune cosmogonică a lui Platon că Demiurgul a creat acelaşi număr de suflete câte stele există (Tini., 41 d sq.). Discipolii lui Platon dezvoltă, apoi, doctrina „nemuririi astrale". Or, prin intermediul acestei grandioase sinteze platoniciene, elementele „orfice" şi pitagoreice pe care ea le integrase vor cunoaşte cea mai largă răspândire. Această doctrină, în care distingem, de asemenea, aportul babilonean (caracterul divin al stelelor), va deveni dominantă începând cu epoca elenistică47.

44 Această concepție va fi reluată persistent de la neoplatonicieni şi gnosticii creştini până la romantismui german. Cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 121 sq.

45 Daoiştii cred că atunci când un om dobândeşte Dao încep să-i crească pene pe corp. Despre vracii australieni, ve/i M. Eliade, Leş religiom australie nnes, pp. 136 sq. Aceste imagini vor fi reluate şi dezvoltate de către neoplatonicieni, de Părinții Bisericii şi de gnostici.

46 „Inteligența (manăs) este mai iute decât păsările", spune Rig Veda (VI, 9, 5). „CeJ ce înțelege are aripi" (Pancavim^a-Brăhmana, VI, l, 13).

47 Cf. W. Burkert, f^ore and Science, p. 360. Credința că sufletul se află în legătură cu cerul şi cu stelele, şi chiar că el vine din cer şi se reîntoarce acolo, este împărtăşită de filosofii ionieni cel puțin de la Heraclit şi Anaxagora înainte; W. Burkert, p. 326.

Reforma politică visată de Platon nu va depăşi niciodată stadiul de proiect. La o generație după moartea sa, cetățile-stat greceşti se prăbuşesc în fața înaintării vertiginoase a lui Alexandru cel Mare. Este unul din rarele momente din istoria universală în care sfârşitul unei lumi se confundă aproape cu începutul unui nou tip de civilizație; aceea care se va dezvolta în timpul epocii elenistice. Este semnificativ ca Orfeu, Pitagora şi Platon figurează printre sursele de inspirație ale noii religiozități.

184. Alexandru cel Mare şi cultura elenistică

Când, la 13 iunie - 323 , Alexandru murea la Babilon, la mai puțin de 33 de ani, regatul său se întindea din Egipt până în Pundjab. în cursul celor doisprezece ani şi opt luni de domnie el supusese cetățile-state din Grecia, Asia Mică şi Fenicia, cucerise imperiul Ahemenizilor şi îl învinsese pe Porus. Şi totuşi, în ciuda geniului său şi aureolei sale semidivine — căci el era considerat drept fiul lui Zeus-Ammon —, Alexandru a cunoscut la Beas limitele puterii sale. Armata se răsculase, refuzând să treacă fluviul şi să continue înaintarea în India; şi „stăpânul lumii" a fost obligat să se încline. A fost cea mai mare înfrângere şi cădere a fabulosului său proiect: cucerirea Asiei până la „Oceanul din afară". Totuşi, când Alexandru a dat ordinul de retragere, viitorul imediat al Indiei, ca şi viitorul lumii istorice în general, era deja trasat: Asia era acum „deschisă" influențelor mediteraneene; de acum înainte, legăturile între Orient şi Occident nu vor fi niciodată total întrerupte.

De la biografia lui J. G. Droysen (1833), şi mai ales de la cartea lui W.W. Tarn (1926), mulţi istorici au interpretat din viziuni diferite, ba chiar contradictorii, obiectivul urmat de Alexandru în cucerirea Asiei48. Ar fi naiv să încercăm, în câteva pagini, analiza unei controverse care durează de un secol şi jumătate. Dar, oricare ar fi perspectiva din care sunt judecate campaniile lui Alexandru, există acordul în ceea ce priveşte faptul că urmările lor au fost profunde şi irevocabile. După Alexandru, profilul istoric al lumii se va afla radical schimbat: structurile politice şi religioase anterioare —- cetăţile-state şi instituţiile lor de cult, polis-u\ ca „Centru al Lumii" şi rezervor de modele exemplare, o antropologie elaborată pornind de la certitudinea unei deosebiri ireductibile între greci şi „barbari" — toate aceste structuri se prăbuşesc, în locul lor se impun progresiv noţiunea de oikumene şi tendinţele „cosmopolite" şi „universaliste", în pofida rezistenţelor, descoperirea unităţii fundamentale a speţei umane era inevitabilă.
Aristotel, preceptorul lui Alexandru, susţinea că sclavii sunt sclavi prin însăşi natura lor şi că „barbarii" sunt naîuraliter sclavi49. Dar, la Susa, Alexandru s-a însurat cu două prinţese ahemeneide si a căsătorit, după ritual persan, nouăzeci de tovarăşi intimi cu fete din familii nobile iraniene. Simultan, s-a celebrat căsătoria a zece mii de soldaţi macedoneni, tot după acelaşi ritual. Ca urmare, perşii au primit primele locuri în armată şi au fost integraţi chiar în falangă. Macedonenii erau departe de a împărtăşi concepţia politică a celui care îi conducea. Deoarece erau victorioşi şi cuceritori, ei nu vedeau în „barbari" decât nişte popoare învinse. Când macedonenii s-au răzvrătit la Opis — cum unul dintre ei spusese: „Ai făcut din perşi rudele tale" — Alexandru a strigat: „V-am făcut pe toţi rudele mele!" Răzvrătirea s-a încheiat cu im ospăţ de împăcare la care, potrivit tradiţiei, au fost invitaţi 3 000 de oameni. La sfârşit,

48 E de ajuns, de exemplu, să comparăm monografiile lui A. R. Buni. R. D. Milns, F. Schachermeyr, F. Altheim, Peter Grec» şi R. L. Fox,

49 Aristotel, fr. 658 Rose, Cf. Platou,Rep., 470 C-471. Danpotrivă.Isocrale, rivalul lui Aristotel, susţinea că termenul Jiellen " îl denumeşte pe ce! care posedă o anume educaţie şi nu pe descendentul unei ramuri etnice specifice (Panegiric, 50).

Alexandru a rostit o rugăciune pentru pace şi a urat ca toate popoarele Imperiului său să fie părtaşe în administrarea comunităţii. El a urat, apoi, ca toate popoarele lumii să trăiască laolaltă, în armonie şi în unire de inimă şi spirit (homonoia). „Spusese anterior că toţi oamenii sunt fiii aceluiaşi tată şi că rugăciunea sa era expresia credinţei lui că primise o misiune de la
Dumnezeu ca să devină Reconciliatorul Lumii"50.
Alexandru nu s-a proclamat niciodată fiu al lui Zeus; totuşi, el accepta acest titlu din partea celorlalţi. Pentru ca să asigure unirea dintre greci şi perşi, el a introdus ceremonialul iranian al „prosternării" (proskynesis) faţă de rege. (El adoptase deja costumul şi eticheta suveranilor ahemenizi.) Pentru iranieni, proskynesis se deosebea după rangul social al celui care o practica. Un basorelief din Persepolis îl reprezintă pe Darius I aşezat pe tron şi un nobil pers sărutându-i mâna. Dar Herodot afirmă că supuşii din rang inferior se prosternau în faţa suveranului până la pământ. Surprins de rezistenţa camarazilor săi, Alexandru a renunţat la proskynesis; de fapt, el a renunţat în acelaşi timp la ideea de a deveni zeul imperiului său51. Probabil că această idee îi fusese inspirată de exemplul faraonilor, dar trebuie ţinut seama şi de anumite tendinţe pe cale de a se preciza în Grecia. Pentru a nu aminti decât un exemplu: Aristotel scria — gândindu-se desigur la Alexandru — că, atunci când va veni, Stăpânul Suprem va fi ca un zeu printre oameni (Politica, HI, 13; 1284 a). Oricum, succesorii lui Alexandru în Asia şi Egipt vor accepta fără ezitare să fie zeificaţi.
După douăzeci de ani de războaie între diadohi, ceea ce a rămas din Imperiu a fost împărţit între trei dinastii macedonene: Asia a revenit Seleucizilor, Egiptul Lagizilor (Ptolemeilor) şi Macedonia Antigonizilor. Dar din -212 Roma a început să intervină în afacerile regatelor elenistice şi a sfârşit prin a absorbi lumea mediteraneană în întregime. Când, în ~ 30, Octavius a cucerit Egiptul, noua oikumene se întindea din Egipt şi din Macedonia până în Anatolia şi Mesopotamia. Imperium Romanum marca, totodată, sfârşitul civilizaţiei elenistice.
Unificarea lumii istorice pornită de Alexandru se va efectua în prima etapă prin emigrarea masivă a elenilor către regiunile orientale şi prin difuziunea limbii greceşti şi a culturii elenistice. Greaca comună (koine) era vorbită şi scrisă din India şi Iran până în Siria, în Palestina, în Italia şi în Egipt, în oraşele străvechi sau recent întemeiate, grecii ridicau temple şi teatre şi îşi instalau gymnasia. Treptat, educaţia de tip grecesc a fost adoptată de bogaţii şi privile-giaţii din toate ţările asiatice. De la un capăt la altul al lumii elenistice au fost exaltate valoarea şi importanţa „învăţăturii" şi „înţelepciunii". Instrucţia — întemeiată întotdeauna pe o filo-sofie — beneficia de un prestigiu aproape religios. Niciodată în istorie, instrucţia nu mai fusese atât de căutată, atât ca mijloc de promovare socială, cât şi ca instrument de desăvârşire spirituală52.
Filosofiile la modă, în primul rând stoicismul, întemeiat de către un semit din Cipru, Zenon din Kition53, dar şi doctrina lui Epicur şi a cinicilor, s-au impus în toate oraşele oikumenei. Ceea ce s-a numit „iluminismul elenistic"

încuraja atât individualismul, cât şi cosmopolitismul. Decăderea polisului îl eliberase pe individ de imemorialele sale legături de ordin civic şi religios; dimpotrivă, această eliberare îi revela solitudinea şi alienarea sa într-un Cosmos terifiant prin misterul şi imensitatea lui. Stoicii se străduiau să susțină individul, arătându-i omologia dintre

50 W. W. Tarn, Alexander the Creat, p. 117.

51 W. W. Tarn, ibid., p. 80. Filosoful Calisthene, care îl sfătuise pe Alexandru să rezerve acest obicei exclusiv asiaticilor, a fost implicat, mai târziu, într-un complot şi executat. Despre „proiectul — proskynesis", vezi recent Peter Green, Alexander ofMacedon, pp. 372 sq.

52 în Europa Occidentală şi Centrală a trebuit aşteptat secolul al XVII-lea pentru a reîntâlni o exaltare asemănătoare, anume aceea a „noii ştiinţe", adică o nouă metoda de instrucție şi cercetare ştiințifică, prin intermediul căreia se spera să se însănătoşească si să se reformeze lumea creştină. Cf. partea a IlI-a.

53 Sosit la Atena, către - 315, el a deschis şcoală în ~ 300 la „porticul pictat" (stoapoikile). Epicur, născut la Samos, din tată atenian, preda la Atena din ~ 306.

cetate şi Univers. Deja Diogene, contemporanul lui Alexandru, proclamase că era cosmopolite s, un cetățean al lumii54 (altfel spus, Diogene nu se recunoştea cetățean al vreui cetăți, al vreunei țări). Stoicii au popularizat ideea că toți oamenii sunt cosmopolitai — cetate ai aceleiaşi cetăți, Cosmosul — oricare le-ar fi originea socială şi poziția geografică55, în sta său ideal, Zenon prezenta o speranță strălucitoare, care de atunci nu 1-a mai părăsit pe om; visa la o lume care nu va mai fi divizată în state separate, ci care va forma o unică cetz uriaşă, sub o singură Lege Divină, în care toți cetățenii se vor uni nu după legi umane, ci pi liberă consimțire sau, cum se exprimă Zenon, din Dragoste56.

Epicur propaga şi el cosmopolitismul, dar obiectivul lui principal era bunăstarea individul El admitea existența zeilor. Totuşi, aceşti zei nu aveau nimic de-a face nici cu Cosmosul, ni. cu oamenii. Lumea este o maşina, care a început să existe într-un chip pur mecanic, fără demiiu şi fără un plan. Prin urmare, omul era liber să-şi aleagă modul de existență care i se potrive mai bine. Filosofia lui Epicur îşi propunea să demonstreze că seninătatea şi fericirea dobândii prin ataraxia caracterizează cea mai bună existență posibilă.

întemeietorul stoicismului îşi articulează sistemul în opoziție cu doctrina lui Epicur. Dup Zenon şi discipolii săi, lumea s-a dezvoltat pornind de la o epifanie primordială a lui Dumnezei germenele de foc care a dat naştere „rațiunii seminale" (Logos Spermatikos), adică Legi Universale, în mod asemănător, inteligența omenească răsare dintr-o scânteie divină, în aces panteism monist, postulând o unică Rațiune, Cosmosul este o ființă plină de înțelepciun» (Stoicorum veterum fragmenta, I, n. 171 sq.; II, n. 441-444 sq.). Or, înțeleptul descoperă îi adâncul sufletului său că posedă acelaşi logos care animă şi cârmuieşte Cosmosul (concepție care aduce aminte de cele mai vechi Upanişade; cf. § 81). Cosmosul este deci inteligibil şi ospitalier, pentru că este pătruns de Rațiune. Practicând înțelepciunea, omul realizează identitatea cu divinul şi îşi asumă liber propriul său destin.

Este adevărat că lumea şi existența umană se desfăşoară după un plan strict predeterminat; dar, priii simplul fapt că cultivă virtutea şi îşi îndeplineşte datoria, că îndeplineşte în fond voința divină, înțeleptul dă dovadă de libertate şi transcende determinismul. Libertatea (autarkes) echivalează cu descoperirea invulnerabilității sufletului. Față de lume şi de semenul său, sufletul omului este invulnerabil; omul îşi poate face rău numai sieşi. Această glorificare a sufletului proclamă, în acelaşi timp, egalitatea fundamentală a oamenilor. Dar pentru a dobândi libertatea trebuie să te eliberezi de emoții şi să renunți la tot — „trup, avere, glorie, cărți, putere" —, căci omul este „sclavul a tot ce doreşte", omul este „sclavul altora" (Epictet, IV, 4,33). Ecuația: posesie şi dorință = sclavie reaminteşte de doctrinele indiene, în special Yoga şi buddhismul (§§ 143 sq., 156 sq.). Tot astfel exclamația lui Epictet, adresându-se lui Dumnezeu, „împărtăşesc aceeaşi Inteligență. Sunt egalul tău!" (H, 16,42) evocă nenumărate paralele indiene. Analogiile dintre metafizicile şi soteriologiile Indiei şi cele ale lumii mediteraneene se vor multiplica în primele secole dinainte şi ale erei noastre. Vom reveni asupra semnificației acestui fenomen spiritual.

*•

Ca şi noile filosofii, inovațiile proprii religiilor elenistice vizau salvarea individului. Organizațiile închise, implicând inițiere şi revelație eshatologică, îşi măresc numărul. Tradiția inițiatică a Misterelor de la Eleusis (cf. cap. XII) va fi reluată şi amplificată de diferitele religii misteriosofice, centrate în jurul divinităților care au cunoscut şi învins moartea (§ 205). Atari divinități erau mai aproape de om; ele se interesau de progresul lui spiritual şi îi asigurau

54 Diogene Laertios, Viețile filosofilor, 6; 22. Dar, preocupați exclusiv de bunăstarea individului, cinicii se dezinteresau de viața comunității.

55 M. Hadas, „From Naționalism to Cosmopolitanism", pp. 107 sq.; id., Hellenisîic Culture, pp. 16 sq.

56 W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation, p. 79.

salvarea. Alături de zeii şi zeițele misterelor elenistice — Dionysos, Isis, Osiris, Cybele, Attis, Mithra —, alte

divinități devin populare, şi din aceleaşi motive: Helios, Herakles, Asklepios ocrotesc şi ajută individul51'. Chiar regii divinizați par mai prezenți decât zeii tradiționali: regele este mântuitor (soter), el întrupează „legea vie" (nomos empsychos).

Sincretismul greco-oriental care caracterizează noile „religii de Mistere" ilustrează în acelaşi timp puternica reacție spirituală a Orientului învins de Alexandru. Orientul este exaltat ca patrie a primilor şi celor mai de seamă „înțelepți"; regiunea în care maeştrii de înțelepciune au păstrat cel mai bine doctrinele ezoterice şi metodele de mântuire. Legenda convorbirilor lui Alexandru cu brahmanii şi asceții indieni, legendă care va deveni deosebit de populară în epoca creştină, reflectă admirația aproape religioasă față de „înțelepciunea" indiană. Din Orient vor începe să se răspândească anumite apocalipsuri (legate de concepții specifice ale istoriei), precum şi noi formule de magie şi angelologie, şi numeroase „revelații" dobândite în urma unor călătorii extatice în Cer şi în Lumea de dincolo (cf. § 202).

Vom analiza mai departe importanța creațiilor religioase din epoca elenistică (§ 205). Adăugăm, pentru moment, că, în perspectiva istoriei religiilor, unificarea lumii istorice începută de Alexandru şi desăvârşită de Imperiul roman este comparabilă cu unitatea lumii neolitice efectuată prin difuziunea agriculturii. La nivelul societăților rurale, tradiția moştenită a neoliticului constituia o unitate care s-a menținut timp de milenii, în ciuda influențelor primite de centrele urbane. Comparate cu această uniformitate fundamentală, evidentă la populațiile agrare din Europa şi Asia, societățile urbane din primul mileniu î.Hr. prezentau o diversitate religioasă considerabilă. (N-avem decât sa comparăm structurile religioase ale câtorva cetăți orientale, greceşti şi romane.) Dar, în timpul epocii elenistice, religiozitatea oikumenei va sfârşi prin a împrumuta un limbaj comun.

57 Vezi Cari Schneider, Kulturgeschichîe des Hellenismus, II, pp. 800 sq.; 838 sq., 869 sq.

Capitolul XXIÎT

ISTORIA BUDDHISMULUI DE LA MAHĂKÂSYAPA LA NĂGĂRJUNA

185. Buddhismul până Ia prima schismă

Buddha nu putea să aibă succesor. El revelase Legea (dharma) şi întemeiase comunitatea (samgha): trebuia acum să se codifice Legea, adică să se culeagă predicile Preafericitului şi să se fixeze canonul. Marii discipoli, Săriputra şi Maudgalyăyana, muriseră1. Cât despre Ananda, care a fost timp de 25 de ani servitorul credincios al Maestrului, el nu era arhat: nu avusese timpul de a-şi însuşi tehnicile de meditație. Inițiativa de a ține un conciliu de 500 de arhați i-a aparținut lui Mahăkăsyapa, şi el profund prețuit de Buddha, dar având un caracter rigid şi intolerant, opus binevoitorului Ananda.

După tradiția comună, Conciliul a avut loc într-o vastă peşteră pe lângă Răjagrha, în timpul anotimpului ploios de după moartea Maestrului, şi a ținut şapte luni. Majoritatea izvoarelor citează o gravă tensiune dintre Mahăkăsyapa şi Ananda. Nefiind arhat. acesta din urmă îşi vede refuzat dreptul de a participa la Conciliu. Ananda se retrage în solitudine şi ajunge foarte repede la sfințenie. El este atunci admis sau, după alte versiuni, pătrunde în mod miraculos în peşteră, demonstrându-şi astfel virtuțile yogice. Prezența sa era, de altfel, indispensabilă, căci Ananda era singurul care auzise şi învățase pe de rost predicile Preafericitului. Răspunzând întrebărilor lui Mahăkăsyapa, Ananda a recitat predicile. Răspunsurile constituie ansamblul textelor sutra. Textele care formează „coşul" (pițaka) Disciplinei, vinaya, au fost comunicate de un alt discipol, Upăli.

La puțin timp după asta, Mahăkăsyapa 1-ar fi acuzat pe Ananda de mai multe erori (cinci sau zece) comise în timp ce îl slujea pe Preafericitul. Cele mai grave erau aceJea de a fi susținut admiterea călugărițelor şi de a fi scăpat prilejul de a-i cere Fericitului să-şi continue viața până la sfârşitul actualei perioade cosmice (cf. § 150). Ananda a trebuit să-şi mărturisească greşelile în public, dar el triumfă în cele din urmă şi devine personajul principal al samghu. El ar fi trăit restul vieții (40, sau cel puțin 24 de ani după parinlrvăna) urmând exemplul maestrului său, adică călătorind şi predicând Calea.

Se cunoaşte insuficient istoria buddhismului după Conciliul de la Răjagrha. Diferitele liste de patriarhi care ar fi condus xamgha în secolul care a urmat nu aduc informații valoroase. Ceea ce pare sigur este expansiunea buddhismului către vest şi penetrația sa în Dekkan. E, de asemenea, probabil că divergențele doctrinare şi diferențele în interpretarea Disciplinei se înmulțesc. La o sută sau o sută zece ani după parinirvăna, o criză destul de serioasă face necesar un nou conciliu. Yasas, un discipol al lui Ananda, a fost indignat de purtarea călugărilor de la Vaisăli, mai ales de faptul că acceptau aur şi argint. El a reuşit să provoace reunirea a 700

1 Sâriputra, mort numai cu şase luni înaintea Fericitului, exersase o mare influență asupra tuturor călugărilor (= hliikklm): el îi depăşea în „înțelepciune" şi erudiție. Anumite şcoli îl considerau cel mai de seamă sfânt după Buddha.

de arhați chiar la Vaisăii. Conciliu! a condamnat practicile incriminate şi vinovații au fost obligați să admită verdictul2.

Dar disensiunile au continuat, agravându-se, şi pare sigur că diversele „secte" existau deja spre mijlocul secolului al

VI î.Hr. La puţini ani după Conciliul de la Vaisăii, un călugăr, Mahădeva, a proclamat la Pataliputra cinci teze destul de insolite privind condiţia de arhat. El afirma că: 1) un arhat poate fi sedus în vis (adică fiicele lui Măra pot să-i provoace o emisie spermatică): 2) că el mai este supus ignoranţei; 3) şi greşelilor; 4) că poate progresa pe Cale cu ajutorul altuia; 5) că poate dobândi concentrarea pronunţând anumite cuvinte. O atare diminuare a condiţiei de arhat oglindeşte reacţia împotriva autopreţuirii exagerate a celor care se considerau „eliberaţi în viaţă". Foarte curând, comunităţile s-au divizat în partizane şi adversare ale lui Mahădeva. Conciliul, reunit la Pataliputra, n-a putut evita sciziunea ordinului samgha în partizanii celor „cinci puncte" —- care, pretinzând ca sunt mai numeroşi, au primit numele de Mahăsămghika — şi oponenţii lor, care, susţinând că reprezentau părerea vârstnicilor (sthavira), s-au numit Sthavira.

186. Intre Alexandru cel Mare şi Asoka

Această primă schismă a fost hotărâtoare şi exemplară, întrucât i-au urmat alte disidenţe. Unitatea ordinului samgha a fost iremediabil ruinata, fără ca acest lucru să stopeze difuziunea buddhismului. în sfertul de secol care a urmat schismei au avut loc două evenimente de o importanţă fără egal pentru viitorul Indiei. Primul a fost invazia lui Alexandru cel Mare, care a avut consecinţe decisive pentru India, de aci înainte deschisă influenţelor elenistice. Totuşi, indiferentă faţă de istorie, lipsită de conştiinţă istoriografică, India nu a păstrat nici o amintire despre Alexandru sau despre prodigioasa lui aventură. Abia prin legendele fabuloase care au circulat mai târziu (aşa-numitul „Roman al lui Alexandru") folclorul indian a luat cunoştinţă de cea mai extraordinară aventură din istoria antică. Dar rezultatele acestei prime adevărate întâlniri cu Occidentul n-au întârziat să se facă simţite în cultura şi politica indiană. Arta statuară greco-buddhistă de la Gandhara nu e decât un exemplu, dar el este important, deoarece impune prima reprezentare antropomorfică a lui Buddha.

Al doilea eveniment însemnat a fost întemeierea dinastiei Maurya de către Candragupta (? 320-296), prinţ care, în tinereţea sa, îl cunoscuse pe Alexandru. După ce a recucerit mai multe regiuni din nord-vest, el i-a învins pe cei din neamul Nanda şi a devenit rege în Magadha. Candragupta a pus temeliile primului „imperiu" indian, pe care nepotul său, Asoka, era sortit să-1 extindă şi să-1 consolideze.

La începutul secolului al III-lea, Vătsîputra, un brahman convertit de către adepţii Sthavira, apăra doctrina continuităţii persoanei (pudgala) de-a lungul transmigrărilor (cf. § 157). El a reuşit să întemeieze o sectă care a devenit destui de puternică. La puţin timp după aceea, sub domnia lui Asoka, adepţii Sthavira au cunoscut o nouă divizare ă propos de teoria susţinută de unii că „totul există" (sarvam asti), cele trecute, prezente şi viitoare. Asoka a convocat un conciliu, dar fără rezultat, înnoitorii au primit numele de Sarvăstivădin. Deoarece suveranul le era ostil, ei s-au refugiat în Kaşmir, introducând astfel buddhismul în această regiune himalaiană.

2 Acest al doilea conciliu este ultimul evenimcnl istoric relatat în cărţile de Disciplină (Vinayapiţaka). De aici înainte, urmarea istoriei buddhismului va fi relatată, de altfel, fragmentar şi inconsistent, în lucrări mai târzii.

Marele eveniment al istoriei buddhismului a fost convertirea lui Asoka (a domnit de la -274 la ~ 236, sau, după altă numărătoare, de la ~ 268 la ~ 234). Potrivit propriei sale mărturisiri (publicată în al XIH-lea edict), Asoka a fost profund tulburat de victoria sa împotriva celor din seminţia Kalinga, care a costat duşmanul 100 000 de morţi şi 150 000 de prizonieri. Dar cu treisprezece ani mai înainte, Asoka se făcuse vinovat de o crimă şi mai odioasă. Când moartea tatălui său, regele Bindusăra, a părut iminentă, Asoka şi-a asasinat fratele şi a luat puterea. Totuşi, acest fratricid şi cuceritor cumplit „avea să devină cel mai virtuos dintre suveranii Indiei şi una din cele mai mari figuri ale istoriei" (Filliozat). La trei ani după victoria sa împotriva seminţiei Kalinga, el s-a convertit la buddhism. Şi-a proclamat public convertirea şi în cursul anilor a întreprins pelerinaje la locurile sfinte. Dar, în ciuda profundei lui devoţiuni pentru Buddha, Asoka dă dovadă de o mare toleranţă. El este generos faţă de alte religii ale Imperiului şi dharma pe care o practică este atât buddhistă, cât şi brahmanică. Al doisprezecelea edict pe piatră precizează că „Regele, prietenul zeilor, cu privirea binevoitoare, onorează toate sectele, pe samana şi pe laici, atât prin acte de generozitate, cât şi prin onoruri diverse. Dar, prietenul zeilor, nici onorurilor nici generozităţii nu le acordă preţui pe care îl arată desăvârşirii în adâncirea tuturor învăţăturilor" (traducere de J. Bloch). în ultimă instanţă, este vorba de vechea idee de ordine cosmică, al cărei reprezentant exemplar era suveranul cosmocrator3.

Totuşi, Asoka, ultimul dintre glorioşii Maurya, care a domnit aproape peste toată India, a fost şi un ardent propagator al Legii, căci el o considera cea mai potrivită naturii umane. El a răspândit peste tot buddhismul, trimiţând misionari până în Bactriana, în Sogdiana şi în Ceylan. Potrivit tradiţiei, Ceylanul a fost convertit de către fiul lui Asoka sau de fratele său mai mic. Evenimentul a avut urmări considerabile, căci această insulă a rămas buddhistă până în zilele noastre. Avântul dat de Asoka misionarismului a continuat în secolele următoare, în ciuda persecuţiilor începute de succesorii dinastiei Maurya şi de invaziile populaţiilor scitice. Din Kaşmir buddhismul s-a răspândit în Iranul Oriental şi prin Asia Centrală a ajuns până în China (secolul I d.Hr.) şi în Japonia (secolul al Vl-lea). Din Bengal şi Ceylan el a pătruns, în primele secole ale erei noastre, în Indochina şi Insulinda.

„Toți oamenii sunt copiii mei. Așa cum le doresc copiilor mei să aibă tot binele și fericirea în lumea de aici și în cea de dincolo, tot așa îi doresc oricărui om de pe pământ", proclamase Asoka. Visul său de a crea un Imperiu — adică o Lume — unificată prin religie s-a stins o dată cu el. După moartea lui, Imperiul Maurya a decăzut rapid. Dar credința mesianică a lui Asoka și energia sa în propagarea Legii au făcut cu putință transformarea buddhismului într-o religie universală, singura religie universală a mântuirii pe care Asia a acceptat-o.

187. Tensiuni doctrinare și sinteze noi

Prin politica sa mesianică, Asoka a asigurat triumful universal al buddhismului. Dar avântul și creativitatea gândirii buddhiste își trag rădăcinile din altă parte. Există, înainte de toate, tensiunea dintre „speculativi" și „yogini", care a încurajat, și la unii și la alții, o notabilă muncă de exegeză și de adâncire doctrinară. Există, apoi, discordanțele, ba chiar contradicțiile, de ordin teoretic, din textele canonice, care îi sileau pe discipoli să se întoarcă continuu la izvor, adică la principiile fundamentale ale învățăturii lui Buddha. Acest efort hermeneutic s-a tradus într-o considerabilă îmbogățire a gândirii buddhiste. „Schismele" și „sectele" constituie, în

Este, indirect, încă o dovadă că buddhismul accepta numeroase idei fundamentale ale gândirii tradiționale indiene.

realitate, dovada că învățătura Maestrului nu putea fi epuizată de o „ortodoxie", nici rigid încadrată într-o scolastică4. în fine, trebuie reamintit că, la fel ca oricare altă mișcare religioasă indiană, buddhismul era „sincretist", în sensul că asimila și integra continuu valori nonbuddhiste. Exemplul fusese dat de Buddha însuși, care acceptase o mare parte din moștenirea religioasă indiană; nu numai doctrina lui karman și samsăra, tehnicile yogice și analizele de tip Brahmana și Sămkhya, dar și imaginile, simbolurile și temele mitologice panindiene, chiar dacă reinterpretate din perspectivă proprie. Astfel, probabil că cosmologia tradițională, cu nenumăratele ceruri și infernuri, și cu locuitorii lor, era deja acceptată în timpul lui Buddha. Cultul relicvelor s-a impus imediat după parinirvăna; existau desigur antecedentele prin venerarea unor yogini de seamă, în jurul monumentelor stupă se articulează un simbolism cosmologic care nu este lipsit de originalitate, dar care, în linii mari, preexistă buddhismului. Faptul că atâtea monumente arhitectonice și artistice au dispărut, adăugat aceluia că o mare parte din literatura buddhistă antică s-a pierdut, relativizează cronologia. Este însă neîndoios că multe simboluri, idei și ritualuri preced, uneori cu mai multe secole, primele mărturii documentare care le atestează.

Astfel, creativității filosofice, ilustrată prin „școli" noi, îi corespunde un proces mai lent, daria fel de creator, de „sincretism" și de integrare, care se realizează mai ales în masa laicilor5. Stupă, în care se socotea că se păstrează relicvele lui Buddha și ale sfinților, derivă probabil din tumulii în care se îngropa cenușa morților după ardere, în mijlocul unei terase se ridica domul, înconjurat de un coridor circular, care slujea ocolirilor ritualice. Caitya era un sanctuar având un anumit număr de stâlpi și format dintr-un vestibul și un deambulatoriu, într-o cămăruță claustrată se aflau textele scrise pe tăblițe din diverse materiale. Cu vremea, caitya se confundă cu templul și sfârșește prin a dispare. Cultul consta din prosternări și saluturi rituale, înconjurări ale templului, ofrande de flori, tămâie și umbrele etc. Paradoxul — a venera o ființă care nu mai avea nici un raport cu lumea aceasta — este doar aparent. Căci a te apropia de rămășițele „corpului fizic" al lui Buddha reactualizat în stupă, sau în „corpul său arhitectural" simbolizat în structura templului, echivalează cu asimilarea Doctrinei, adică absorbirea „corpului său teoretic", dharma. Cultul târziu al statuilor lui Buddha, sau al pelerinajelor în diverse locuri sanctificate de prezența sa (Bodh-Găyă, Sărnath etc.), se justifică prin aceeași dialectică: diferitele obiecte sau activități aparținând samsărei sunt susceptibile de a ajuta mântuirea credinciosului grație grandioasei și ireversibilei acțiuni soteriologice a Celui Trezit6.

Timp de secole și probabil imediat după moartea sa, Preafericitul a fost reprezentat — și venerat — în formă aniconică: urma piciorului său, Arborele, Roata. Aceste simboluri actualizau prezența Legii, evocând activitatea misionară a lui Buddha, Arborele Trezirii, „punerea în mișcare a roții Legii". Când, la începutul erei creștine, s-au făcut primele statui ale lui Buddha (arta statuară greco-indiană de la Gandhara), figura umană nu a făcut să pălească simbolismul fundamental. După cum a arătat Paul Mus, imaginea lui Buddha moștenește valorile religioase ale altarului vedic. Pe de altă parte, nimbul care iradiază în jurul capurilor de Buddha (și a lui Hristos în arta creștină din aceeași perioadă, secolele I-V) derivă dintr-un prototip al epocii ahemenide, anume haloul de raze din jurul lui Ahură Măzdă. (De altfel, acest prototip prelungește vechile concepții mesopotamiene; cf. § 20.) în cazul iconografiei buddhiste,

4 Este adevărat că fiecare școală și sectă se considera obligată să elaboreze propria ei scolastică. Dar acest proces de sistematizare era declanșat și alimentat de creații filosofice autentice.

5 Dar nu trebuie să-1 considerăm un fenomen „popular", căci el e mai ales inspirat din reprezentanții culturii indiene tradiționale.

6 Tradiția cea mai veche admite că, înainte de parinirvăna, Buddha a fost de acord cu toate darurile și omagiile pe care credincioșii urmau să i le aducă, în cursul secolelor; cf. Abhidharmakosa, IV, pp. 236-246.

simbolismul subliniază identitatea naturii lui Buddha cu lumina. Or, după cum am văzut (§ 81), de la Rig Veda lumina era considerată drept expresia imagistică cea mai potrivită pentru „spirit".
Viața călugărilor a suferit anumite schimbări după construirea de mănăstiri (vihăra). Singura schimbare care ne interesează este înmulțirea lucrărilor de doctrină şi erudiție, în pofida numărului enorm de cărți pierdute (din care cauză ignorăm aproape totul despre multe şcoli şi mişcări), literatura buddhistă în limbile păli şi sanscrită7 impresionează prin proporțiile sale. Textele care constituie „Doctrina Supremă", al treilea „coş", Abhidharmapitaka, au fost elaborate între 300 î.Hr. şi 100 d.Hr. E o literatură care contrastează cu stilul sutre-\or, raționaliste, didactice, seci, impersonale. Mesajul lui Buddha este reinterpretat şi prezentat în forma unui sistem filosofic. Dar autorii se străduiesc să explice contradicțiile care abundă în sutra.
Evident, fiecare sectă posedă un Abhidarmakosa propriu şi deosebirile între versiunile „Doctrinei Supreme" au stârnit noi controverse. Inovațiile sunt uneori importante. Să cităm doar un exemplu: la început. Nirvana era singurul „nealcătuit", dar acum, cu câteva excepții, şcolile ridică la rangul de „necompus" spațiul, Cele Patru Adevăruri, Calea (marga), prafityasamutpăda, sau chiar unele „reculegeri" yogine. în ce priveşte pe arhat, după unele şcoli el poate să decadă, în timp ce după altele însuşi corpul său este absolut pur; unii afirmă că se poate deveni arhat încă din pântecele matern sau în stare de vis, dar atari doctrine sunt sever criticate de alți maeştri.
Şi mai importantă, prin urmările sale, a fost reinterpretarea buddhologiei. Pentru shtaviravadini, Sakyamuni era un om care s-a făcut Buddha, şi, prin urmare, a devenit „zeu". Dar pentru alți învățați, istoricitatea lui Buddha-Sakyamuni era umilitoare: pe de o parte, cum putea un mare zeu să devină zeu?; pe de altă parte, trebuia să se accepte un Mântuitor pierdut în Nirvana sa. Atunci, o şcoală, Lokottara, a proclamat că Sakyamuni, devenit Buddha cu mai multe perioade cosmice înainte, nu-şi părăsise Cerul. Cel pe care oamenii 1-au văzut născându-se la Kapilavastu, predicând si murind, nu era decât o fantasmă (nirmitta) creată de adevăratul Sakyamuni. Această buddhologie docetistă va fi reluată şi amplificată de şcoala Mahâyăna.
Theravadinii din Ceylan n-au fost scutiți de disidențe schismatice. Dar mai ales pe continent fragmentarea şi multiplicarea şcolilor au continuat cu o tot mai mare intensitate. Ca şi adversarii lor, shtavirii şi Mahăsămghika, au cunoscut divizări; la început în trei grupuri, apoi într-un anumit număr de secte cărora ar fi de prisos să le cităm numele. Dar ceea ce este important este faptul că Mahăsămghika au declanşat, au făcut posibilă o înnoire radicală a buddhismului, cunoscută sub numele de Mahăyăna, literal, „Marele Vehicul".

188. „Calea Bodhisattvilor"

Primele manifestări ale şcolii Mahăyăna sunt atestate către sfârşitul secolului I î.Hr.; e vorba de Prajnăpâramită-sutra („cuvinte despre desăvârşirea înțelepciunii"), lucrări de dimensiuni diferite, destul de greu de înțeles, şi care introduc un nou stil în gândirea şi literatura buddhistă. Termenii de Mahăyăna şi Hinayăna (literal, „Micul Vehicul", desemnând buddhismui vechi, Theravada) sunt, se pare, târzii. Credincioşii noii căi au numit-o „Calea Bodhisattvilor". Noile texte se deosebesc, prin marea lor toleranță în ceea ce priveşte disciplina şi prin buddhologia lor, de o structură mai mistică. Cercetătorii sunt de acord în a recunoaşte influența devoției laice. Idealul nu mai este arhatul solitar în căutarea Nirvănei proprii, ci Bodhisattva, un personaj laic, model de bunăvoință şi compasiune, care îşi amână nedefinit propria sa eliberare pentru

7 O parte s-a păstrat numai în traduceri tibetane şi chineze.

ă înlesni mântuirea altora. Acest erou religios, care seamănă cu Râma şi Krşna, nu cere credincioşilor calea rigida a călugăriei, ci devoția personală de tip bhakil. E cazul să amintim totuşi că buddhismul vechi nu ignora acest tip de devoție. Potrivit cu Majjhimanikăya (1,142), Buddha însuşi ar fi declarat că oricine îi îndreaptă ,,un sentiment de credință sau afecțiune va intra în paradis"8. Dar acum, e de ajuns să iei hotărârea de a deveni Buddha „pentru binele altora", căci Mahăyăna a schimbat radical idealul adeptului: nu se mai aspiră la Nirvana, ci la condiția de Buddha.
Toate şcolile buddhiste recunosc importanța Bodhimttvilor. Dar adepții Mahâyăna au proclamat superioritatea lui Bodhisattva asupra lui arhat; acesta din urma nu s-a eliberat complet de tirania „ego"-ului: el caută Nirvana doar pentru el însuşi. Cum spun criticii lor, arhații au dezvoltat înțelepciunea, dar nu îndestul Compasiunea, în vreme ce, după cum o repetă textele din Prajnăpăramită, Bodhisattvii „nu vor să atingă Nirvana proprie. Dimpotrivă, ei au străbătut lumea acut dureroasă a existenței şi, totuşi, doritori să câştige Iluminarea Supremă, ei nu tremură în fața naşterii şi a morții. Ei s-au pus în mişcare pentru binele lumii, pentru fericirea lumii, din milă pentru lume. Ei au luat această hotărâre: noi vrem să devenim un adăpost, un refugiu pentru Jume, locaş de odihnă ai lumii, alinarea finală a Jumii, ostroavele lumii, luminile Jumii, călăuzele lumii, instrumentele de salvare a Lumii"9.
Această doctrină a mântuirii este cu atât mai curajoasă cu cât Mahăyăna a elaborat o nouă, încă mai radicală, filosofic, aceea a „vacuității universale" (sunyată). Intr-adevăr, se spune că două lucruri sunt necesare unui Bodhisattva şi practicării înțelepciunii sale: „A nu părăsi niciodată ființele şi a înțelege într-adevăr că toate lucrurile

sunt vide"10. Pare paradoxal ca exact în momentul triumfului compasiunii pentru toate făpturile — nu numai oamenii, ci şi fantomele, animalele si plantele — lumea întreagă să fie „golită" de realitate. Buddhismul vechi insistase pe irealitatea sufletului însuşi (nairâtmya). Mahâyăna, deşi glorificând viaţa lui Bodhisattva, proclamă irealitatea, inexistenţa în sine a „lucrurilor", a dharmelor (dharma sunyată). Şi totuşi acesta nu este un paradox. Doctrina vacuităţii universale, golind Universul de „realitate", înlesneşte detaşarea de lume şi duce la stingerea „ego"-ului — primul ţel al lui Buddha Sakyamuni şi al buddhismului vechi.
Vom reîntâlni această problemă, prezentând filosofia sunyată. Pentru moment, să examinăm creaţiile religioase specific mahăyănice. Căci, ceea ce caracterizează Marele Vehicul este, pe de o parte, avântul nelimitat al devoţiei laice şi al mitologiilor soteriologice pe care ea le implică şi, pe de alta, prodigioasa metafizică, vizionară şi totodată de o extremă rigoare, a maeştrilor săi. Aceste două tendinţe nu sunt nicidecum în conflict11; dimpotrivă, ele se completează şi se influenţează una pe cealaltă.
Există numeroşi Bodhisattva, căci dintotdeauna au existat Salvatori care, devenind Buddha, au făcut JegământuJ de a dobândi Iluminarea în folosul tuturor fiinţelor. Cei mai importanţi sunt: Maitreya, Avalokitesvara şi Manjusrî. Bodhisattva Maitreya de la maitn „bunătate") este viitorul Buddha, succesorul lui Sakyamuni. Avalokitesvara12 este cel mai cunoscut. El este, desigur, o creaţie mai recentă, specifică devoţiunii (şi nu doar celei buddhiste) din primele secole ale erei noastre. Avalokitesvara se prezintă ca o sinteză a trei mari zei ai hinduismului. El este Stăpânul Universului: soarele şi luna s-au născut din ochii lui, din picioarele lui pământul,
8 Exemplele s-ar putea multiplica; ci'. Dhlganikâya, II, 40; Dhammapada, 288 („Cel ce caută refugiu în Buddha... va intra în adunarea zeilor").
9 Ashtasăkasrikă, XV, 293, traducere de E. Con/,e. Le liouddhisme, p. 126.
10 Vajrachedikâ, 3, citat de E. Conze, ibid., p. 128.
11 Cum e uneori cazul în Hinayăna, când bhikkhu par stânjeniţi de unele extravaganţe ale devoţiunii populare.
12 Nu există consens în ceea ce priveşte interpretarea numelui: „Domnul (Isvara) care priveşte din înalt" (E. Burnouf) sau „cel care priveşte plin de milă în jos" (E. Con/e) pare cea mai adecvată.

din gura sa s-a zămislit vântul; el „ţine lumea în mâini"; „fiecare por al pielii cuprinde un sistem al lumii" — formule pe care le găsim cu privire la Vişnu şi Siva. Avalokitesvara ocroteşte împotriva oricărei primejdii şi îndeplineşte orice rugăciune, chiar aceea ca o femeie stearpă să zămislească. Manjusrî („norocul cel graţios"), solidar cu Buddha Akşobhyă, personifică înţelepciunea şi proteguieşte erudiţia. El se va bucura de o poziţie importantă în buddhismul chinez.
Bodhisattva Avalokitesvara este legat mistic de Buddha Amităbha, dar acesta din urmă nu a devenit popular în India decât foarte târziu; până atunci prestigiul său depindea de raporturile cu Avalokitesvara. Dimpotrivă, după secolul al VlII-lea, Amităbha va avea o soartă extraordinară în Tibet, în China şi în Japonia. E raţional să-1 prezentăm de pe acum în contextul devoţiei mahâyăniste, pentru ca mitologia şi cultul său marchează o surprinzătoare inovaţie. Pe când era un simplu călugăr, Amităbha a făcut legământ să devină Buddha şi să dobândească un „pământ miraculos", ai cărui locuitori, graţie meritelor lor, se vor bucura de o fericire fără egal până la intrarea lor în Nirvana. Acest Pământ, Sukhăvatî („fericitul") e aşezat la o ameţitoare depărtare în vest: el se scaldă în lumină şi seamănă cu un Paradis, graţie nestematelor, florilor şi păsărilor sale. Locuitorii sunt, în fapt, nemuritori; ei au parte în plus de învăţătura directă a lui Amităbha.
Atari paradisuri mai erau cunoscute în India. Trăsătura distinctivă a lui Sukhăvatî constă în extrema uşurinţă cu care credincioşii pătrund în el. într-adevăr, e de ajuns să fi auzit cineva numele lui Amităbha şi să se fi gândit la el: în clipa morţii, zeul va coborî şi îl va conduce în Paradisul din Sukhăvatî. Este triumful absolut al devoţiunii. Totuşi, justificarea doctrinară poate fi găsită în cel mai antic buddhism. în versiunea chineză a lucrării Milinda-panha se spune că „oamenii care în viaţa lor au făcut rău până la vârsta de o sută de ani, dacă se gândesc la Buddha în clipa morţii, vor renaşte în cel mai de sus cer"13. Desigur, Paradisul Sukhăvatî nu este Nirvana; dar cei care ajung în el, graţie unui singur gând sau unui singur cuvânt, sunt destinaţi să dobândească în viitor, fără nici un efort, eliberarea finală. Dacă ne amintim extrema rigoare a Căii, aşa cum o propovăduiau Buddha şi vechiul buddhism, ne dăm seama de îndrăzneala acestei noi teologii. Dar, evident, este vorba de o teologie mistică şi devoţională, care nu şovăie să aplice, în practica de toate zilele, descoperirile metafizice ale marilor maeştri ai Mahăyănei.
Deoarece există o infinitate de Buddha, există o infinitate de „Pământuri ale lui Buddha", sau „Câmpii ale lui Buddha" (buddha-ksetra). Sukhăvatî nu este decât unul dintre aceste nenumărate Pământuri ale lui Buddha. Ele sunt universuri transcendentale, create prin meritele sau gândurile mântuitorilor. Avatamsaka le descrie ca fiind „la fel de nenumărate ca şi atomii de praf', ieşind dintr-o „gândire nutrită în spiritul lui Bodhisattva, de compasiune". Toate aceste Pământuri ale lui Buddha „se nasc din imaginaţie şi posedă infinite forme"14. Caracterul imaginar al acestor universuri este subliniat continuu de texte. „Câmpurile lui Buddha" sunt construcţii mentale ivite în gândirea

oamenilor, în vederea convertirii lor. Şi de data aceasta, geniul indian n-a ezitat să valorizeze imaginaţia creatoare, folosind-o ca mijloc de mântuire.

189. Nâgărjuna şi doctrina vacuităţii universale

Aceste teologii mitologice sunt însoţite de anumite teorii noi, ivite şi ele din aceeaşi grijă de a anihila pulsiunile egocentrice. Prima este doctrina transferului de merit (parinăma). Ea

13 Traducere de Paul Demieville, Version chinoise du Milinda-panha, p. 166. Versiunea păli este remaniată, sub influenţa monahismului singalez şi prezintă interpolări.

14 Avatamsaka-sutra, citat de E. Conze, op. cit., p. 154.

pare să contravină legii lui karman, totuşi ea prelungeşte convingerea buddhismului străvechi că exemplul unui bhikkhu care se străduieşte să devină arhat îi ajută şi inspiră pe laici. Dar aşa cum e ea interpretată de Mahăyăna, doctrina transferului de merit este o creaţie specifică epocii. Adepţii sunt chemaţi să-şi transfere sau să-şi dedice meritele lor iluminării tuturor fiinţelor. După cum scrie Sântideva (secolul al VH-lea) într-o lucrare devenită celebră, Bodhicaryăvatăra: „Prin meritul care emană din toate faptele mele de bine vreau să alin suferinţa tuturor făpturilor, să fiu medicul, vindecătorul, sora bolnavului atâta vreme cât există boala [...]. Viaţa mea, cu toate renaşterile, toate posesiunile, toate meritele pe care le-am câştigat sau le voi dobândi, toate acestea le las fără speranţa câştigului pentru mine însumi, pentru ca mântuirea tuturor fiinţelor să devină posibilă"15.

O altă idee nouă relevă că „natura lui Buddha" e prezentă în fiecare fiinţă omenească, şi chiar în fiecare bob de nisip. Aceasta înseamnă că ceea ce ne sileşte să devenim un Buddha este însăşi „buddheitatea" noastră, Este o idee strâns legată de descoperirea upanişadică (identitatea â/mafl-Brahman) şi de axioma hinduistă că omul nu poate adora divinitatea decât devenind el însuşi divinitate. Teoria va cunoaşte o importantă dezvoltare în Mahăyăna, mai ales în celebra doctrină a „embrionului de Tathăgata" (tathăgatagarbha). Ea este solidară şi cu o altă interpretare de început a naturii tuturor Buddha: doctrina celor trei corpuri (trikăya) ale lui Buddha. Primul corp, acela al Legii (dharmakăya), este transcendental, absolut, infinit, etern; el este într-adevăr corpul spiritual al dharmei, adică Legea propovăduită de Buddha şi, totodată, realitatea absolută, fiinţă pură. (Te gândeşti la corpul lui Prăjăpati, făurit — în unele cazuri — din silabe sfinţite şi formule magice; cf. § 77.) Al doilea corp, sambhogakăya sau „corpul de bucurie" este epifania glorioasă a lui Buddha, accesibilă numai Bodhisattvilor. în sfârşit, „corpul creaţiei magice" (nirmănakăya) este fantasma pe care oamenii o cunosc pe pământ, si care le seamănă, căci acest corp este material şi efemer; dar el îndeplineşte un rol hotărâtor, căci numai prin intermediul acestui corp-fantasmă oamenii sunt capabili să primească Legea si să obţină salvarea.

După cum am observat, aceste elaborări doctrinare şi construcţii mitologice care caracterizează Mahăyâna au drept ţel înlesnirea mântuirii laicilor. Acceptând şi integrând un anumit număr de elemente hinduiste, fie „populare" (culte, bhakti etc.), fie savante, Mahăyăna înnoia si îmbogăţea moştenirea buddhistă, fără ca prin aceasta să o trădeze, într-adevăr, doctrina vacuităţii universale (sunyavăda), elaborată de geniul lui Năgărjuna (secolul al II-lea d.Hr.), era cunoscută şi sub numele de „cea de mijloc", replică a „căii de mijloc" propovăduite de Sakyamuni. Ca pentru a echilibra tendinţa spre „facilitate", evidentă în devoţiunea mahăyănistă, doctrina vacuităţii (sunyavâda) se distinge prin profunzimea şi dificultăţile ei filosofice.

Adversarii indieni ai lui Năgărjuna şi anumiţi savanţi occidentali au declarat că sunyavăda este o filosofic nihilistă, pentru că pare să nege doctrinele fundamentale ale buddhismului. în realitate, ea este o ontologie, dublată de o soteriologie, care încearcă să se elibereze de structurile iluzorii legate de limbaj: sunyavăda utilizează deci o dialectică paradoxală, ducând la coincidentia oppositorum, ceea ce aduce aminte oarecum de Nicolaus Cusanus, de un anume Hegel şi de Wittgenstein. Năgărjuna critică şi respinge orice sistem filosofic, demonstrând imposibilitatea de a exprima Adevărul Ultim (paramărthata) prin intermediul limbajului, întâi de toate, el aminteşte că există două feluri de „adevăruri": adevărurile convenţionale, sau „închise în lume" (lokasamvrtisatya), care îşi au utilitatea lor practică şi Adevărul Ultim, singurul care poate duce la eliberare. Abhidharma, care pretinde că ne transmite „înalta cunoaştere", operează în realitate cu cunoştinţe convenţionale. Ceea ce e şi mai grav, Abhidharma întunecă

Bodhicaryăvatăra, III, 5 sq., traducere de Finot.

drumul spre eliberare cu nenumăratele ei definiţii şi categorii ale existenţei (ca, de exemplu, skandha, dhătus etc.), care nu sunt de fapt decât produse ale imaginaţiei. Năgărjuna îşi propune să elibereze şi să conducă în mod corect energiile mentale captive în reţeaua discursului.

Demonstrându-se vacuitatea, adică nonrealitatea, a tot ceea ce pare să existe sau poate fi simţit, gândit sau imaginat, urmează mai multe consecinţe. Prima: toate formulele celebre ale buddhismului antic, ca şi redefinirile lor sistematizate de autorii Ahhidharma, se dovedesc false. Aşa, de pildă, cele trei stadii ale producerii lucrurilor —

„origine", „durată", „încetare" — nu există; după cum nu există skandha, nici elementele ireductibile (dhătus), nici dorința, nici cel ce doreşte, nici situația celui ce doreşte. Ele nu există, pentru că sunt lipsite de natură proprie. Karman însuşi este o construcție mentală, căci nu există „act", la drept vorbind, nici „actor". Năgărjuna neagă, de asemenea, deosebirea dintre „lumea lucrurilor compuse" (samskrta) şi cea a „necondiționatului" (asamskrta). „Din punctul de vedere al Adevărului Ultim, noțiunea de impermanență (anitya) nu poate fi considerată rnai adevărată decât aceea a permanenței". (MCilamadhyamaka-kârikă, XXIII, 13, 14.) Cât priveşte celebra lege a „coproducerii intenționate" (prafityasamudpăda), ea este utila numai din punct de vedere practic, în realitate, „coproducția condiționată noi o numim sîrnya, «vid»" (ibid., XXIV, 18). Tot astfel, Cele Patru Adevăruri Nobile proclamate de Buddha nu au natură proprie: e vorba de adevăruri convenționale, care pot fi operaționale doar în planul limbajului.
A doua consecință este şi mai radicală: Năgărjuna neagă distincția între „ceea ce este legat" şi „ceea ce e eliberat", prin urmare între samsăra şi Nirvana. „Nu există nimic care să deosebească samsăra de Nirvana" (ibid., XXV, 19)16. Acest lucru nu vrea să însemne că lumea (samsăra} şi eliberarea (Nirvana) sunt „acelaşi lucru", ci că ele sunt nediferențiate. Nirvana, este un „produs al spiritului". Altfel spus, din punct de vedere al Adevărului Ultim, Tathăgatha însuşi nu se bucură de un regim ontologic autonom şi valid.
în sfârşit, a treia consecință a vacuității universale întemeiază una din cele mai originale ontologii din câte se cunosc în istoria spiritului. Totul e „vid", lipsit de „natură proprie"; totuşi nu trebuie să deducem prin aceasta că există o „esență absolută" la care se referă sunya (sau Nirvana). Când se declară că „vidul", sunya, este inexprimabil, de neconceput şi indescriptibil, aceasta nu presupune că există „o realitate transcendentală" caracterizată prin aceste atribute. Adevărul Ultim nu dezvăluie un „Absolut" de tip vedantin; el este modalitatea de a exista, descoperită de adept când acesta dobândeşte o desăvârşită indiferență față de „lucruri" şi de dispariția lor. „Realizarea", prin gândire, a vacuității universale echivalează, în fond, cu eliberarea. Dar cei care atinge Nirvana, nu poate „şti" acest lucru, căci vidul transcende atât ființa, cât si neființa, înțelepciunea (prajnă) revelează Adevărul Ultim, folosind „adevărul închis în lume": acesta din urmă nu este respins, ci transformat în „adevăr care nu există prin el însuşi"17.
Năgărjuna refuză să considere mnyatavada drept o „filosofic": ea este o practică, în acelaşi timp, dialectică şi contemplativă, care, ajutandu-1 pe adept să scape de orice construcție teoretică a lumii şi a salvării, îi permite să atingă seninătatea imperturbabilă şi libertatea. Năgărjuna respinge, în chip peremptoriu, ideea că argumentele sale, sau orice altă afirmație ontologică, sunt valide datorită unui temei ontologic, existând dincolo de, şi în afara limbajului. Nu se poate spune despre sunya că există, nici că nu există, nici că există şi totodată nu există etc.
Criticilor care spun: dacă totul e vid, atunci negația efectuată de Năgărjuna este şi ea o propoziție vidă,
1() Cap. XXV din Mdlamadhyamaka-kărikă este m întregime consacrat analizei Nirvănei. Vezi Frcdenck J. Streng, Emptiness, pp. 74 sq.
17Cf. F. Streng, 0/>. cit., p. 96.

el le răspunde că afirmațiile adversarilor săi, precum şi negațiile sale nu au existență autonomă: ele există doar la nivelul adevărului convențional (Mulamadh, XIV, 29).
Buddhismul, ca şi gândirea filosofică indiană, în general, s-au transformat profund după Năgărjuna, deşi această schimbare nu a fost evidentă imediat. Nâgărjuna a îmbrâncit spre limita extremă tendința înnăscută a spiritului indian către coincidentia oppositorum. El a izbutit totuşi să demonstreze că experiența lui Budhisattva îşi păstrează întreaga măreție, în ciuda faptului că „totul este vid". Şi idealul lui Bodhisattva a continuat să inspire caritate şi altruism, cu toate că, după cum afirmă Avatamsaka^, „rămânând în Nirvana el manifestă Samsăra. El ştie că ființele nu există, dar se străduie să le convertească. El este definitiv alinat (sânta), dar pare că e supus pasiunilor (klesa). El sălăşluieşte în Trupul Legii (dharmakăya), dar se manifestă pretutindeni, în nenumărate corpuri de ființe. El e întotdeauna cufundat în extaze (dhyăna) profunde, dar se bucură de obiectele dorinței..."

190. Jainismul după Mahâvîra: erudiție, cosmologie, soteriologie

Succesorul direct al lui Mahâvîra a fost sthavira (Bătrânul) Suddarman, care trece drept cel ce a transmis cuvintele Maestrului, discipolului său, Jambu. Ei sunt deci ultimii omniscienți, căci numai ei posedau integral textele sacre. Se cunoaşte numele mai multor sthavira care au urmat lui Jambu. Cel mai important este Bhadrabăhu, contemporan al regelui Candragupta în secolul al III-lea î.Hr. Bhadrabăhu e acela care a fixat canonul jaina, şi a redactat chiar mai multe lucrări. Dar el a fost în acelaşi timp şi martorul, şi poate una din cauzele crizei care a dus la divizarea Bisericii jaina.
Potrivit tradiției, Bhadrabăhu, prevăzând o foamete de doisprezece ani, a emigrat în Deccan cu o parte a comunității. El 1-a însărcinat pe discipolul său Sthulabhadra să îngrijească de cei care rămâneau. Câțiva ani mai târziu, a fost convocat un conciliu la Pătaliputra, având drept obiectiv adunarea tuturor Textelor Sacre, transmise până atunci oral. Bhadrabăhu se afla în drum spre Nepal. I s-au trimis atunci crainici pentru ca să recite înaintea lor unele texte vechi pe care numai el le cunoştea. Dar trimişii 1-au ascultat prost şi n-au reuşit să rețină decât fragmentar aceste tratate în

care se păstra doctrina originară. Numai Sthulabhadra a reuşit să memoreze zece lucrări dintr-un total de paisprezece. Acest episod, probabil legendar, va justifica mai târziu deosebirile dintre cele două canoane.
Când emigraţii, rămaşi credincioşi regulii nudităţii, au revenit la Magadha, ei au rămas izbiţi de laxitatea purtării călugărilor rămaşi acasă. Tensiunea s-a prelungit timp de mai multe generaţii, agravată de controverse privind unele detalii de ritual şi de divergenţe doctrinare, în cele din urmă, în 77 î.Hr., ruptura a devenit inevitabilă şi comunitatea s-a divizat în Svetâmbara, cei „îmbrăcaţi în alb", şi Digambara, „cei înveşmântaţi cu aer". Aceştia din urmă negau eliberarea celor care nu respectau nuditatea desăvârşită (aşadar, le-o negau şi femeilor), în plus, ei respingeau anumite elemente ale biografiei lui Mahâvîra (de exemplu, că ar fi fost căsătorit), şi deoarece considerau pierdute textele vechi, călugării „înveşmântaţi cu aer" puneau la îndoială autenticitatea canonului stabilit de credincioşii Svetămbara. Un al doilea conciliu a avut loc la Valabhî, în a doua jumătate a secolului al V-lea; el a fost organizat de către SVetămbara, pentru a stabili redactarea definitivă a textelor sacre.
18 Traducere chineză de Sikşânada, citată de E. Lamotte, L 'enseignement de Vilamakîrti, p. 36.

Nu vom discuta aici diversele categorii de lucrări care constituie vasta literatură canonică jaina. Cât priveşte textele postcanonice, numărul lor este considerabil19. Spre deosebire de buddhism, jainismul şi-a păstrat structurile sale dintâi, în bogata literatură filosofică şi rituală se găsesc puţine idei creatoare şi noi. Tratatele cele mai faimoase, cum sunt Pravacanasăra de Kundakunda (secolul I d.Hr.) şi Tattvărtha de Umăsväti (nedatat, dar posterior lucrării lui Kundakunda), nu fac, esenţialmente, decât să sistematizeze de o manieră scolastică concepţiile formulate încă de Mahăvîra sau de succesorii săi imediaţi20.
Doctrina este totodată o soteriologie. Ea este concentrată pe cele „trei nestemate" ale jainismului: Dreapta Vedere, Dreapta Cunoaştere şi Dreapta Purtare. Aceasta din urmă se realizează doar prin disciplină monahală. Se disting pentru feluri de „Dreaptă Vedere", dintre care prima este pur şi simplu vizuală şi ultima constituie o percepţie transcendentală nelimitată. Nu vom intra în analiza celor cinci feluri de „cunoaştere dreaptă". E de ajuns să amintim două teze specifice logicii jaina: „doctrina punctelor de vedere" (naya-văda) şi „doctrina posibilului" (syăd-vâda). Prima susţine că în legătură cu orice lucru se pot emite mai multe afirmaţii complementare. Adevărată dintr-un anume punct de vedere, o aserţiune nu mai este adevărată dacă se examinează dintr-o altă perspectivă, dar ea rămâne compatibilă cu ansamblul enunţurilor. Doctrina lui „poate" (syăd) implică relativitatea sau ambiguitatea realului. Mai e desemnată şi sub numele de „regula celor şapte diviziuni", pentru că comportă şapte forme de afirmaţii: 1) aceasta poate fi aşa; 2) aceasta nu poate fi aşa; 3) aceasta poate să fie sau să nu fie aşa etc. Doctrina a fost condamnată de celelalte şcoli filosofice indiene21. Totuşi, aceste două metode logice constituie una din creaţiile cele mai originale ale gândirii jaina.
Analizele materiei, sufletului, timpului şi spaţiului (aceste două ultime categorii erau considerate drept „substanţe"), ale „materiei karmice" etc. au fost elaborate şi sistematizate, înmulţind clasificările şi enumerările. O trăsătură caracteristică, împrumutată, poate, de Mahâvîra lui Makkhali Gosăla, este credinţa că faptele marchează sufletul cu o culoare (lesya) şi că aceste culori impregnează şi corpurile. Astfel, meritul sau scăderea sufletului sunt semnalate prin cele şase culori ale corpului: negru, albastru-închis şi griul caracterizează pe locuitorii regiunilor Infernului, în timp ce galbenul, trandafiriul şi albul desemnează fiinţele care trăiesc pe pământ, albul pur şi intens aparţinând doar acelora care urcă spre piscul Universului. Este vorba, desigur, de o concepţie arhaică, strâns legată de anumite practici yogice. într-adevăr, în clasificarea fiinţelor potrivit calificării lor spirituale, al optulea stadiu, când se efectuează „prima meditaţie a sufletului în esenţa sa pură" este numit şi „prima meditaţie albă". Echivalenţa culoare-stadiu spiritual o regăsim şi în alte tradiţii indiene şi extraindiene.
Ca şi Natura (prakrti) în Sămkhya-Yoga, materia se organizează spontan şi inconştient pentru a sluji sufletul. Deşi etern şi fără început, Universul există pentru ca sufletul să se poată elibera de structurile sale. Dar, se va vedea, eliberarea nu presupune evaziunea totală şi definitivă din Cosmos. Originalitatea cosmologiei jaina ţine chiar de arhaismul său. Ea a conservat şi revalorizat concepţiile tradiţionale indiene neglijate de cosmologiile hinduistă şi buddhistă. Cosmosul (loka) este înfăţişat sub forma unui om în picioare, cu braţele îndoite şi pumnii pe
19 Alături de tratate de filosofie se găsesc epopei (adaptate după epopeile hinduse sau după Purănă), biografii legendare ale Tirthamkarilor, şi chiar povestiri, romane şi drame, ca să nu mai vorbim de literatură didactică şi ştiinţifică. Cu excepţia literaturii narative (care, de altfel, nu este nici ea scutită de un fastidios didacticism), enorma producţie jaina e marcată de monotonie şi uscăciune.
20 Acest tip de „conservatorism" este specific Indiei tradiţionale şi, prin el însuşi, nu constituie deloc o trăsătură negativă. Dar scrierile jaina se singularizează prin textura lor greoaie şi aridă.
21 Probabil că Buddha se referea la syăd-vâda, atunci când ataca pe unii credincioşi care se eschivau de la orice întrebare ce li se punea (Dlgha., I, 39-42).

coapse. Acest macrantrop este alcătuit dintr-o lume inferioară (membrele inferioare), dintr-o lume mediană (regiunea brâului) şi o lume superioară (pieptul şi capul). Un tub vertical traversează, ca un axis muncii, cele trei regiuni cosmice. Lumea de jos cuprinde şapte „pământuri" (bhumi) suprapuse, fiecare având o culoare deosebită, de la negrul cel mai opac până la lumina dată de strălucirea a şaisprezece feluri de pietre preţioase. Zonele superioare ale primului „pământ" sunt locuite de optsprezece categorii de divinităţi. Celelalte şase „pământuri"' cuprind adevăratele infernuri, 8 400 000 la număr, populate de diverse clase de condamnaţi, de culoare gri, albastru-închis şi negru. Trupurile lor diforme, chinurile pe care le suferă în infernurile de flăcări sau îngheţate reamintesc de clişeele tradiţionale. Cei vinovaţi de crime fără îndreptare sunt închişi pentru veşnicie în cel mai îngrozitor abis al Infernului, nigroda, situat sub picioarele macran tropului.

Această imagine a unui univers antropomorf, în care diversele zone — identificate cu organele omului cosmic — sunt locuite de fiinţe de culori diferite, este arhaică. Nicăieri altundeva în India ea nu s-a păstrat mai bine şi n-a fost mai bine racordată cu experienţele „luminilor mistice" ca în jainism. Lumea mediană corespunde în mare celei descrise în cosmologiile hinduistă şi buddhistă22. Lumea superioară, situată deasupra muntelui Meru, se împarte în cinci zone suprapuse, corespunzând coastelor macran tropului, gâtului său, bărbiei, celor cinci orificii facile şi coamei. Fiecare zonă comportă, la rândul său, mai multe „paradisuri", populate de diverse tipuri de zei. Cât priveşte a cincea zonă, culmea Universului şi coama macrantropului, ea este rezervată sufletelor celor eliberaţi. Ceea ce înseamnă că eliberând nu îranscende Cosmosul (cum e cazul în „Nirvana" buddhistă), ci doar multele sale etaje. Sufletul eliberat se bucură de o beatitudine indicibilă şi eternă în siddhakshetra, „câmpul desăvârşiţilor", în compania semenilor, dar în interiorul Universului macrantropic.

încă în vremea lui Bhadrabăhu, jainismul a pătruns în Bengal şi în Orissa. Mai târziu, adepţii Digambara s-au stabilit în Deccan, şi cei SVetâmbara s-au îndreptat către vest, instalându-se mai ales în Gujerat. Tradiţiile celor două Biserici îşi fac un titlu de glorie în a cita printre convertiţi sau simpatizanţi un mare număr de regi şi de prinţi. Ca şi alte religii indiene, jainismul a suferit de persecuţiile musulmanilor (jefuiri, distrugeri de temple, interzicerea nudităţii), în plus, el a devenit ţinta contraofensivei hinduiste, şi din secolul al XH-lea declinul său a fost ireversibil. Spre deosebire de buddhism, jainismul n-a devenit niciodată în India o religie populară şi dominantă, şi nu a reuşit să pătrundă dincolo de frontierele subcontinentului. Dar, în timp ce buddhismul a dispărut cu desăvârşire în ţara sa de origine, comunitatea jaina numără încă si azi l 500 000 de credincioşi, şi datorită situaţiei sociale şi distincţiei culturale influenţa lor este considerabilă.

22 Ea are forma unui disc, având în mijloc muntele Meru, a cărui temelie se înfundă în regiunile Infernului, în jurul acestui munte cosmic se înşiruie cincisprezece continente concentrice (numite „insule", dvlpa), despărţite prin oceane circulare. Continentul central, JambudvZpa, este divizat în şapte zone transversale prin lanţuri de munţi. Oamenii trăiesc numai în zona meridională, Bharatavarra (India), Celelalte insule-continente constituie „pământuri de bucurie" (bhogabhumi), căci locuitorii lor nu trebuie să lucreze ca să trăiască. Aici este si lăcaşul divinităţilor stelare.

Capitolul XXIV

SINTEZA HINDUISTĂ: MAHĂBHĂRATA ŞI BHAGAVAD-GITĂ

191. Lupta de optsprezece zile

Cu cele 90 000 de versuri ale ei, Mahăbhărata este cea mai lungă epopee din literatura universală. Aşa cum ne-a fost transmis, textul comportă remanieri şi interpolări numeroase, acestea din urmă mai cu seamă în porţiunile „enciclopedice" (cânturile XII şi XIII). Ar fi zadarnic, totuşi, să credem că s-ar putea reconstitui „forma primă" a poemului, în ce priveşte data textului, „noţiunea e lipsită de sens pentru epopee" (L. Renou). Se presupune că poemul epic era deja încheiat între secolele VII şi VI î.Hr. şi a luat forma sa actuală între secolul IV î.Hr. şi secolul IV d.Hr. (Winternitz).

Tema principală este conflictul între două seminţii de Bharatizi: descendenţii lui Kuru (cei 100 de Kaurava) şi cei ai lui Pându (cei cinci Pândava). Duryodhana, cel mai mare dintre Kaurava, fiul regelui orb Dhrtarăştra, este devorat de o mânie demonică împotriva verilor săi; în fond, el este încarnarea demonului Kali, adică demonul celei mai malefice vârste a lumii. Cei cinci Păndava — anume Yudişţhira, Arjuna, Bhîma, Nakula şi Sahadeva — sunt fiii lui Păndu, fratele rnai mic al lui Dhrtarăştra. De fapt, ei sunt fiii zeilor Dharma, Văyu, Indra şi ai celor doi Asvini; vom putea aprecia mai târziu semnificaţia acestei rudenii divine. La moartea lui Păndu, Dhrtarăştra devine rege, aşteptând ca Yudhişţhira să atingă vârsta la care să-şi poată asuma puterea. Dar Duryodhana nu se resemnează. Printre cursele pe care le întinde verilor săi, cea mai primejdioasă este incendierea unei case de răşină, în care îi convinsese să locuiască. Pândavii scapă printr-un tunel subteran şi, împreună cu mama lor, se refugiază pe ascuns în pădure. Au loc numeroase întâmplări. Deghizat în brahman, Arjuna reuşeşte să dobândească mâna prinţesei Draupadî, o întrupare a zeiţei Srî, şi o duce la sihăstria lor din pădure. Nezărind-o pe Draupadî şi crezând că Arjuna aduce numai hrana adunată din cerşit, mama lor strigă: „Bucuraţi-vă toţi de ca!" Şi aşa, tânăra fecioară ajunge soţia comună a celor cinci

frați.
Aflând că Păndavii nu au pierit în incendiu, Dhrtarăşțra, regele orb, hotărăşte să le lase moştenire jumătate din regat. Ei îşi clădesc o capitală, Indrapastha, în care vine şi vărul lor, Krşna, şeful clanului Yădavilor. Duryodhana îl provoacă pe Yudişțhira la o partidă de zaruri. Un zar fiind măsluit, Yudhişțhira îşi pierde treptat bunurile, regatul, frații, soția. Regele anulează jocul şi restituie Păndavilor avutul şi bunurile. Dar, scurtă vreme după aceea, el autorizează o a doua partidă de zaruri; se stabileşte că învinşii vor trăi doisprezece ani în pădure, şi al treisprezecelea în deplin anonimat. Yudhişțhira joacă, pierde din nou şi se exilează împreună cu frații săi şi cu Draupadî. Cântul al treilea, Vanaparvan („cartea pădurii"), cu cele 17 500 de distihuri ale sale, este cel mai lung, precum şi cel mai bogat în episoade literare: sihastrii povestesc Păndavilor legendele dramatice ale lui Nala şi Damayantî, SăvitrI, Râma şi Sită. Cântul următor evocă întâmplările anului al treisprezecelea, în care exilații reuşesc să trăiască fără să fie recunoscuți, în cântul al cincilea („cartea pregătirilor"), războiul pare inevitabil.

Pândavii îl trimit pe Krşna ca sol: ei cer să li se restituie regatul sau cel puțin cinci oraşe, dar Duryodhana refuză. Armate uriaşe se strâng şi dintr-o parte şi din cealaltă, şi războiul izbucneşte. Cântul al şaselea cuprinde cel rnai celebru episod al epopeii: e Bhagavad-Gltă, despre care vom vorbi mai departe, în cânturile următoare sunt narate pe îndelete momentele deosebite ale acestei bătălii care se poartă cu furie de ambele părți, timp de optsprezece zile. Pământul e presărat cu morți şi răniți. Căpeteniile fiilor lui Kuru cad unii după alții, Duryodhana fiind cel din urmă. Scapă doar trei Kaurava, printre care Asvatthăman, în care începuse să sălăşluiască zeul Siva. Cu o hoardă de demoni făuriți de 3iva, Asvatthăman intră noaptea în tabăra Păndavilor adormiți şi îi ucide pe toți, cu excepția celor cinci frați, care lipseau. Doborât de durerea atâtor ucideri, Yudhişțhira vrea să renunțe la tron şi să ducă o viață de eremit, dar frații lui, ajutați de Krşna şi de mai mulți înțelepți, reuşesc să-1 facă să revină asupra deciziei sale şi celebrează în mod somptuos sacrificiul calului (asvamedha; cf. § 73). După ce colaborase vreme de cincisprezece ani cu nepotul său, Dhrtarâşțra, se retrage împreună cu câțiva însoțitori în pădure. La puțină vreme după aceasta îşi găsesc moartea într-un incendiu provocat de propriile lor focuri sacre. La treizeci şi şase de ani după marea bătălie, Krşna şi poporul său pier în chip straniu: ei se doboară unii pe alții cu trestii preschimbate prin vrajă în ghioage. Capitala se prăbuşeşte şi dispare în valurile oceanului. Simțind că îmbătrâneşte, Yudhişțhira cedează puterea strănepotului său Parikşit (care s-a născut mort şi a fost înviat de Krşna), şi împreună cu frații săi, Draupadî şi un câine se îndreaptă spre Himalaya. Unul după altul, tovarăşii săi pier pe drum. Numai Yudhişțhira şi câinele (care este în realitate tatăl său, Dharma) rezistă până la capăt. Epopeea se termină cu descrierea unei scurte coborâri a lui Yudhişțhira în infern, urmată de urcarea sa la Cer.

192. Războiul eshatologic şi Sfârşitul Lumii

Acest război monstruos a fost hotărât de Brahma, pentru a uşura Pământul de o populație care nu contenea sa se înmulțească. "Brahma a cerut unui mare număr de zei şi de demoni să se întrupeze în vederea declanşării unui îngrozitor război de exterminare. Mahăbharata descrie sfârşitul lumi (pralaya), urmat de apariția unei noi lumi, sub domnia lui Yudhişțhira sau a lui Parikşit1. Poemul prezintă o structură eshatologică: bătălie gigantică între forțele „binelui" şi ale „răului" (asemănătoare luptelor dintre deva şi asura); distrugere de proporții cosmice prin foc, prin apă; apariția unei lumi noi şi pure simbolizată prin învierea miraculoasă a lui Parikşit. într-un anume sens, se poate vorbi de o revalorizare grandioasă a vechiului scenariu mitico-ritual de Anul Nou. Totuşi, de data aceasta nu mai este vorba de sfârşitul unui „an", ci de încheierea unei epoci cosmice.
Teoria ciclică devine populară începând cu textele Purăna, ceea ce nu vrea să însemne însă că mitul eshatologic ar fi în rnod necesar o creație a hinduismului. Concepția este arhaică şi s-a bucurat de o răspândire considerabilă, în plus, mituri analoage sunt atestate în Iran şi Scandinavia. După tradiția zoroastriană, la sfârşitul istoriei Ohrmazd îl va prinde pe Ahriman, cei şase Arnesa Spenta vor prinde fiecare câte un arhidemon, şi aceste întruchipări ale Răului vor fi pentru veşnicie alungate în adâncimile întunecoase (cf. § 216). După cum am văzut (§ 177), o eshatologie asemănătoare se întâlneşte la vechii germani: în timpul luptei finale (ragnarok), fiecare zeu va apuca o făptură demonică sau un monstru, cu deosebirea că zeii
1 Georges Dumezil vede în domnia lui Yudhişțhira restaurarea lumii: cf. Mythe et epopee, I, pp. 152 sq. Alf Hiltebeitel, urmând interpretarea indiană tradițională, consideră că „era nouă" începe cu domnia Iui Parikşit; cf. „The Mahăbharata and Hindu Eschatology", p. 102.

şi adversarii lor se vor omorî între ei până la unul, pământul va lua foc şi se va scufunda în cele din urmă în mare. Totuşi, pământul va răsări din nou din masa de apă şi o nouă umanitate se va bucura din nou de o existență fericită sub domnia tânărului zeu Baldr.

Stig Wikander şi Georges Dumezil au analizat în mod strălucit analogiile structurale dintre aceste trei războaie eshatologice. Se poate deci conchide că mitul sfârşitului lumii era cunoscut la indo-europeni. Deosebirile sunt, desigur, sensibile; dar ele pot fi explicate prin orientările diferite ale fiecăreia din cele trei religii indo-europene. Este adevărat că mitul eshatologic nu e atestat în epoca vedică. Ceea ce nu înseamnă totuşi că el nu exista2. După expresia lui G. Dumezil (Mythe et epopee, I, pp. 218 sq.), Mahăbhărata este „transpunerea epică a unei crize eshatologice", a ceea ce mitologia hinduistă numeşte sfârşitul unui yuga. Or, Mahăbhărata conţine anumite elemente vedice, ba chiar prevedice3. Putem deci socoti mitul sfârşitului unei epoci printre tradiţiile arhaice ărya, cu atât mai mult cu cât era cunoscut de iranieni.

Dar trebuie imediat să adăugăm că poemul reprezintă o sinteză grandioasă, considerabil mai bogată decât tradiţia eshatologică indo-europeană pe care o prelungeşte. Zugrăvind nimicirea maselor umane nesfârşite şi catastrofele telurice care urmează, Mahăbhărata împrumută imagistica înflăcărată a Purânelor. Mai importante sunt dezvăluirile şi inovaţiile teologice. Ideea „mesianică" a lui avatăra este expusă energic şi riguros, în celebra teofanie din Bhagavad-Gltă (XI, 12, sq.), Krşna i se relevă lui Arjuna, ca întrupare a lui Visnu. După cum s-a remarcat4, această teofanie este totodată o pralaya, care anticipează întrucâtva „sfârşitul lumii" descris în ultimele cânturi ale epopeii. Or, revelaţia lui (= Krşna) Vişnu ca Domn peste pralaya este bogată în consecinţe teologice şi metafizice, într-adevăr, în spatele evenimentelor dramatice care constituie ţesătura Mahăbhăratei, se lasă descifrată opoziţia şi complementa-ritatea dintre Vişnu (= Krşna) şi Siva. Funcţia „destructivă" a acestuia din urmă este contrabalansată de rolul „creator" al lui Vişnu (= Krşna). Când unul din aceşti zei — sau un reprezentant al lor — e prezent într-o acţiune, celălalt lipseşte. Dar Vişnu (= Krşna) este, şi el, autor de „nimiciri" şi „reînvieri"", în plus, epopeea şi Purănele scot în evidenţă aspectul negativ al acestui zeu5.

Aceasta înseamnă că Vişnu, ca Fiinţă Supremă, este realitatea ultimă: prin urmare, el cârmuieşte atât creaţia, cât şi distrugerea lumilor. El este dincolo de bine şi de rău, cum sunt, de altfel, toţi zeii. Căci „virtutea şi păcatul există, o Rege, numai printre oameni" (XII, 238, 28). în mediile de yogini şi contemplativi, ideea era cunoscută din vremea Upanişadelor. Dar Mahăbhărata — şi, mai cu seamă, în primul rând, Bhagavad-Gltă — o face accesibilă, şi deci populară, la toate nivelurile societăţii indiene. Deşi exaltând pe Vişnu ca Fiinţă Supremă, poemul subliniază complementaritatea Siva şi Vişnu6. Din acest punct de vedere, Mahăbhărata poate fi considerată drept piatra unghiulară a hinduismului, într-adcvăr, aceşti doi zei, laolaltă

2 „Gândirea cântăreţilor vedici este concentrată asupra pre/entului, pe serviciile actuale ale zeilor, ale căror isprăvi trecute, mitice, le sunt dovada: viitorul prea îndepărtat nu îi interesează" (G. Dumezil, Mythe et epopee, voi. I, p. 221).

3 Stig Wikander a remarcat că toţii celor cinci Păndava — Dharma, Văyu, Indra şi Gemenii — corespund listei trifuncţionale a zeilor vedici: Mitra-Varuna (= Dharma), Indra (= Văyu şi Indra) şi Asvinii. Această listă nu oglindeşte situaţia religioasă din vremea când a fost terminat poemul (epocă dominată de Vişnu şi Siva), nici aceea a timpurilor vedice, când Soma şi Agni se bucurau de un rol important. Prin urmare, Mahăbhărata prezintă o stare de lucruri para vedică şi prevedică; cf, G. Dumezil, Mythe et epopee, I, pp. 42 sq.

4 Cf. M. Biardeau, „fitudes de mythologie hindoue", III, p. 54.

5 în Purăna, Vişnu e zugrăvit adesea ca sălbatic, periculos, iresponsabil, „nebun"; dimpotrivă, Siva este prezentat de multe ori ca unul care izbuteşte să-1 domolească. Cf. textele citate de David Kinsley, „Through trie looking glass", pp. 276 sq.

6 Privitor la diferitele aspecte ale acestei complementarităţi, cf. J. Gonda, Vişnuism and Sivaixm, pp. 87 sq.

cu Marea Zeiţă (Sakti, Kălî, Durgă), au dominat hinduismul din primele secole ale erei noastre până azi. Complementaritatea Siva-Vişnu corespunde întrucâtva complementarităţii funcţiilor antagonice specifice marilor zei (creativitate/distrugere etc.). A înţelege această structură a divinităţii echivalează cu o revelaţie şi constituie, totodată, modelul de urmat spre a obţine eliberarea, într-adevăr, Mahăbhărata descrie şi exaltă, pe de o parte, lupta dintre Bine şi Rău, dharma şi adharma, luptă care capătă greutatea unei norme universale, căci ea guvernează viaţa cosmică, societatea şi existenţa personală; dar, pe de altă parte, poemul aminteşte că realitatea ultimă — Brahman-«/w<:w al Upanişadelor — este dincolo de dharma/arharma şi de orice altă pereche de contrarii. Altfel spus, eliberarea presupune înţelegerea raporturilor dintre cele două „moduri"" ale realului: realitatea imediată, adică istoric condiţionată, şi realitatea ultimă. Monismul upanişadic negase validitatea realităţii imediate. Mahăbhărata, mai ales în părţile sale didactice, propune o doctrină mai amplă: pe de o parte, se reafirmă în ea monismul upanişadic, colorat de experienţe teiste (vişnuiste); pe de altă parte, se acceptă orice soluţie soteriologică ce nu este explicit contrară tradiţiei scripturare.

193. Revelaţia Iui Krşna

La prima vedere poate părea paradoxal că opera literară care zugrăveşte un înfricoşător război de exterminare şi

sfârşitul unui yuga constituie, în acelaşi timp, modelul exemplar al oricărei sinteze spirituale săvârşite de hinduism.
Tendința concilierii contrariilor caracterizează gândirea indiană, din epoca Brahmanelor, dar importanța rezultatelor ei se poate vedea mai ales în Mahăbhărata. Esențialmente, se poate spune că poemul7 (1) propovăduieşte echivalența Vedăntei (i.e. a doctrinei Upanişadelor) cu Sărnkhya şi cu Yoga; (2) stabileşte egalitatea celor trei „căi" (marga), reprezentate de activitatea rituală, cunoaşterea metafizică şi practica Yoga; (3) se străduieşte să justifice un anumit mod de existență în timp, altfel spus îşi asumă şi valorizează istoricitatea condiției umane; (4) proclamă superioritatea unei a patra „căi" soteriologice: devoția pentru Vişnu (= Krşna).
Poemul prezintă Sărnkhya şi Yoga în fazele lor presistematice. Prima înseamnă „adevărata cunoaştere" (tattva jnâna sau „cunoaşterea Sinelui" (ătmaboddha); în această privință, Sâmkhya prelungeşte speculația upanişadică. Yoga înseamnă orice activitate care duce Şinele la Brahman şi, în acelaşi timp, îi conferă numeroase „puteri". Cel mai ades, această activitate echivalează cu ascetismul. Termenul yoga înseamnă câteodată „metodă", uneori „forță" sau „meditație"8. Cele două darsana sunt considerate echivalente. După Bhagavad-Gîtă „numai spiritele mărginite opun Sărnkhya şi Yoga, nu şi înțelepții (pandităh). Cine stăpâneşte una dintre ele dobândeşte roadele amândurora ... Sărnkhya şi Yoga nu sunt decât una" (V, 4-5).
Tot în Bhagavad-Gîtă este riguros demonstrată omologia între cele trei „căi" soteriologice. acest episod celebru debutează prin „criza existențială" a lui Arjuna şi se sfârşeşte printr-o revelație exemplară privind condiția umană şi „căile" de eliberare. Văzându-1 deprimat din pricina bătăliei în care va fi obligat să-şi ucidă prietenii şi verii, Krşna îi dezvăluie lui Arjuna mijloacele de a-şi îndeplini datoriile de kşatra fără a se lăsa înlănțuit de karma. In mare, revelațiile lui Krşna tratează: 1) structura Universului; 2) modalitățile Existentului; 3) căile de urmat spre a dobândi eliberarea finală. Dar Krşna are grijă să adauge că această „Yoga
7 în special în porțiunile „pseudoepice" şi didactice (cărțile XII, XIII etc.).
8 Această varietate de sens corespunde unei reale diversități morfologice; cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 157 sq.

antică" (IV, 3), care este „misterul suprem", nu este o inovație; el ÎJ predase Iui Vivasvat, care i-a revelat apoi lui Mânu, şi Mânu 1-a transmis lui Ikşvăku (IV, 1). „Prin această tradiție 1-au cunoscut regii-nv; dar cu timpul Yoga a dispărut din lumea aceasta" (IV, 2). Ori de câte ori ordinea (dharma) şchiopătează, Krşna se manifestă pe sine (IV, 7), adică dezvăluie, într-un chip potrivit „momentului istoric" dat, această înțelepciune exemplară. (Este doctrina lui avatăra.) Cu alte cuvinte, dacă Bhagavad-Gîtă se prezintă istoric ca o nouă sinteză spirituală, ea nu apare „nouă" decât în ochii noştri de ființe condiționate de Timp şi de Istorie9.
S-ar putea spune că esența doctrinei revelate de Krsna e cuprinsă în această lapidară formulă: înțelege-Mă şi imită-Mă! Căci tot ceea ce el dezvăluie despre ființa sa proprie şi despre „comportamentul" său în Istorie trebuie să-i slujească drept model exemplar lui Arjuna: acesta găseşte sensul vieții sale istorice şi totodată dobândeşte eliberarea înțelegând ce este Krsna şi ce face el. De altfel, Krşna însuşi insistă asupra valorii exemplare şi sqteriologice a modelului divin: „tot ceea ce face Căpetenia, ceilalți fac la fel: canonul pe care el îl ține, lumea îl urmează" (III, 21). Şi adaugă, referindu-se la sine însuşi: „Pentru mine f...], nu mai există nimic de înfăptuit în cele trei lumi [...] şi totuşi continui să rămân în acțiune" (III, 23). Krşna se grăbeşte să dezvăluie semnificația profundă a acestei activități: „Daca nu aş fi întotdeauna neobosit, în acțiune, în toate părțile, oamenii mi-ar urma exemplul. Luminile ar înceta sa existe dacă eu nu mi-aş îndeplini lucrarea; aş fi cauza confuziei universale şi aş duce la pieirc ființele" (III, 23-24; după traducerea lui E. Senart).
Arjuna trebuie, prin urmare, să urmeze comportarea lui Krşna: adică, în primul rând, sa continue să acționeze, pentru a nu contribui, prin pasivitatea sa, la „confuzia universală". Dar, ca să poată să acționeze „în maniera lui Krşna", el trebuie să înțeleagă atât esența divinității, cât şi modurile ei de manifestare. De aceea, Krşna se revelează: cunoscându-1 pe Dumnezeu, omul cunoaşte în acelaşi timp modelul pe care trebuie sa-1 urmeze. Or, Krşna începe prin a revela că Ființa şi Nonființa rezida în el şi că întreaga Creație —- de la zei până la minerale — descinde din el (VII, 4-6; IX, 4-5 etc.). El creează fără încetare lumea cu ajutorul prakrti-d sale, dar această activitate continuă nu îl înlănțuie: el nu este decât spectatorul propriei sale creații (IX, 8-10). Or, exact această valorizare în aparență paradoxală a activității (lui karman) constituie învățătura capitală revelată de Krsna: imitându-1 pe Dumnezeu, care creează şi susține lumea, fără să participe la ea, omul va învăța să facă acelaşi lucru. „Nu e de ajuns să te abții de la fapta pentru a te elibera de ea: numai prin inacțiune nu atingi desăvârşirea", căci „fiecare este condamnat la acțiune" (III, 4-5). Chiar dacă omul se abține de la faptă, în sensul strict al cuvântului, o întreagă activitate inconştientă, produsă de cele trei guna (III, 5) continuă să-1 înlănțuie de lume şi să-1 integreze în circuitul karmic.
Condamnat ia acțiune — căci „acțiunea este superioară inacțiunii" (III, 8) —, omul trebuie să îndeplinească faptele prescrise, cu alte cuvinte, „datoriile", actele care îi incumbă în virtutea situației sale particulare. „Legea proprie (svadharma), chiar şi imperfectă, este mai bună decât Legea altuia, chiar desăvârşită" (paradharma: III, 35). Aceste activități specifice sunt condiționate de cele trei guna (XVII, 8 sq.; XVIII, 23 sq.). Krşna repetă în nenumărate ocazii

că gunele vin de la el; dar ele nu îl condiționează: „nu cu sunt în ele; ele sunt în mine" (VII, 12).
9 Acest lucru nu e lipsit de incidență pentru oricare interpretare occidentală a spiritualității indiene; căci dacă este justificată reconstituirea istoriei doctrinelor şi tehnicilor indiene, străduindu-se să preci/ece inovațiile, dezvoltările şi modificările lor succesive, nu trebuie uitat că, din punctul de vedere al Indiei, contextul istoric al unei „revelații"" nu are decât o dimensiune limitată: „apariția" sau „dispariția" unei formule soteriologice pe planul Istoriei nu poate să ne spună nimic în ceea ce priveşte „originea"" sa. După tradiția indiană, atât de puternic reafirmată de Krsna, diversele „momente istorice" — care sunt în acelaşi timp momente ale devenirii cosmice — nu creează doctrina, ci doar scol la lumina xilei formule apropriate mesajului intemporal. Cf. M. Eliade, l^e Yoga, pp. 161 sq.

Lecția care se degajă de aici e următoarea: deşi acceptă „situația istorică" creată de gune (şi trebuie să o accepte, căci gune le vin de la Krşna) şi deşi acționează conform nevoilor acestei „situații" — omul trebuie să refuze să-şi valorizeze faptele sale şi să acorde o valoare absolută condiției proprii.

194. „A renunța la roadele faptei tale"

în acest sens, se poate spune că Bhagavad-Gltă se străduieşte să „salveze4' toate faptele omeneşti, să „dea temei" oricărei acțiuni profane: căci, prin chiar faptul că nu se mai bucură de „roadele" lor, omul transformă actele sale în sacrificii, adică în dinamisme transpersonale care contribuie la menținerea ordinii cosmice. Or, Krşna o reaminteşte, numai actele săvârşite ca sacrificiu nu înlănțuie (III, 9). Prâjâpati a creat sacrificiul pentru ca Cosmosul să se poată manifesta şi pentru ca oamenii să poată trăi şi să se înmulțească (III, 10 sq.). Dar Krşna dezvăluie că şi omul poate colabora la perfecțiunea operei divine: nu numai prin sacrificii propriu-zise (acelea care constituie cultul vedic), ci şi prin toate faptele sale, oricare ar fi natura lor. Când diferiți asceți şi yogini îşi „sacrifică" activitățile lor psiho-fiziologice, ei se detaşează de aceste activități, le dau o valoare transpersonală (IV, 25 sq.); şi făcând aceasta „toți cunosc într-adevăr sacrificiul, şi prin sacrificiu îşi şterg păcatele" (IV, 30).
Această transmutație a activităților profane în ritualuri este posibilă prin Yoga. Krşna îi revelează lui Arjuna că „omul de acțiune"10 se poate salva, altfel spus, se poate sustrage urmărilor participării sale la lume, continuând totuşi să acționeze. Singurul lucru ce trebuie respectat e următorul: el trebuie să se desprindă de actele sale si de rezultatele lor, altfel spus, „sărenunțe la roadele faptelor sale" (phalatrsnăvairâgya), să acționeze impersonal, fără pasiune, fără dorință, ca şi cum ar acționa prin procură, în locul altuia. Dacă îndeplineşte riguros regula aceasta, faptele sale nu vor mai însămânța noi potențialități karmice, nu îl vor mai aservi ciclului karmic. „Abandonând rodul acțiunii, mereu mulțumit, liber de orice legătură, oricât ar lucra, în realitate el nu săvârşeşte nimic..." (IV, 20).
Marea originalitate a Bhagavad-Gltă este de a fi insistat pe această „yoga a faptei", care se realizează numai „renunțând la fructele actelor tale". Aceasta este şi cauza principală a succesului său, fără precedent în India. Căci de acum înainte îi este permis oricărui om să spere mântuirea, grație lui phalatrstiăvairăgya, chiar atunci când, din motive foarte diferite, el va fi obligat să continue să participe la viața socială, sa aibă o familie, griji, să ocupe funcții, să săvârşească chiar fapte „imorale" (precum Arjuna, care trebuie să-şi ucidă vrăjmaşii în război). A acționa cu detaşare, fără a fi mânat de „dorința fructului", înseamnă a dobândi o stăpânire de sine şi o seninătate pe care numai Yoga le poate da. După cum spune Krşna: „Deşi înfăptuieşte neîncetat, el rămâne credincios doctrinei Yoga". Această interpretare a tehnicii Yoga este caracteristică pentru uriaşul efort de sinteză din Bhagavad-Gltă, care voia să împace toate vocațiile: cea ascetică, cea mistică, ori cea consacrată activității în lume.
Pe lângă această Yoga accesibilă tuturor, şi care constă în renunțarea la „fructele faptei", Bhagavad-Gltă expune lapidar şi o tehnică yogica propriu-zisă, rezervată contemplativilor (VI, n sq.). Krşna decretează că: „Yoga este superioară ascezei (tapas), superioară chiar cunoaşterii (jnăna), superioară sacrificiului" (VI, 46). Dar meditația yogica nu îşi atinge țelul final decât dacă discipolul se concentrează în Dumnezeu: „Cu sufletul senin şi nestăpânit de teamă [...],
10 „Omul de acțiune", adică acela care nu se poate retrage din viața civilă pentru a se salva prin intermediul cunoaşterii, al ascezei sau al devoțiunii mistice.

stăpânindu-şi mintea şi fără încetare gândindu-se la Mine, el trebuie să practice Yoga luându-Mă pe Mine drept scop suprem" (VI, 14). „Cel ce Mă vede pretutindeni şi toate le vede în Mine, pe acela nu-1 voi părăsi niciodată şi niciodată el nu Mă va părăsi. Cel care, concentrându-se în unitate, mă adoră pe Mine, cel ce locuiesc în toate ființele, acel yogin în Mine locuieşte, oricare ar fi modul său de a trăi" (VI, 30-31; sublinierea noastră, n.a.).
Toate acestea reprezintă triumful practicilor Yoga şi ridicarea devoțici mistice (bhakti) la rangul de „cale" supremă, în plus, în Bhagavad-Gltă apare conceptul de grație, anunțând dezvoltarea luxuriantă pe care o va lua în literatura vişnuită medievală. Dar rolul hotărâtor pe care 1-a avut în impulsionarea teismului nu epuizează importanța Bhagavad-Gltei. Această operă fără egal, cheie de boltă a spiritualității indiene, e susceptibilă de a fi valorizată în

contexte diferite. Prin faptul că pune accentul pe istoricitatea omului, soluția oferită de Gîtă este, desigur, cea mai cuprinzătoare şi, e important de adăugat, cea mai adecvată pentru India modernă de acum integrată în „circuitul Istoriei". Căci, tradusă în termeni familiari occidentalilor, problema tratată în Gîtă este următoarea: cum să se rezolve situația paradoxală creată de dublul fapt că omul, pe de o parte, se află în Timp, este menit Istoriei şi că ştie, pe de altă parte, că va fi „condamnat" dacă se lasă irosit de temporalitate şi de propria sa istoricitate, şi că, prin urmare, va trebui, cu orice preț, să găsească, în lume, o cale care să atingă un plan transistoric şi atemporal.

Am văzut soluția oferită de Krşna: să-ți faci datoria (svadharma) în lume, dar fără să te laşi ispitit de dorința fructelor faptei (phalatrsnăvairăgya). Deoarece întreg Universul este creația, ba chiar epifania lui Krşna (= Vişnu), a trăi în lume, a participa la structurile sale nu constituie o „faptă rea". „Fapta rea" este de a crede că lumea, timpul şi istoria dispun de o realitate proprie şi independentă, că nu există, adică, nimic altceva în afara lumii şi a temporali-tății. Ideea este, desigur, panindiană; dar cea mai coerentă expresie a ei a primit-o în Bhagavad-Gltă.

195. „Separare" şi „totalizare"

Pentru a aprecia rolul considerabil al Bhagavad-Gltei în istoria religioasă a Indiei, trebuie să ne amintim soluțiile propuse de Sârnkhya, de Yoga şi de buddhism. Potrivit acestor şcoli, eliberarea cerea, ca o condiție sine qua non, desprinderea de lume, ba chiar negarea vieții umane ca mod de a exista în Istorie11. Descoperirea „durerii universale" şi a ciclului infinit al reîncarnăriilor12 orientase căutarea salvării spre o țintă precisă: eliberarea trebuia să implice refuzul de a urma impulsurile vieții şi normele sociale. Retragerea în singurătate şi practicile ascetice constituiau preliminarii indispensabile. Pe de altă parte, salvarea prin gnosă era comparată cu o „trezire", cu o „eliberare de legături", cu „smulgerea legăturii de pe ochi" etc. (cf. § 136). Pe scurt, salvarea presupunea un act de ruptură: disocierea de lume, loc de suferință şi temniță înțesată de sclavi.

Devalorizarea religioasă a lumii a fost facilitată de estomparea Zeului creator. Pentru Sârnkhya-Yoga, Universul a început să existe grație „instinctului teleologic" al Substanței primordiale (prakrti). Pentru Buddha problema nici nu se pune; oricum, Buddha contestă existența lui Dumnezeu. Devalorizarea religioasă a lumii este însoțită de o exaltare a spiritului

1' Desigur, etapa „clasică" a dar'sanelor Sărnkhya şi Yoga este anterioară cu mai multe secole redactării Bhagavad-Gitei. Dar tendințele lor caracteristice — anume metodele elaborate în vederea separării spiritului de experiența psihomentală — sunt atestate încă din epoca Upanişadeior.

12 Amintim că fatalitatea transmigrației făcea zadarnică sinuciderea.

sau a Sinelui (ăttnan, puruşa). Pentru Buddha însuşi, deşi el îl respinge pe ătman ca monadă autonomă şi ireductibilă, eliberarea se obține grație unui efort de natură „spirituală".

Radicalizarea treptată a dualismului Spirit-Materie aminteşte de dezvoltarea dualismului religios, care a dus la formula iraniană a celor două principii contrare, reprezentând Binele si Răul. După cum am remarcat în mai multe rânduri, timp de multă vreme, opoziția Bine/Rău nu era decât unul din multele exemple de diade şi polarități — cosmice, sociale, religioase — care asigurau alternanța ritmică a vieții şi a lumii. Pe scurt, ceea ce a fost apoi izolat în cele două principii antagonice, Bine şi Râu, era la început doar una dintre numeroasele formule prin intermediul cărora se exprimau aspectele antitetice, dar complementare, ale realității: ziuă/noapte; bărbat/femeie; viață/moarte; fecunditate/sterilitate; sănătate/boală etc.13. Altfel spus, Binele şi Răul făceau parte din acelaşi ritm cosmic, prin urmare, şi uman, pe care gândirea chineză 1-a formulat în alternanța celor două principii yang şi y in (§ 130).

Devalorizarea Cosmosului şi a vieții, schițată în Upanişade, cunoaşte expresiile cele mai riguroase în ontologiile „dualiste" şi metodele de separare elaborate de Sămkhya-Yoga şi buddhism. Putem compara procesul de fixare care caracterizează aceste etape ale gândirii religioase indiene cu radicalizarea dualismului iranian, de la Zarathustra până la maniheism. Zarathustra, la fel, considera lumea ca un „amestec" între spiritual şi material. Credinciosul, săvârşind corect sacrificiul îşi separa esența sa celestă (menok) de manifestarea materială (gete)14. Dar pentru Zarathustra şi pentru mazdeism Universul era opera lui Ahurâ Măzdâ. Lumea a fost coruptă abia după aceea de către Ahriman. Dimpotrivă, maniheismul şi numeroase secte gnostice atribuiau Creația puterilor demonice. Lumea, viața şi omul însuşi sunt produsul unui şir de activități dramatice, sinistre sau criminale, în cele din urmă, această creație monstruoasă şi vană este supusă nimicirii. Eliberarea este rezultatul unui lung şi dificil efort de a separa spiritul de materie, lumina de întunericul care o ține captivă.

Desigur, diferitele metode şi tehnici indiene, urmărind eliberarea spiritului printr-o serie de „separări" din ce în ce mai radicale, au continuat să aibă adepți multă vreme după apariția Bhagavad-Gltei'. Căci refuzul vieții şi mai ales al existenței condiționate de către structurile socio-politice şi de către istorie devenise, după Upanişade, o soluție soteriologică prestigioasă. Totuşi, Gltă reuşise să integreze într-o curajoasă sinteză toate orientările religioase indiene, deci si practicile ascetice ce presupuneau abandonarea comunității şi a obligațiilor sociale. Dar, mai ales, Gltă efectuase resacralizarea Cosmosului, a vieții universale si chiar a existenței istorice a omului. După cum am

văzut, Visnu-Krşna nu e numai Creatorul şi Stăpânul lumii, el resanctifică prin prezența sa întreaga Natură.
Pe de altă parte, tot Vişnu este acela care distruge periodic Universul la sfârşitul fiecărui ciclu cosmic. Altfel spus, totul este creat şi regizat de Dumnezeu. Prin urmare, „aspectele negative" ale vieții cosmice, ale existenței individuale şi ale Istoriei primesc o semnificație religioasă. Omul nu mai este ostatic într-un Cosmos-temnița care s-a creat singur, pentru că lumea este lucrarea unui Dumnezeu personal şi atotputernic. Mai mult: a unui Dumnezeu care n-a abandonat lumea după ce a creat-o, ci care continuă să fie prezent în ea şi activ la toate nivelurile, de la structurile materiale ale Cosmosului până la conştiința omului. Calamitățile cosmice şi catastrofele istorice, ba chiar distrugerea periodică a Universului, sunt regizate de către Vişnu-Krşna; ele sunt deci teofanii, lucru care îl apropie pe Dumnezeu din Bhagavad-Gltă de Iahve, Creatorul Lumii şi Stăpânul Istoriei, aşa cum 1-au înțeles profeții (cf. § 121). De altfel, nu este lipsit de interes să reamintim că, aşa cum revelația din Gltă a avut loc în timpul
13 Ve/i M. Eiiade, La nostalgie des origines, pp. 332 sq.
14 Cf. § 104. Urmăm interpretarea propusă de G. Gnoli; cf. M. Eiiade, „Spirit, Light and Seed", pp. 18 sq.

unui îngrozitor război de exterminare, tot aşa profeții au propovăduit sub „teroarea istoriei", sub amenințarea dispariției iminente a poporului evreu.
Tendința de totalizare a realului, care caracterizează gândirea indiană, îşi află în Bhagavad-Gltă una din expresiile cele mai convingătoare. Săvârşită sub semnul unui Dumnezeu personal, această totalizare conferă o valoare religioasă chiar unor manifestări indeniabile de „rău" şi de „nenorocire", precum războiul, trădarea sau asasinatul15. Dar mai ales resacralizarea vieții şi a existenței umane e cea care a avut urmări considerabile în istoria religioasă a Indiei, în primele secole ale erei noastre, tantrismul, de asemenea, se va strădui să transmute funcțiile organice (hrană, sexualitate etc.) în sacramente. Totuşi, acest tip de sacralizare a trupului şi a vieții se dobândea printr-o tehnică yogică extrem de complexă şi grea. într-adevăr, inițierea tantrică era rezervată unei elite, în vreme ce mesajul Bhagavad-Gltei se adresa tuturor categoriilor de oameni şi încuraja toate vocațiile religioase. Era privilegiul devoțiunii aduse unui Dumnezeu personal şi impersonal, creator şi destructor, întrupat şi transcendent, în acelaşi timp.
15 Dintr-un anumit punct de vedere s-ar putea spune că Bhagavad-Gltă reia concepția arhaică a realității totale imaginată ca alternanță de principii opuse, dar complementare.
Capitolul XXV
SUFERINȚELE IUDEILOR: DE LA APOCALIPSĂ LA EXALTAREA TOREI
196. începuturile eshatologiei
Capitolele 40-55 din Cartea lui Isaia constituie o lucrare aparte, cunoscută sub numele de Deutero-Isaia („Al doilea Isaia"). Textul a fost redactat în ultimii ani ai Exilului babilonian, de către un autor necunoscut, probabil executat în urma unui proces (cf. Isaia, 52: 13-53: 12). Mesajul contrastează puternic cu celelalte profeții, mai întâi prin optimismul său, dar şi printr-o îndrăzneață interpretare a istorici contemporane. Marele rege Cyrus, instrument al voinței lui Iahve (41: 42), pregăteşte distrugerea Babilonului. Cei care au putut să creadă în superioritatea zeilor babilonieni vor fi repede reduşi la tăcere, căci aceştia sunt idoli, inerți şi neputincioşi (40: 19 sq.; 44: 12-20 etc.). Iahve singur este Dumnezeu: „Eu sunt cel dintâi şi cel din urmă; şi nu există alt Dumnezeu în afară de mine" (44: 6; cf, şi 45: 18-22). „Eu sunt Dumnezeu şi nu este nimeni asemenea Mie" (46... 9).
E vorba de cea mai radicală afirmare a unui monoteism sistematic, deoarece însăşi existența celorlalți zei este negată. „N-ai zdrobit Tu pe Rahab, n-ai spintecat tu Balaurul? Nu eşti tu cel care a secat marea si apele Adâncului celui fără fund, cel ce adâncimile mării le-ai făcut cărare largă pentru cei răscumpărați ai Tăi?" (51: 9-10). Creația, precum şi Istoria, deci şi Exilul şi Slobozirea, sunt opera iui Iahve. Eliberarea celor deportați este văzută ca un Nou Exod. Dar, de astă dată, este vorba de o reîntoarcere triumfală: „Croi-voi o cale în deşert, izvoare în loc uscat" (43: 19). „Munții şi colinele vor izbucni în strigăte de veselie înaintea voastră [...]. în locul spinilor va creşte chiparosul, în locul urzicilor va creşte mirt" (55: 12-13; cf. 40: 9-11; 54: 11-14). Noul Exod nu va fi făcut în grabă: „Căci voi nu veți ieşi în grabă şi nu veți pleca fugind, în fruntea voastră va merge Domnul şi în urma voastră tot el, Dumnezeul lui Israel" (52-12). Alte neamuri vor fi şi ele cuprinse în răscumpărarea care se pregăteşte: „întoarceți-vă către Mine şi veți fi mântuiți, voi cei ce locuiți la marginile pământului, căci eu sunt Dumnezeu, şi nu e altul" (45: 22; cf. 56: 1-7, despre prozeliții lui Iahve). Totuşi, Israel se va bucura mereu de poziție privilegiată, aceea de națiune dominantă.
Căderea Ierusalimului, dispariția regatului lui Iuda şi Exilul erau în fond judecata divină anunțată de către profeți. Acum, când pedeapsa era împlinită. Iahve înnoia Legământul. De data aceasta, Legământul va fi veşnic (55: 3) şi răscumpărarea irevocabilă (45: 17, 51: 6, 8). Căci „cu îndurare veşnică mă voi milostivi de tine, spune Răscumpărătorul tău, Domnul". (54: 8). Cei luați în robie, eliberați de către Iahve, se vor reîntoarce în Sion „cu cântări de biruință şi o bucurie veşnică va încununa capul lor. Bucuria şi veselia vor veni peste ei, iar întristarea şi suspinarea se vor depărta de ei" (51: 11).

Entuziasmul, exaltarea, viziunile beatifice ivite din certitudinea iminentei mântuiri nu au pereche în toată literatura anterioară. Osea, Ieremia, lezechiel îşi proclamaseră credința în răscumpărarea lui Israel. Dar autorul lui Deutero-Isaia este primul profet care elaborează o eshatologie. El vesteşte, într-adevăr, zorii unei ere noi. între cele două epoci — aceea care se

sfârşeşte şi cea care trebuia să înceapă dintr-o clipă în alta — există o radicală deosebire. Ceilalți profeți nu propovăduiau sfârşitul unei epoci tragice şi apropierea alteia, fericită şi desăvârşită, ci sfârşitul purtării scandaloase a lui Israel, regenerarea sa printr-o reîntoarcere sinceră către Dumnezeu. Dimpotrivă, Al doilea Isaia prezintă inaugurarea unei noi epoci ca pe o istorie dramatică, comportând o serie de acte prodigioase hotărâte de Dumnezeu: 1) dărâmarea Babilonului de către Iahve (43: 14-15 e te.), prin unealta sa, Cyrus (41: 24 etc.), sau prin Israel (41: 14-16); 2) răscumpărarea lui Israel, adică slobozirea exilaților (49: 25-26), străbaterea pustiului (55: 12-13), sosirea la Ierusalim (40: 9-11) şi strângerea laolaltă a tuturor celor ce fuseseră împrăştiați prin lume (41: 8-9); 3) întoarcerea lui Iahve în Sion (40: 9-11); 4) înnoirea țării prin reconstrucții (44: 26) şi înmulțirea populației (44: 1-5), ba chiar prin schimbări de tip edenic (51: 3); 5) convertirea neamurilor către Iahve şi repudierea propriilor zei (51: 4-5)1. Acest scenario eshatologic va fi reluat şi dezvoltat de către profeții următori (§ 197). Dar nici unul nu va reuşi să egaleze forța vizionară şi profunzimea spirituală a lui Al doilea Isaia.
Patru poeme, numite Cântările Slujitorului (42: 1-4; 49: 1-6; 50: 49; 52: 13-53: 12), exprimă în mod original şi dramatic suferințele poporului evreu. Interpretarea lor a dat naştere la nenumărate controverse. Foarte probabil „Slujitorul lui Iahve" (ebhed yahveh) întruchipează elita iudee deportată. Durerile sale sunt considerate o ispăşire a păcatelor întregului popor. „Slujitorul lui Iahve" acceptase toate înjosirile: „Spatele 1-am dat spre bătăi [...] şi fața mea nu am ferit-o de ruşinea scuipărilor" (50: 6). Durerea deportării este un sacrificiu prin care păcatele lui Israel se şterg: „El a luat asupră-şi suferințele noastre şi cu durerile noastre a fost împovărat [... J. El a fost străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile lui toți ne-am vindecat" (53: 5).
Exegeza creştină a văzut în „Slujitorul lui Iahve" anticiparea lui Mesia. Numeroase pasaje justificau această interpretare. Căci „Iahve a făcut să cadă asupra lui fărădelegile noastre [...]. Ca un miel dus spre junghiere [...] fără de glas [...] pentru păcatele noastre a fost adus spre moarte" (53: 6-8). Victimă voluntară, „Slujitorul" a fost numărat „printre păcătoşi în timp ce pentru fărădelegile multora suferea şi pentru cei păcătoşi şi-a dat viața" (53: 12). Dar, scăpat de „chinurile sufletului, el va vedea lumina şi se va sătura [...] şi cu cei puternici va împărți prada" (53: 11-12). Mai mult încă: Iahve va face din „Sluga Sa" „lumina popoarelor, ca să ducă mântuirea Mea până la marginile pământului" (49: 6).
Aceste texte se înscriu printre culmile gândirii religioase ebraice. Proclamarea salvării universale prin suferințele „Slujitorului lui Iahve" anunță creştinismul.
197. Agheu, Zaharia, profeți eshatologici
De la reîntoarcerea lor, în ~ 538, deportații au fost confruntați, pe lângă alte chestiuni urgente, cu aceea a reconstrucției Templului. Noul sanctuar nu mai aparținea dinastiei regale, ci poporului, care se angajase să suporte cheltuielile. Piatra unghiulară a fost pusă în ~ 537; la puțină vreme după asta, lucrările au fost oprite. Abia în ~ 520, ca urmare a unei schimbări politice, construcția a fost reluată. Criza care zguduia Imperiul persan a trezit un nou val de exaltare eshatologică. Zorobabel, care fusese numit înalt comisar, şi marele preot losua, susținuți de profeții Agheu şi Zaharia, îşi concentrară eforturile pentru reclădirea sanctuarului, în ~ 515 Templul a fost sfințit, dar Zorobabel, socotit drept nesigur de regimul persan, fusese îndepărtat.
Cf. G. Fohrer, History of Izraelite Religion, pp. 328 sq.

Pentru entuziaştii îmbătați de profețiile recente, aceasta a însemnat începutul unui nou şir de dezamăgiri, întrucât judecata divină se împlinise, se punea întrebarea când se va ivi epoca eshatologică anunțată de către Deutero-Isaia. Pentru Agheu, noua eră începuse atunci când Zorobabel pusese piatra unghiulară (2: 15-19). Şi el vestea pentru ziua în care se vor sfârşi lucrările un cutremur de pământ, căderea „regilor neamurilor", nimicirea armatelor lor şi instaurarea iui Zorobabel ca rege mesianic (2: 20-23)2. Totuşi, când Templul a fost în cele din urmă sfințit, se punea întrebarea de ce eschatonul se lăsa aşteptat. Unul din răspunsurile cele mai plauzibile explica întârzierea prin decăderea comunității. Dar, aşa cum s-a întâmplat de multe ori în istorie, reculul transfigurării universale prezise de Deutero-Isaia a modificat concepția despre mântuire şi, treptat, speranța eshatologică s-a stins.
Vom cântări mai târziu consecințele acestei descumpăniri pentru istoria ulterioară a Israelului. Cu toate astea, nu se poate subestima importanța profetismului eshatologic. Agheu şi Zaharia insistă asupra deosebirii radicale dintre cele două vârste, cea veche şi cea nouă. Pentru Zaharia, prima era caracterizată prin voința lui Iahve de a distruge, cea de

a doua prin dorinţa sa de a salva (l: 1-6; 8:14-15). Mai întâi, va avea loc nimicirea popoarelor răspunzătoare de tragedia lui Israel (1: 15), urmată de un „belşug de bunuri" revărsat de Iahve asupra Ierusalimului (1: 17; 2: 5-9 etc.). Dumnezeu îi va nimici pe păcătoşii lui Iuda (5: 1-4), va alunga nedreptăţile din ţară (5:5-11) şi îi va aduna laolaltă pe exilaţi (6: 1-8 etc.). în cele din urmă, o domnie mesianică va fi proclamată la Ierusalim şi popoarele vor veni „să-1 caute pe Iahve Sabbaot la Ierusalim si să se roage înaintea Domnului" (8: 20-22; cf. 2: 15).

Profeţii asemănătoare se întâlnesc în textul numit Apocalipsă lui Israel (Isaia, cap. 24-27)3. Aceleaşi teme vor fi reluate în secolul al IV-lea, de Deutero-Zaharia (9: 11-17; 10: 3-12) şi de către profetul loil4. Scenariul eshatologic conţine toate sau o parte din aceste motive: nimicirea neamurilor, eliberarea lui Israel, strângerea laolaltă la Ierusalim a celor ce fuseseră deportaţi, transfigurarea paradisiacă a ţării, instaurarea suveranităţii dumnezeieşti sau a unei domnii mesianice, convertirea finală a popoarelor. Putem distinge în aceste imagini edenice modificarea eshatologică a mesajului „profeţilor optimişti" de dinainte de Exil5.

De la Deutero-Isaia, dimineaţa eschatonului era considerată ca iminentă (cf. Isaia, 56: 1-2; 61: 2). Uneori, profetul îndrăzneşte să-i reamintească lui Iahve că întârzie să reclădească Ierusalimul (Isaia, 62: 7). Totuşi, el ştie că vina le revine păcătoşilor, căci „nelegiuirile voastre au săpat un abis între voi şi Dumnezeul vostru" (59: 2)6. Pentru Deutero-Isaia, ca şi pentru profeţii de după Exil, inaugurarea noii ere va fi precedată de răsturnări istorice grandioase (căderea Babilonului, atacul neamurilor împotriva Ierusalimului, urmat de nimicirea lor).

Extinderea răscumpărării eshatologice şi la alte popoare este plină de consecinţe pentru dezvoltarea ulterioară a religiei lui Israel, în Deutero-Isaia (Isaia, 51: 4-6), Iahve, adresându-se tuturor naţiunilor, vorbeşte de „mântuirea" sa, care „va veni ca lumina", „în ziua aceea, omul îşi va îndrepta privirea către Ziditorul său şi ochii lui se vor întoarce către Sfântul lui Israel" (17: 7). Răscumpărarea universală este şi mai explicit proclamată de Sofonie (3: 9): „Atunci voi da popoarelor buze curate, pentru ca toate să poată invoca numele lui Iahve şi să-i slujească lui laolaltă". Deşi, cel mai adesea, salvarea este promisă tuturor, ea va fi accesibilă mai ales

2 Idei similare la Zaharia (8: 9-13 etc.).

•* Dumnezeu va judeca pe toţi duşmanii lui Israel, capitalele lor vor fi dărâmate, dar supravieţuitorii vor lua parte la banchetul mesianic alături de Iahve, pe Muntele Sion (24: 21-25: 12).

4 După războiul eshatologic împotriva neamurilor vinovate faţă de Iahve şi Israel, va începe o epocă paradisiacă, de bogăţie şi pace (loil, 4: 2-3, 12; 4: 18-21).

5 G. Fohrer, op. cit., p. 340.

6 Profetul Malahia (secolul al V-lea) refuză să precizeze data „zilei lui Iahve". Importantă este pregătirea interioară, căci „ziua sosirii sale" (3: 2) poate oricând să survină.

Ierusalimului, centrul naţional şi religios al lui Israel (Isaia, 2: 2-4; 25: 6 sq.; 56: 7; leremia, 3: 17; Zaharia, 8: 20 sq.). Alături de asemenea profeţii, interesând doar lumea istorică, se întâlnesc preziceri de tip mai arhaic (cf. § 12), privind Cosmosul în totalitatea sa. Agheu (2: 6) anunţă că Iahve „va cutremura cerul şi pământul, marea şi uscatul". Judecata de Apoi va fi însoţită de catastrofe cosmice care vor nimici lumea (Isaia, 34: 4; 51: 6). Dar Iahve va crea „ceruri noi şi un pământ nou şi nimeni nu-şi va mai aduce aminte de vremurile trecute" (Isaia, 65: 17). Noua creaţie va fi indestructibilă (66: 22) şi Iahve va fi „o lumina veşnică" (60: 20). Chiar Ierusalimul va fi înnoit (Zaharia, 2: 5-9) şi va primi „un nume nou, pe care îl va rosti gura lui Iahve" (Isaia, 62: 2). Ca în atâtea alte scenarii eshatologice, înnoirea Creaţiei va comporta anumite elemente „paradisiace": bogăţii nenumărate, belşug fără egal, dispariţia bolilor, viaţa lungă, pace veşnică între oameni şi între animale, purificarea de orice necuraţii etc. Dar osia Universului restaurat în perfecţia sa originală va fi oraşul Ierusalim, adevărat „Centru al Lumii".

198. Aşteptarea Regelui mesianic

Potrivit profeţiilor eshatologice, lumea reînnoită va fi cârmuită de Iahve7 sau de un rege desemnat de către Dumnezeu şi care va domni în numele său. Acest rege, numit în general „Unsul" (măsiah), era considerat ca fiind coborâtor din seminţia lui David. Isaia vorbeşte despre un „Prunc", un „fiu pentru tronul lui David" (9: 1-6), despre „o mlădiţă din tulpina lui lesei" (11: 1), care va domni cu dreptate într-o lume paradisiacă, în care „lupul va locui laolaltă cu mielul, leopardul se va culca lângă căprioară, viţelul şi puiul de leu vor mânca împreună, şi un copil îi va paşte" (11:6). Zaharia împarte demnitatea mesianică între autoritatea temporală şi puterea spirituală, Zorobabel şi marele-preot losua (4: 1-6; 10: 6-14). într-o altă profeţie el descrie intrarea în Ierusalim a Regelui mesianic „drept şi biruitor, smerit şi călare pe asin" (9: 9-10).

E important să precizăm că formula „Unsul lui Iahve" era la început aplicată regelui care cârmuia ţara. Personajul eshatologic a fost comparat cu un rege. Mai târziu s-a vorbit de ungerea preoţilor, a profeţilor şi a patriarhilor8. A fi „uns" de Iahve însemna un raport cât mai strâns cu Dumnezeu. Dar, în Vechiul Testament, „Mesia" eshatologic nu este o fiinţă supranaturală, coborâtă din cer spre a mântui lumea. Răscumpărarea este exclusiv opera lui Iahve. Mesia este un muritor, mlădiţă din tulpina davidică, ce se va aşeza pe tronul lui David şi va domni cu dreptate. Unii istorici

au conchis că aşteptarea lui Mesia apare în cercurile animate de entuziasmul eshatologic, rămase totuşi credincioase monarhiei davidice. Dar aceste grupuri nu reprezentau decât o minoritate şi, de aceea, aşteptarea mesianică nu a exercitat o influenţă semnificativă[9]. Problema este însă mai complexă. Originalitatea gândirii religioase ebraice este în afară de orice îndoială, dar ideologia regală elaborată de ea comporta asemănări cu rolul „răscumpărător" al regelui din marile monarhii orientale[10].

S-a făcut comparaţia între profeţiile eshatologice şi mesajul marilor profeţi de dinaintea Exilului: primii nu sperau o transformare radicală a omului şi o nouă calitate a existenţei, ci

7 Isaia, 24: 23; 33: 22; 43: 15; 44: 6; „Domnul va împăraţi peste ei în Muntele S ion" (Miheia, 4: 7; cf. 2: 13); Zaharia, 9: 1-8 etc.

8 Vezi, S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 56 sq.

9 Cf. G. Fohrer, op. cit., p. 350.

10 Cf., inter alia, G. Widengren, Sakrales Konigtum, pp. 30 sq.; S. Mowinckel, He That Cometh, 280 sq. şi passim.; H. Ringgren, „Konig und Messias" etc.

o eră nouă si, pornind de aici, crearea unei lumi noi; omul ar fi indirect, şi oarecum automat, transformat prin acest miracol al lui Iahve. Profeţiile eshatologice ar arăta, deci, o oarecare neînţelegere a mesajului marilor profeţi şi o iluzie optimistă privind voinţa lui Dumnezeu de a mântui poporul iui Israel1'. Trebuie remarcat totuşi că speranţa într-o înnoire cosmică, comportând restaurarea omului în integritatea sa primordială, este o concepţie centrală a religiozităţii arhaice, în special aceea a paleocul ti valorilor (cf. § § 12 sq.). Orice eshatoiogie reia, prelungeşte şi revalorizează ideea că creaţia, lucrare divină, prin excelenţă, este singura în stare să înnoiască şi să sanctifice existenţa umană. Desigur, aşteptarea eshatologică de după Exil izvora dintr-o altă experienţă religioasă decât aceea a marilor profeţi, dar ea nu era mai puţin semnificativă, în cele din urmă, era vorba de a renunţa la speranţa unei perfecţiuni spirituale realizabile prin eforturi personale şi de a întări credinţa în atotputerea lui Dumnezeu şi în promisiunea salvării.

E adevărat că întârzierea eschatonuliii a sfârşit prin a întări autoritatea orientărilor opuse, de tiplegalist şi ritualist. Dar speranţele eshatologice nu au dispărut niciodată definitiv (cf. § 203).

199. Spre desăvârşirea legalismului

In timpul celor două secole de pace sub suzeranitatea persană, reforma Jegalistă, începută înainte de Exil şi continuată în captivitate, a fost definitiv consolidată. La Babilon, circumcizia a fost revalorizată ca simbol prin excelenţă al apartenenţei Ia poporul lui Iahve. Respectarea Sabbatului a devenit dovada fidelităţii faţă de Legământ (Isaia, 56: 1-8; 58: 13-14). Codul de prescripţii rituale conţinut în Levitic (cap. 17-26) a primit forma definitivă în timpul Exilului. Numit „Legea Sfinţeniei" şi atribuit Iui Moise, acest cod reglementează sacrificiile de animale, relaţiile şi interdicţiile sexuale, calendarul sărbătorilor, detaliile de cult, insistând pe curaţii si necuraţii rituale. Ca şi Brahmana (cf. § 76), „Legea Sfinţeniei" ritualizează funcţiile vieţii si comportamentele sociale. Scopul său este de a păstra curăţia lui Israel, spre a-1 pregăti pentru o nouă cucerire a pământului făgăduit de îahve. Supravieţuirea poporului nu va fi posibilă decât în măsura în care identitatea sa etnică si spirituală va fi salvată în mijlocul unei lumi străine şi impure.

Reclădirea vieţii naţionale nu mai este aşteptată, cum era la marii profeţi, printr-o convertire interioară săvârşită prin spirit, ci printr-o organizare eficace a comunităţii sub autoritatea absolută a Legii (Torăh). Cultul se concentrează mai puţin pe exaltarea lui Dumnezeu, cât pe „sfinţenia" lui Israel, adică pe puritatea sa ritualică, ameninţată constant de păcate. Expierea păcatelor publice ia o importanţă considerabilă, confirmată de instituirea Marii Iertări (Yom Kippurim). „Sistemul de ispăşire este atât de bine alcătuit, încât nu lasă vreun loc speranţei într-o ordine nouă, mai bună. Nu există în povestirile sacerdotale vreo urmă de eshatoiogie sau de mesianism. Pentru credincioşii săi, Israel dispune de toate instituţiile necesare mântuirii sale, perpetuării sale de-a lungul veacurilor"[12]. Sacerdoţiul era singura autoritate capabilă să supravegheze aplicarea Legii. Hierocraţia, care a dominat viaţa religioasă în timpul perioadei persane, îşi edificase structurile încă din Exil.

Neemia, un evreu care a trăit la curtea regelui Artaxerxes I, a ajuns spre anii ~ 430 guvernatorul ludeei şi a obţinut învoirea de a reclădi zidurile Ierusalimului. El a procedat, de asemenea, la reforme religioase (între altele, a cerut îndepărtarea preoţilor căsătoriţi cu

"Cf.G. Fohrer.p.352.

n A. Caquot, „La judai'sme depuis la capîivite de Babylone", p. 143.

neisraelite). Se cunoaşte destul de puţin istoria unui alt şef religios, Ezdra, care a continuat[13] — probabil în primii ani ai secolului al V-lea — misiunea lui Neemia. Şi el acorda o importanţă capitală „curăţiei rituale" a lui Israel şi a

impus desfacerea căsătoriilor mixte. Nu este vorba, desigur, de o măsură rasială. Primejdia era de ordin religios, căci, prin intercăsătorii, integritatea iahvismului era amenințată. Reforma lui Ezdra a dus totuşi la o segregare etnică şi rasială şi la consolidarea legalismului, care va domina de acum înainte religia lui Israel. Conform tradiției (Neemia, 8), Ezdra a organizat o adunare „de bărbați, femei, şi toți câți erau în stare să înțeleagă", în cursul căreia a citit „cartea Legii lui Moise". E imposibil de precizat dacă era vorba de Pentateuch sau doar de o secțiune a lui. Dar, începând de la această citire solemnă, religia lui Israel posedă „în mod oficial" Scrierile Sfinte.

Foarte curând, Legea (Torăh) se confundă cu Pentateuch-ul. Transmiterea orală a tradiției este înlocuită de studierea şi explicarea textelor scrise. Ezdra a fost considerat primul „cărturar" sau „învățat al Legii". Cărturarul a devenit un adevărat model de conduită religioasă. (Vezi, mai departe, p. 385, elogiul cărturarului făcut de Ben Sirah = lisus, fiul lui Sirah.) Dar, treptat, o nouă idee se iveşte, aceea a Torei orale. Alături de Legea scrisă, Moise ar fi primit de la Dumnezeu instrucțiuni suplimentare, transmise de atunci încoace prin viu grai. Acest corpus de exegeză constituia Mişna („memorizare"). Era, în fond, o formă de legitimare a ceea ce se putea numi de acum „ezoterism", adică transmitere inițiatică de doctrine secrete14. Cu timpul, opera „învățaților" a fost învestită cu o autoritate asemănătoare aceleia a Torei (cf. § 201).

Pentru lucrarea noastră, ar fi inutil să trecem în revistă toate operele elaborate, remaniate sau editate în secolele care au urmat reformei lui Ezdra. în timpul acestei perioade a fost alcătuită Cartea Cronicilor, un anumit număr de Psalmi şi de scrieri profetice15, şi au fost remaniate numeroase texte mai vechi. Tot în această perioadă s-a accentuat tensiunea dintre cele două tendințe religioase contrarii care s-ar putea denumi, aproximativ, cu numele de „universalistă" şi „naționalistă". Prima prelungea speranța profeților eshatologi de a vedea într-o zi „popoarele" adorându-1 pe Iahve drept singurul Dumnezeu. Dimpotrivă, „naționaliştii" proclamau caracterul exclusiv al Revelației şi îşi concentrau eforturile pentru apărarea integrității etnice a J ui Israel. în fond, conflictul era mai complex şi mai nuanțat.

200. Personificarea înțelepciunii divine

Evenimentul cel mai important, şi care va avea urmări considerabile în istoria iudaismului, a fost confruntarea cu elenismul, încă din perioada bronzului târziu, grecii avuseseră raporturi strânse cu Palestina, în primul mileniu afluxul lor a crescut continuu si s-a prelungit chiar sub suzeranitatea persană16. Dar, influența culturii elenistice a luat proporții considerabile mai ales după victoriile lui Alexandru. Limba, cultura şi instituțiile greceşti (şcoli, gimnazii etc.) s-au propagat peste tot, nu numai în diaspora, ci şi în Palestina, guvernată după moartea lui Alexandru (~ 323) de către Ptolemei, suveranii Egiptului17.

13 Dar după Morton Smith (care acceptă concluziile lui Kellerman) Neemia ar fi fost acela care a continuat reforma începută de Ezdra; cf. Palestinian Parties and Poittics that shapedthe Old Tesîament, pp. 120 sq. Ve/i ibid., pp. 126 sq., analiza procesului întreprins de Neemia.

14 O exegeză asemănătoare justifica validitatea doctrinelor Mahăyâna şi a tehnicilor tantrice, precum şi „revelațiile" hermetice, apocaliptice sau gnostice.

15 Reamintim: Canea lui Iov este datată de mai mulți istorici ca ținând de perioada postexilică.

16 Cf. Morton Smith, Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament, pp. 58 sq., 228 sq.

17 E. Bickermann, Der Gott der Makkabăer, pp. 59 sq.; V. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, pp. 9() sq.; Martin Hengel, Judaism and Hellenism, I, pp. 65 sq.

Ca şi la romani, istoria evreilor era încărcată, mai ales de la Profeți încoace, de semnificații religioase. Altfel spus, evenimentele istorice, transformând şi modelând destinul politic al lui Israel, erau totodată susceptibile de a constitui tot atâtea momente importante în istoria mântuirii. Pentru evrei, politica națională era una cu activitatea religioasă: curățenia rituală, deci mântuirea lui Israel, era soildară cu autonomia politică. Influența crescândă a elenismului se făcea simțită, în Palestina, în diversele orientări politice, religioase şi culturale. Aristocrația şi anumite pături ale burgheziei se străduiau să introducă idei şi instituții promovate de această Aufklarung a elenismului. Această politică „liberală" şi cosmopolită, care amenința însăşi identitatea națională, era respinsă de către celelalte categorii sociale, în primul rând de mediile religioase conservatoare şi de populația rurală. Tensiunea dintre aceste două tendințe opuse va duce la răscoala Maccabeilor (§ 202).

Diversele orientări ideologice şi religioase care au sfâşiat poporul evreu de la cucerirea lui de către Alexandru (~ 332) şi până la transformarea Palestinei în provincie romană (~ 69) şi-au lăsat amprenta în numeroase lucrări compuse la Ierusalim sau în diaspora. Trebuie să precizăm totuşi că amploarea acelui Zeitgeist din epocă era atât de puternică încât se pot găsi idei elenistice până şi în textele care fuseseră redactate cu intenția de a le critica sau respinge.

Personificarea înțelepciunii (hokmă) se numără printre creațiile religioase cele mai originale din această perioadă. Primele nouă capitole din Proverbe (carte scrisă probabil la mijlocul secolului al III-lea î.Hr.) exaltă originea divină a

înțelepciunii şi îi enumera calitățile. „Iahve m-a creat la începutul lucrărilor lui, înainte de lucrările lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pământul. Nu era adâncul când am fost născută..." (8: 22-24). înțelepciunea a „descoperit prevederea", prin ea „domnesc regii [...], cârmuiesc căpeteniile şi mai-marii sunt judecătorii pământului" (8: 12 sq.). Unii autori au văzut în această concepție o influență a filosofici greceşti. Totuşi, sophia, ca entitate divină şi personificată, apare destul de târziu; o găsim mai ales în scrieri hermetice, la Plutarh şi la neoplatonicieni18. Alți savanți au evidențiat paralele semitice înainte de influențele greceşti, în special „înțelepciunea lui Ahikar" de la Elefantina19. S-au căutat antecedente pentru hokmă chiar în cultul Zeițelor-Mame (Isis sau Aştarte); dar înțelepciunea nu este soția lui Dumnezeu; născută de Acesta, ea s-a ivit din gura Lui.

Pe bună dreptate, Bousset şi Gressmann au subliniat importanța, în gândirea religioasă ebraică, a „ființelor intermediare" între om şi Dumnezeu, mai ales în epoca elenistică20. Unele şcoli de înțelepciune au promovat hokmă la rangul de autoritate supremă, în calitate de mediatoare a Revelației. Dar, după cum vom vedea îndată, interpretările şi revalorizările înțelepciunii, diverse şi contradictorii, oglindesc o criză în profunzime, care ar fi putut să schimbe radical înfățişarea iudaismului.

201. De Ia disperare la o nouă teodicee: Koheleth-u\ şi Ecclesiasticul (=Cartea înțelepciunii lui lisus, fiul Iui Sirah)

Ecdesiastul (sau Koheleth-u\21) este în general socotit, împreună cu Cartea lui Iov, o mărturie patetică a zguduirii provocate de prăbuşirea doctrinei răsplății. Contrar teologiei din cărțile

IS M. Hengel, Iudaism and Hellenism, I, p. 154 şi II, p. 98, n. 298 (izvoarele antice şi bibliografia.

19 Cf. studiile lui W. A. Albright, C.I.K. Story şi H. Donner, anali/ațe de M. Hengel, op. cit., I, 154 sq,, II, 99.

20 W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums im spâthellenistischen Zeiialier (ediția a 3-a), pp. 319, 342sq.;cf.M.Hengel,I,p. 155.

21 Semnificația termenului este nesigură; Koheleth se referă probabil la „cel ce stăpâneşte o adunare" sau „oratorul"; cf. M. lhngcl,Judaism and Hellenism, I, p. 129.

sapiențiale, autorul Koheleth-ului insistă asupra caracterului inexplicabil al actelor lui Dumneze Nu numai că nebunul şi cel înțelept (2: 15 sq.), omul şi dobitocul („precum moare unul, moa şi celălalt") (3 : 19) împărtăşesc aceeaşi soartă, dar „în locul dreptății este fărădelegea; în loc celui drept, cel nelegiuit" (3 : 16). Autorul judecă din proprie experiență: el a văzut, făi deosebire, „dreptul pierind în dreaptatea sa, nelegiuitul supraviețuind în fărădelegea lui" (7:15 Calm, aproape detaşat, asemeni unui filosof, el revine mereu asupra aceleiaşi teme: „exişi drepți cărora li se răsplăteşte ca unor nelegiuiți" (8 : 14; cf. 9 : 2). La urma urmei, nu se mi poate vorbi despre „dreptatea" lui Dumnezeu (5 : 7 etc.). în plus, nu se mai poate pricep semnificația Creației, nici sensul vieții: „că omul nu poate să înțeleagă toate câte se fac sul soare, dar se osteneşte căutându-le, fără să le dea de rost" (8: 17). Căci nu se poate „înțeleg* ceea ce face Dumnezeu de la început şi până la sfârşit" (3: 11). El nu-şi mai revarsă nici mânia nici îndurarea sa. Sentimentul vinovăției, ca şi nădejdea iertării sunt la fel de zadarnice Dumnezeu s-a depărtat de oameni; lui nu-i mai pasă de destinul lor.

Refrenul, devenit celebru, „totul este deşertăciune si vânare de vânt!" îşi află justificarea în descoperirea precarității şi inechității vieții umane. Autorul îi fericeşte „pe morți mai degrabă decât pe cei vii" şi mai ales pe „cel ce n-a venit pe lume" (4 : 2-3). Chiar şi înțelepciunea este deşertăciune (l : 16-17; 2 :15; 9 : 11). Cu toate acestea, Ecclesiastul nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Dimpotrivă, întrucât soarta omului este „în mâna lui Dumnezeu" (9 : 1), trebuie profitat de „zilele dăruite lui de Dumnezeu, căci aceasta este partea sa" (5 : 17). Singura „bucurie menită omului" este de natură hedonistă. „Du-te, mănâncă-ți pâinea în bucurie si bea cu inimă bună vinu! tău [.,.]. Bucură-te de viață cu femeia pe care o iubeşti [...]. căci aceasta este partea ta [...]. Tot ceea ce prinde mâna ta să săvârşească, fă-o cât de bine poți, căci nu se află nici lucrare, nici socoteală, nici ştiință, nici înțelepciune, în şeol, unde te vei duce" (9 : 7-10).

Acest raționalism pesimist a fost comparat cu unele şcoli filosofice greceşti. De la Voltaire, mulți istorici şi exegeți au sugerat influența stoicismului, a lui Epicur sau a hedoniştilor şcolii din Cyrene22, Influențele culturii elenistice asupra iudaismului postexilic au fost multiple si prelungite (cf. § 202). Totuşi, în Koheleth ele nu se întâlnesc. Filosofii şi scriitorii greci criticaseră sever mitologiile şi teologiile tradiționale. Or, departe de a nega existența lui Dumnezeu, autorul Koheleth-ului proclamă realitatea şi omnipotența sa23: eî nu osteneşte să repete că omul trebuie să profite de cele dăruite de Dumnezeu, în plus, Koheleth-ul nu respinge practicile cultuale, nici pietatea. Nu e deci vorba de ateism, ci de o tensiune între disperare şi resemnare, provocată de descoperirea indiferenței Divinității. Pe bună dreptate a fost comparată această invitație de a te bucura de viață cu cântecul egiptean al hurpistului (§ 30) sau cu sfatul dat de Siduri lui Ghilgameş (§ 23).

Mai puțin patetică decât Koheleth, lucrarea lui Ben Sirah, cunoscută, de asemenea, sub numele de Ecclesiasticul (sau Siracida], este însă şi mai revelatoare privind criza în care se afla Israel. Compusă probabil între ~ 190-175, de către un scrib (soper), maestru al unei scoli de înțelepciune, cartea se adresează tinerilor evrei, fascinați de Aujklarung-ul

elenistic. Ben Sirah este un patriot încredinţat de importanţa hotărâtoare (religioasă, dar şi politică) a purităţii Legii. El îi atacă pe bogaţi (13: 3, 18-23), pentru că ei sunt partizanii cei mai activi ai cosmopolitismului şi universalismului. Chiar la începutul cărţii sale, Ben Sirah se ridică împotriva ideologiei laice a elenismului: „Toata înţelepciunea este de la Domnul!" strigă el (1: 1), fapt care ii permite să identifice înţelepciunea (preexistentă în Dumnezeu) cu Tora. Lauda înţelepciunii, marele imn din cap. 24, constituie piscul cărţii, înţelepciunea îşi proclamă
,
22 Ve/i referinţele bibliografice ia M. Hengel, op. cit., II, pp. 77, n. 52.
23 Cf. M. Hengel,], p, 124.

atât poziţia sa exaltată („Eu am ieşit din gura Celui Preaînalt..."), cât şi pogorârea sa în Ierusalim („Aşa în Sion m-am întărit şi [...] în Ierusalim este puterea mea": 24 : 11).

împotriva părerii susţinute de către „cosmopoliţi", reprezentanţi ai „Luminilor", Ben Sirah îl zugrăveşte pe maestrul de înţelepciune, învăţatul ideal, ca un cărturar adâncit în studiul Scripturilor: „el îşi consacră sufletul şi cugetul său Legii Celui Preaînalt. El scrutează înţelepciunea celor drepţi, şi răgazurile vremii sale le închină prorociilor. înţelesul ascuns al pildelor îi va căuta şi tainele proverbelor va pătrunde" etc. (39 : l sq.). Căci „toată înţelepciunea este în frica Domnului şi în toată înţelepciunea este împlinirea Legii" (19: 18). în literatura sapienţială, în special în Proverbe şi în unii Psalmi, adevăratul „drept" era înţeleptul care recunoaşte originea divină a ordinii cosmice şi a vieţii morale, înţelepciunea era deci accesibilă oamenilor independent de religia lor. Dar Ben Sirah respinge această interpretare „universalistă"; el identifică înţelepciunea cu pietatea şi cultul. Tora „nu este alta decât Legea poruncită de Moise (24-23)24. Cu alte cuvinte, înţelepciunea este darul făcut de Dumnezeu numai lui Israel. Căci Dumnezeu a dat fiecărui neam câte un rege, „dar Israel este partea Domnului" (17: 14).

în teologie, Ben Sirah se întoarce pe poziţii tradiţionale. El critică opinia că Dumnezeu este indiferent faţă de destinul oamenilor: altfel spus, el respinge atât Koheleth-ul, cât şi filosofia grecească la modă în mediile cosmopolite din Ierusalim. El se străduieşte, mai ales, să justifice doctrina răsplăţii divine: proslăveşte perfecţiunea operei divine (39: 21,42; 20,29-32); aminteşte că cei credincioşi au o altă soartă decât nelegiuiţii, „dintru început pentru cei buni cele bune s-au clădit, iar pentru cei răi, cele rele" (39: 30). După ce a „cugetat" îndelung, el încheie: „lucrările Domnului sunt bune toate" (39: 39). în cele din urmă, „Domnul singur va fi numit drept" (18: 2).

Această temerară reinstaurare a teodiceei tradiţionale este însoţită de o acerbă critică a „adversarilor înţelepciunii", identificaţi cu apostaţii şi „libertinii" elenofili. Ben Sirah se roagă pentru eliberarea lui Israel de sub jugul „neamurilor celor străine": „Trezeşte mânia ta, revarsă furia ta, pierde-1 pe vrăjmaş, răpune-1 pe potrivnic [...]. Cei ce asupresc poporul tău să fie meniţi pieirii!" (36: 8,11).

Şi totuşi, în celebrul capitol 24, înţelepciunea aminteşte că: „Am străbătut de jur-împrejur bolta cerurilor, şi în fundul adâncurilor am umblat, în valurile mării, şi în tot pământul, şi în tot poporul şi neamul sunt stăpână" (24 : 5). Altfel spus, înţelepciunea este prezentată ca o „putere care stăpâneşte lumea întreagă, natura şi omenirea (nu numai pe evrei)"25. Dar Ben Sirah va fi obligat să micşoreze şi în cele din urmă să uite dimensiunea universalistă a înţelepciunii, în luptă cu elenismul şi Sophia, „o înţelepciune putea să se impună în iudaism numai apropiindu-se de acel factor care juca un rol hotărâtor în această luptă: Legea [...]. Importanţa lui hokmă pentru formarea religiei evreieşti în această luptă împotriva elenismului şi a Sophiei sale nu trebuie subestimată"26.

202. Primele Apocalipse: Daniel şi întâiul Enoch

Confruntarea cu elenismul a atins stadiul suprem sub domnia lui Antiochus IV Epiphanes 175-164). De câtva timp, deja, opoziţia dintre cele două partide — al tobiazilor şi al oniazilor

24 în „lauda strămoşilor" (44: 1-49: 16), Ben Sirah exaltă marile figuri ale istoriei biblice: Enoch, Noe, Avraam, Isaac şi lacov, Moise etc. Text singular, fără asemănare în literatura sapienţială. (M. Hengel îl apropie de glorificarea eroilor în literatura elenistică, de viris illustribus; op. cit., I, p. 136). Dar autorul îşi pierde suflul, şi „elogiul" devine didactic şi în cele din urmă monoton.
25 W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in derjiidischen Hypostasenspekulation, p. 29, M. Hengel (I, p. 160) aminteşte Logosul filosofilor stoici, care pătrunde şi dă formă Cosmosului: „Legea (logos) universală, care este adevărata înţelepciune, pătrunzând pretutindeni, este identică cu Zeus" (Zenon, citat de Diogene Laertios, VII, 88).
26 J. Fichtner,Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-judischen Ausprăgung, p. 127; cf. M. Hengel, I, p. 162.

— ameninţa să ia o formă violentă. Filoelenii cereau o reformă radicală, cu menirea de transforma iudaismul biblic într-o religie de tip „modern", asemănătoare cu alte creaţii sincretist contemporane, în ~167, profitând de o încercare de revoltă nereuşită din partea oniazilor adversarii lor 1-au sfătuit pe Antiochus să abroge Tora printr-un decret

regal27. Templul dii Ierusalim a fost transformat într-un sanctuar sincretist al lui Zeus Olympus, identificat cu Baa fenician. Decretul interzicea sub pedeapsa cu moartea respectarea Sabbatului şi a sărbătorilor practica circumciziei şi posedarea de cărţi biblice. Peste tot în cuprinsul Palestinei li s-au ridicai altare zeilor păgâni şi locuitorii au fost obligaţi să le aducă sacrificii.
De la cucerirea Canaanului, mai ales în timpul monarhiei, israeliţii cunoscuseră tentaţia şi pericolul sincretismului religios (cf. § 113 sq.). Dar agresiunea lui Antiochus Epiphanes era mult mai gravă. Este adevărat că intenţia lui Antiochus nu era de a substitui pe Zeus Olympus lui Iahve, ci de a da un nume unui zeu care, pentru păgâni, era esenţialmente anonim28. De altfel, numeroşi autori greci şi romani îl apropiaseră pe Iahve de Zeus29.0 asemenea comparaţie, adevărat sacrilegiu pentru tradiţionalişti, putea fi acceptată de o bună parte din intellighentsia filoelenă, fascinată de grandioasa viziune religioasă şi filosofică a stoicismului. Dar o asemenea interpretare filosofică scăpa înţelegerii majorităţii israeliţilor: ei nu vedeau în Zeus decât unul din mulţii zei revelaţi de către păgâni, în plus, după cum recunoaşte mai târziu istoricul Ravius Josephus (Ant. Jud., 12, 320 şi 253), Antiochus era vinovat de numeroase sacrilegii (în primul rând, caracterul politeist al cultului implantat la Ierusalim), de jaf, de intoleranţă şi, mai ales, de persecutarea evreilor30.
Un preot, Mattathia, aparţinând familiei Hasmoneilor, a dat semnalul revoltei armate. El a fost, de la început, susţinut de un grup de zeloţi, „evlavioşii" (hassidim). După moartea lui Mattathia, unul dintre fiii săi, Iuda Maccabeul, a luat conducerea războiului, în ~164, el a ocupat Templul şi a restaurat cultul. Această victorie de ordin religios a fost considerată satisfăcătoare de către hassidim. Dar Maccabeii au continuat lupta pentru libertatea politică, pe care au reuşit să o obţină în ~ 128. Pentru prima oară după mai multe secole, evreii aveau iarăşi regi proprii, din familia Hasmoneilor31. Domnia lor a fost dezastruoasă şi, în ~ 63, populaţia a acceptat cu uşurare suzeranitatea romană.
Secolul scurs între agresiunea lui Antiochus Epiphanes şi transformarea Palestinei în provincie romană de către Pompei a fost hotărâtor pentru istoria şi religia poporului evreu. Pe de o parte, tentativa de păgânizare prin forţă a provocat un traumatism pe care evreii din Palestina nu au reuşit să îl uite: ei nu mai puteau să creadă în nevinovăţia păgânilor şi o prăpastie îi desparte de aici înainte de cultura elenistică32. Pe de altă parte, victoria militară a Maccabeilor a avut drept urmare o surprinzătoare creştere a influenţei politice a regatului iudeu, în plus, figura charismatică a lui Iuda Maccabeul a încurajat apoi alte insurecţii armate, de astă dată împotriva romanilor. Dar revolta din 66-70 s-a terminat prin distrugerea celui de al doilea Templu şi a Ierusalimului de către legiunile lui Titus. De asemenea, insurecţia condusă de Bar Kochba din 132-135 a fost sălbatic înăbuşită de Hadrian.
27 După E. Bickermann, extremiştii elenofili din Ierusalim sunt cei care 1-au împins pe Antiochus la violenţa exacerbată a represiunii; cf. Der Gott der Makkabăer, pp. 120 sq., şi passim. Autorii edictului de persecuţie erau înşişi tobiazii; cf. M. Hengel, I, p. 289.
28 E. Bickermann, op. cit., pp. 92 sq.
29 Cf. M. Hengel, op. cit., l, pp. 261 sq.; M. Simon, „Jupiter-Yahve", pp. 49 sq.
30 Cf. M. Simon,p. 51.
31 Persecuţia şi războiul Maccabeilor sunt analizate de către E. Bickermann, op. cit.; V. Tcherikover, Hellenistk Civilization and the Jews, pp. 175-234; S. K. Eddy, The King is dead, pp. 213-256. Vezi şi M. Hengel, I, pp. 277 sq.
32 Dar tendinţele sincretiste continuă să se dezvolte în Samaria, în Transiordania şi mai ales în diaspora grecofonă; cf. M. Hengel, I, p. 308.
387
Suferinţele iudeilor: de la Apocalipsă la exaltarea T or ei
Pentru scopul lucrării de faţă, ceea ce trebuie să ne reţină sunt mai ales creaţiile religioase ale epocii. Cum era de aşteptat, evenimentele istorice contemporane sunt transfigurate, încărcate de mesaje cifrate, integrate într-o viziune specifică a istoriei universale, în mediile de oameni „pioşi" (hassidim) îşi fac apariţia primele scrieri apocaliptice, Daniel şi cea mai veche secţiune a cărţii lui Enoch. „Pioşîi" constituiau o comunitate închisă; ei insistau pe respectarea absolută a Legii si pe necesitatea urgentă a pocăinţei. Importanţa considerabilă acordată căinţei era urmarea imediată a unei concepţii apocaliptice a istoriei, într-adevăr, spaima de istorie atinsese proporţii necunoscute până atunci. Prin urmare, proroceau Daniel şi Enoch I, lumea se apropie de sfârşitul ei: „pioşii" trebuie să se pregătească pentru judecata iminentă a lui Dumnezeu.
In forma sa actuală, cartea lui Daniel a fost terminată către -164. Autorul descrie evenimente recente sau contemporane sub formă de profeţii rostite cu mai multe secole înainte. Acest procedeu (vaticinia ex eventu) este caracteristic literaturilor apocaliptice33: el întăreşte credinţa în profeţii şi, prin urmare, îi ajută pe credincioşi să suporte încercările clipei prezente. Astfel, cartea lui Daniel înfăţişează un vis al lui Nabucodonosor (~ 605-562). Regele văzuse o statuie: capul ei era din aur, pieptul şi braţele din argint, pântecele şi coapsele din bronz, picioarele îi erau din fier şi din lut ars. Deodată o piatră s-a desprins şi a lovit statuia: „atunci s-au sfărâmat, în acelaşi timp, fierul, lutul, bronzul, argintul şi aurul şi au ajuns ca pleava de pe arie vara, şi vântul le-a luat cu sine fără să lase vreo urmă" (2: 32-36). Daniel interpretează astfel visul: capul de aur este Nabucodonosor; după el se va înălţa un alt regat,

inferior, şi apoi un al treilea regat de bronz, care se va întinde peste întreg pământul. Al patrulea regat, „care va fi tare ca fierul", le va zdrobi pe celelalte, dar va sfârşi prin a fi nimicit. Atunci, „Dumnezeul Cerului va ridica un regat care nu va fi niciodată nimicit şi domnia de la acesta nu va trece la alt popor" (2:44). Regatele succesive, al asirienilor (i.e. regatul neobabilonian), al mezilor şi al perşilor, şi în cele din urmă cel al lui Alexandru, indică un proces accelerat de decădere. Dar mai cu seamă în vremea celui de al patrulea (adică cel al lui Antiochus Epiphanes) existenţa seminţiei lui Israel va fi grav ameninţată. Totuşi, arată Daniel, sfârşitul acestei lumi decăzute este aproape, şi Dumnezeu va clădi după aceasta regatul etern, în plus, Daniel povesteşte unul din propriile sale vise, în care a văzut patru fiare uriaşe ieşind din mare. Fiarele reprezintă cele patru regate sortite să piară; apoi, domnia peste toate împărăţiile va fi dată „poporului sfinţilor Celui Preamalt" (7: 27).
Pe scurt, amintindu-le evenimentele măreţe ale trecutului, anume şirul de catastrofe care nimiciseră imperiile militare, autorul lui Daniel urmărea un ţel precis: să-i încurajeze şi să-i întărească pe coreligionarii săi. Dar succesiunea dramatică a celor patru regate exprimă, în acelaşi timp, o concepţie unitară asupra istoriei universale. Este adevărat că imageria mitologică trădează o origine orientală. Tema celor patru regate succesive, simbolizate prin cele patru metale, se întâlneşte la Hesiod şi în Iran. Cât priveşte cele patru fiare, există numeroase precedente: babiloniene, iraniene, feniciene34. Tot astfel, „marele eon" despre care vorbeşte Enoch 7(16:1) poate fi comparat cu doctrina „Anului cel Mare"35. Totuşi, Daniel şi Apocalipsele evreieşti înfăţişează un element necunoscut în celelalte tradiţii: evenimentele care constituie istoria universală nu mai oglindesc ritmul etern al ciclului cosmic şi nu mai depind de astre; ele se desfăşoară potrivit planului lui Dumnezeu^, în acest plan prestabilit, Israel joacă rolul
33 Cf. „Oracolul Olarului" egiptean, Oracolele lui Histaspe şi ale Sibilei etc.
34 Cf. W. Baumgartner, „Danielforschung", pp. 214-222; A. Bentzen, Daniel, pp. 57-67; A. Lacoque, Le livre de Daniel, pp. 49 sq.
35 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 133 sq.; M. Hengel, I, pp. 191 sq.
36 în călătoria sa extatică la cer, Enoch vede tablele pe care e înscrisă istoria în întregimea sa (l Enoch, 81:1 sq.). Cu privire la acest motiv, cf, G. Widengren, The Ascension ofthe Apostle, în special pp. 27 sq.

central; istoria se grăbeşte către sfârşitul ei, adică triumful definitiv al lui Israel e iminent. Acest triumf nu va fi doar de ordin politic; în fond, desăvârşirea istoriei înseamnă mântuirea lui Israel, mântuire hotărâtă dintotdeauna de Dumnezeu şi înscrisă în planul Istoriei, în pofida păcatelor poporului său.
203. Unica speranţă: Sfârşitul Lumii
La fel ca în alte tradiţii, Sfârşitul Lumii este, în apocalipsele evreieşti, vestit prin numeroase cataclisme şi fenomene cosmice aberante: soarele va străluci în timpul nopţii şi luna în timpul zilei, în fântâni va curge sânge, stelele vor devia de pe orbitele lor, din arbori va picura sânge, din măruntaiele pământului vor ţâşni flăcări, pietrele vor începe să strige etc. (IVEzdra, 5: 4-12). Anul se va scurta, oamenii se vor omorî între ei, va fi secetă şi foamete etc.37 Şi, la fel ca în tradiţia iraniană, la sfârşitul lumii va avea loc judecata universală, deci şi reînvierea morţilor,
Cartea lui Isaia (26: 19) făcuse deja aluzie la înviere („morţii tăi vor trăi, trupurile lor vor învia"), dar acest pasaj nu poate fi datat. Prima referinţă incontestabilă se găseşte în Daniel, 12: 13: „tu te vei scula ca să primeşti moştenirea ta, la sfârşitul veacurilor"38. E vorba foarte probabil de o influenţă iraniană; dar trebuie ţinut cont şi de concepţiile paleoorientale privind zeii vegetaţiei (cf. § 118). Doctrina învierii va fi asiduu proclamată în literatura apocaliptică (IV Ezdra; I Enoch, 51: 1-3; 61: 5; 62: 14 sq.; Apocalipsul siriac al lui Baruh) şi de către farisei, în timpul propovăduirii lui lisus ea era universal acceptată, cu excepţia saducheilor.
Cât priveşte Judecata de Apoi, Daniel (7: 9-14) o arată desfăşurându-se în prezenţa „Celui Vechi de zile", „îmbrăcămintea lui era albă ca zăpada", stând pe un tron de flăcări: „judecata a început şi cărţile erau deschise", în visul său extatic, Enoch îl văzuse şi el pe Dumnezeu aşezat pe tron şi „cărţile pecetluite" şi asistase la judecata îngerilor căzuţi şi a apostaţilor, meniţi să fie aruncaţi într-un hău de jar (90: 20 sq.; Charles, Apocrypha, I, pp. 259-260). Imaginea „Celui Preaînalt", pe „tronul Judecăţii", reapare în IVEzdra: păcătoşii sunt sortiţi „cuptorului Gheenei", şi cei drepţi sunt răsplătiţi în „Raiul desfătărilor" (7: 33-37; Charles, II, p. 583). în urma Judecăţii, răul va fi şters pentru totdeauna, putreziciunea va fi înlăturată şi pretutindeni va învinge adevărul (IV Ezdra, 6: 26-28; Charles, II, pp. 576-577). Concepţia despre judecata eshatologică prin foc este foarte probabil de origine iraniană (cf. § 104).
într-o aceeaşi viziune a Celui Vechi de zile şi a Judecăţii, Daniel asistă la coborârea din cer a unei fiinţe „ca Fiul Omului": El a fost dus în faţa Celui Vechi de zile şi i s-a dat „stăpânirea, slava şi împărăţia" (7: 13-14). Prin expresia „Fiul Omului" (i.e. „Omul"), Daniel simbolizează poporul lui Israel în momentul suprem al triumfului eshatologic. Expresia va avea un mare succes în secolul I î.Hr.; este. de altfel, titlul pe care şi-1 va da lisus. Este vorba de o figură mitologică destul de familiară lumii elenistice, aceea a lui Anthropos sau a Omului Primordial. Mitul este de origine indo-iraniană (cf. Puruşa, Gayomart), dar precedentele imediate ale „Fiului Omului" (= „Omul") sunt de căutat în

sincretismul religios irano-„caldean" (cf. § 216). Ideea Omului Primordial învestit cu o misiune eshatologică nu este biblică. Abia în iudaismul târziu se va vorbi despre un Adam preexistent Creației39.

37 Cf. Le mythe de V eternei retour, pp. 148 sq.; P. Volz, Eschatologie, pp. 150 sq. Aceste clişee, proprii literaturilor apocaliptice, derivă dintr-un scenario mitico-ritual arhaic: sfârşitul lumii, urmat de o nouă Creație (§ 12; cf. Aspects du mythe, cap. IV-V).

38 Din aceeaşi epocă este / Enoch, 90: 33, şi lucrarea lui lason din Cyrene, redactată la puțin timp după moartea lui Iuda Maccabeul; cf. M. Hengel, I, p. 196.

39 în fapt, iudaismul nu ştia că Fiul Omului constituia o variantă a mitului Omului Primordial. Apocaliptica evreiască exaltă rolul eshatologic al Fiului Omului, dar nu face nici o aluzie la preexistenta sa; cf. S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 420 sq. F. A. Borsch a pus cum trebuie în lumină mitologema orientală a Regelui, ca Fiu al Omului Primordial; cf. The Son of Mân in Myth and History, pp. 89 sq.

Concepția unitară a istoriei universale permitea deci să se descifreze semnificația eshatologică a epocii contemporane. Contrar vechilor cosmologii, care explicau decăderea progresivă şi ineluctabilă a lumii printr-o teorie de tip ciclic (pentru care expresia cea mai riguroasă era doctrina indiană a celor patru yuga), hasidicii îl proclamau pe Iahve drept singurul Stăpân al Istoriei, în cartea lui Daniel şi în I Enoch, Dumnezeu rămâne figura centrală: răul nu este clar personificat într-un Vrăjmaş al lui Iahve. Răul este zămislit de nesupunerea oamenilor (IEnoch, 98: 4 sq.) şi de revolta îngerilor căzuți.

Dar decorul se modifică în chip sensibil în literatura apocaliptică. Lumea şi Istoria sunt considerate acum ca fiind dominate de forțele Răului, adică de Puterile demonice stăpânite de Satan. Primele menționări ale lui Satan (Iov, 1: 6 sq.; 2:1 sq.; Zaharia, 3: l sq.) îl prezentau ca aparținând curții cereşti a lui Iahve. El era „Vrăjmaşul" deoarece era personajul ceresc ostil omului (cf. § 115). Acum, Satan încarnează principiul Râului: el devine Vrăjmaşul lui Dumnezeu, în plus, o nouă idee se precizează: aceea a celor două vârste (sau două împărății): „împărăția de aici" şi „împărăția cealaltă", într-adevăr, găsim scris: „Cel Preaînalt n-a făurit o singură vârstă, ci două" (IV Ezdra, 7: 50)40. în vârsta aceasta „împărăția lui Satan" e sortită să triumfe. Sfântul Pavel îl desemna pe Satan ca pe „dumnezeul lumii acesteia" (// Corinteni, 4:4). Puterea lui va atinge culmea în preajma erei lui Mesia, când se vor înmulți catastrofele şi fenomenele neobişnuite arătate pe scurt mai sus (p. 388). Dar în bătălia eshatologică, Iahve îl va învinge pe Satan, va nimici sau va potoli toți demonii, va înlătura răul şi va clădi apoi împărăția sa, dând lumii viața, bucuria şi pacea eterne41. Unele texte vorbesc despre o întoarcere în Paradis şi, pornind de aici, despre abolirea morții ([V Ezdra, 8: 52-54). Totuşi, în ciuda perfecțiunii şi perenității sale, această lume nou-creată rămâne o lume fizică.

Figura lui Satan s-a conturat probabil sub influența dualismului iranian42. E vorba, în orice caz, de un dualism atenuat, căci Satan nu coexistă de la începuturi cu Dumnezeu şi nu este veşnic. Pe de altă parte, trebuie ținut seama de o tradiție mai veche, care concepea pe Iahve ca totalitate absolută a realului (i.e. ca o coincidentia opposiîorum), în care coexistau toate contrariile, deci şi „răul" (cf. § 59). Amintim celebrul caz al lui Saul: „Duhul lui Iahve s-a depărtat de la Saul şi un duh rău, venind de la Iahve, îl înfricoşa" (I Samuel, 16:14). Ca şi în alte religii, „dualismul" se precizează în urma unei crize spirituale, care pune sub semnul întrebării atât limbajul, cât şi postulatele teologice tradiționale, şi care duce, între altele, la o personificare a aspectelor negative ale vieții, ale realului şi ale divinității. Ceea ce a fost conceput până acum ca un moment în procesul universal (întemeiat pe alternanța contrariilor: zi/noapte; viață/moarte; bine/râu etc.) este de acum înainte izolat, personificat şi învestit cu o funcțiune specifică şi exclusivă, anume aceea a Răului (cf. § 195). Probabil că Satan este atât produsul unei „sciziuni" a imaginii arhaice a lui Iahve (urmare a reflecției privind misterul divinității), cât si al influenței doctrinelor dualiste iraniene. Oricum, figura lui Satan, ca încarnare a Răului, va juca un rol considerabil în formarea şi în istoria creştinismului, înainte de a deveni personajul faimos, cu nenumărate metamorfoze, din literaturile europene ale secolelor al XVIII-lea şi alXIX-lea.

40 în aceeaşi carte regăsim ideea arhaică a decăderii inevitabile a lumii: „Creația c de pe acum îmbătrânită; ea a trecut de puterea tinereții" (IV Ezdra, 4: 10).

41 Data eschatonului poate fi calculată de către „cei înțelepți"; vezi, inter alia, Daniel, 9: 22 sq.; /. Enoch, 10: 12; 89; 90: 17; IIEzdra. 4: 5,14: 11 etc. Cf. W. Bousset, Religionsdes Judentums, ediția a 2-a, pp. 283 sq.; P. Volz,Fschatologie. ediția a 2-a, pp. 141 sq.

42 Textele de la Qumran vorbesc despre două spirite create de Dumnezeu, unul bun şi unul rău (cf. § 223), doctrină care reaminteşte zurvanismul (§ 213).

l
Cât priveşte eschatonul şi noua Creație, literatura apocaliptică nu prezintă o concepție unitară. Cei ce au redactat

cărțile apocalipselor prezintă cu toții calamitățile şi nenorocirile vremii de față ca „dureri ale naşterii" sau „dureri mesianice", căci ele preced şi vestesc venirea lui Mesia. Ca şi la Isaia şi la profeții postexilici, Mesia este văzut întotdeauna ca o ființă umană; anume, el este Regele Poporului lui Dumnezeu43. Să amintim doar un singur exemplu: Psalmii lui Solornon (lucrare redactată în secolul I Î.Hr.) conține o rugăciune al cărei scop e de a grăbi venirea lui Mesia, fiul lui Da vid, pentru ca să-i zdrobească pe „stăpânitorii nedrepți şi să curețe de păgâni Ierusalimul" (17: 22-24). „El este un rege drept [...] şi sub domnia lui nu va exista nedreptate, căci toți vor fi sfînți şi regele lor va fi Mesia" (17: 26 sq., 29, 30).
Pentru unii, împărăția lui Mesia aparține chiar eonului de față; ea constituie, întrucâtva, o domnie interimară, anume millenium44. Această împărăție mesianică este destinată să dureze 400, 500 sau 1000 de ani. Ea va fi urmată de Judecata Universală şi Sfârşitul Lumii. Mesia însuşi va pieri şi totul se va reîntoarce în „liniştea" primordială, adică în Haos. „Dar la capătul a şapte zile, eonul, care doarme acum, se va trezi" (IV Eidra, 7: 28 sq.; Charles, II, p. 582); altfel spus, va avea loc Noua Creație, învierea şi fericirea veşnică45.
Mai multe texte îl aşază pe Mesia printre ființele eterne, alături de Enoch, Ilie şi de alte personaje care au fost ridicate la Cer de către Dumnezeu. După unele izvoare rabinice, îndată după naşterea sa, Mesia a fost ascuns în Rai sau, împreună cu Ilie, în Cer46. Testamentul celor doisprezece patriarhi şi textele de la Qumran menționează doi Mesia, un preot şi un rege, Mesia sacerdotal având întâietate. Testamentul lui Levi precizează că sub sacerdoțiul său „orice păcat va fi înlăturat [...] şi el însuşi va deschide porțile Raiului [...] şi le va da sfinților să mănânce din Arborele Vieții" (18: 9-12). într-un cuvânt, Mesia sacerdotal va desființa urmările păcatului originar47.
Adăugăm că propovăduirea lui lisus şi avântul creştinismului sunt strâns legate de fermentul spiritual caracteristic nădejdilor mesianice şi speculațiilor eshatologice evreieşti dintre revolta Maccabeilor şi distrugerea celui de-al doilea Templu (cf. § 224).
l
204. Reacția fariseilor: exaltarea Tor ei
în iudaism, ca şi în alte tradiții, viziunile apocaliptice acționau ca o apărare față de teroarea istoriei. Cei avertizați descifrau în catastrofele contemporane o prezicere reconfortantă. Cu cât situația poporului evreu se agrava, cu atât sporea convingerea că eonul de față se apropie de sfârşit. Pe scurt, agravarea spaimei anunța iminența salvării. De acum încolo, valorizarea religioasă a suferințelor provocate de evenimentele istorice va fi reiterată de multe ori, şi nu numai de către evrei şi creştini.
Nu este vorba de o evaziune de sub apăsarea istoriei, nici de un optimisțn hrănit cu fantasme. Literatura apocaliptică constituia o ştiință sacră, de esență şi de origine divină. După cum scrie
4:1 Cf. S. Mowinckel, He Thai Cometh, pp. 280 sq., cu o bogată bibliografie.
44 Ideea va fi elaborată de filosofia rabinică; cf. şi C. F. Moore, Judaism, II, pp. 375 sq.
45 Sanhedrin, 99 a, în care sunt citate diverse opinii rabinice; cf. si C. F. Moore, Judaism, H, pp. 375 sq.
46 H. L. Strack şi P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament und Talmud und Midrasch, II, p. 340.
47 Ringgren, La religion d'hrael, p. 350; S. Mowinckel, op. cit., p. 382. Speculațiile în jurul vârstei mesianice au continuat în cercurile rabinice din primele secole ale erei noastre. Aceleaşi motive revin cu asiduitate: distragerea păgânilor, triumful evreilor, bucuriile cu care Dumnezeu îşi răsplăteşte credincioşii etc. Unele texte adaugă că, în ziua aceea, toate popoarele se vor converti la credința în unicul Dumnezeu, Iahve (Moore, II, p. 371). Dar convingerea, scumpă tuturor autorilor Apocalipselor, că data eschatonului poate fi calculată, este părăsită. Mesia va sosi în ceasul ales de Dumnezeu. Până atunci, credincioşii trebuie să practice penitență, să se pocăiască şi să se supună Legii (ibid., II, pp. 350 sq.).

autorul lui Daniel (2: 20-22), Dumnezeu „dă înțelepciunea înțelepților". „El dezvăluie cele mai adânci şi mai ascunse lucruri, cunoaşte ce se petrece în întuneric". Enoch, personaj legendar, imagine exemplară a înțeleptului şi a profetului epocii primordiale48, devine acum foarte popular: el prevestise judecarea iminentă a oamenilor dinaintea Potopului şi a îngerilor căzuți, în clipa de față, el proclamă o nouă revelație şi cere căință, deoarece se apropie Judecata a doua. Ca şi Daniel, Enoch primeşte ştiința sacră în visele şi viziunile sale (/ Enoch, 13:8; 14: l; 83: l sq.; 93: l sq.). Misterele cereşti îi sunt arătate de către îngeri, întreprinde călătorii extatice la Cer (cap. 12-36), în care Dumnezeu îl lasă să vadă tăblițele pe care este înscrisă istoria universală, de la început şi până la sfârşit.
în dimineața Timpurilor, Dumnezeu dezvăluise ştiința secretă unor oameni renumiți prin evlavia lor şi prin facultățile lor vizionare. Această învățătură era ezoterică, „pecetluită"; altfel spus, inaccesibilă profanilor. Ea a fost apoi transmisă câtorva ființe de excepție. Dar întrucât epoca primordială corespunde cu sfârşitul timpului (eschaton), ştiința sacră este din nou revelată şi tot unui grup restrâns de inițiați, în / Enoch (1: 6), Fiul Omului este înfățişat ca inițiatul prin excelență, „stăpânul tuturor tainelor". Când se va înscăuna pe tron, „toate secretele înțelepciunii vor țâşni din gura sa" (ibid., 51:3). Calitățile lui sunt înțelepciunea şi priceperea49. Adăugăm că tema „ştiinței (salvifice)

ascunse" este foarte populară în epoca elenistică (§ 209) si constituie temeiul tuturor şcolilor gnostice (§ 229)50. Autorii de Apocalipse au dezvoltat pe larg această concepţie despre înţelepciunea ascunsă în Cer şi inabordabilă oamenilor51. Viziunile şi experienţele extatice jucau un rol capital în literatura apocaliptică (ca, de altfel, peste tot în lumea elenistică). Viziunile şi extazurile confirmau autenticitatea adevăratului „profet şi înţelept", în plus, experienţele extatice îmbogăţeau progresiv corpusul ştiinţei revelate. Cartea lui Daniel descoperea doar istoria universală, în vreme ce textele care se reclamau de la „tradiţia lui Enoch" cuprind întreaga lume, vizibilă şi invizibilă: geografia pământească şi cerească, astronomia şi astrologia, meteorologia şi medicina, în cazul „tradiţiei lui Enoch", misterele cosmologice revelau şi exaltau, în acelaşi tip, lucrarea lui Dumnezeu. După cum observă M. Hengel (I, p. 208), maeştrii înţelepciunii hassidim erau mai puternic angajaţi decât Ben Sirah în controversa cu elenismul. Căci, în fond, prin intermediul „revelaţiilor apocaliptice", ei posedau o ştiinţă superioară aceleia a grecilor, într-adevăr, ştiinţa lor îngloba-Cosmosul, Istoria şi lumea celestă, şi, în plus, destinul omului în momentul eschatonului, cunoaştere inaccesibilă raţiunii. Această concepţie despre o ştiinţă ezoterică, totală şi salvifică, susceptibilă de a fi câştigată prin viziuni extatice sau de a fi transmisă printr-o iniţiere, este atestată şi în alte tradiţii religioase şi va fi împărtăşită de creştinismul antic.

Nici un alt curent de gândire evreiască n-a împrumutat atâtea idei elenistico-orientale ca apocaliptica, în pofida acestui fapt, temeiul apocalipticii rămâne tot concepţia vechi-testamentară a istoriei mântuirii52. Avem de-a face cu un fenomen spiritual foarte important, anume creativitatea religioasă suscitată de sincretism, într-adevăr, hasizii, autorii primelor Apocalipse, au primit şi asimilat idei derivate din mai multe sisteme sincretiste; dar aceste idei au îmbogăţit iudaismul şi au susţinut speranţa poporului evreu într-o perioadă excesiv de dificilă. De altfel, un proces analog se lasă descifrat în alte curente religioase. Sub conducerea „Maestrului

48 Potrivit tradiţiei, Enoch era unul din Patriarhii de dinainte de Potop, „el era întru Dumnezeu, apoi nu s-a mai aflat, căci Dumnezeu 1-a luat la El" (Geneza, 5: 24). în cele ce urmează, datorăm mult analizelor lui M. Hengel, op. cit., pp. 204 sq.

49 Vezi alte exemple la S. Mowinckel, op. cit., pp. 375 sq., 385 sq.

50 în India, doctrina gnosei secrete, comunicată în chip iniţiatic, este atestată din epoca Upanişadelor, dar va fi dezvoltată mai ales în literatura tantrică (cf. partea a III-a).

51 Cf. M. Hengel, I, pp. 206 sq.; II, 137, n. 630.

52 M. Hengel, I, p. 251.

Dreptăţii", grupul hasid al „esenienilor" s-a despărţit de restul comunităţii şi a hotărât să trăiască în deşert o viaţă monastică (§ 223); or, cel mai apropiat analog al organizării cenobitice a esenienilor este conventiculul închis, de tip grecesc. Chiar fariseii, al doilea grup derivând din hassidim, au integrat numeroase idei elenistice în doctrina Legii, dezvoltată de el53.

în cele din urmă, agresiunea sacrilegă a lui Antiochus Epiphanes şi revolta victorioasă a Maccabeilor au decis orientarea şi structurile viitoare ale iudaismului. „Zelul împotriva Torei" de care erau animaţi partizanii lui Antiochus a determinat „zelul pentru Tora" şi a sfârşit prin a consolida ontologia Legii54. Tora a fost ridicată la rang de realitate absolută şi eternă, model exemplar al Creaţiei. După R. Simon ben Laqisch (secolul al III-lea d.Hr.), existenţa lumii depinde de faptul că Israel acceptă Tora; fără aceasta, lumea s-ar reîntoarce în Haos55. Fiecare din cele 248 de comandamente şi 365 de prohibiţii care constituie Tora primeşte o semnificaţie cosmică. Omul, făurit de Dumnezeu cu 248 de mădulare şi 365 de vine, oglindeşte prin însăşi structura sa atât lucrarea lui Dumnezeu (Cosmosul), cât şi Revelaţia Sa (Legea)56. Tora este, în calitate de realitate absolută, izvorul vieţii. După cum scrie Hillel, „acolo unde există multă Tora, există şi multă viaţă" (Pirke Abbot, III, 7).

Dar exaltarea Torei a modificat radical destinul iudaismului. De la Profeţi încoace, religiozitatea ebraică era stimulată de tensiunea între tendinţele „universalistă " şi „particularistă". Cauza acestei opoziţii viguroase şi creatoare era caracterul esenţialmente paradoxal al Revelaţiei. într-adevăr, o revelare a lui Dumnezeu în istorie, adică limitată la poporul evreu, era proclamată universal valabilă, deşi considerată ca aparţinând exclusiv israeliţilor. în a doua jumătate a secolul al II-lea î.Hr., datorită dezvoltării surprinzătoare a diasporci şi, în parte, propagandei misionare, iudaismul era pe punctul de a deveni o religie universală. Dar reacţia împotriva actelor sacrilege ale lui Antiochus a dus la ceea ce s-a numit „statornicirea întru Tora"57; or, o asemenea „fixare" împiedica dezvoltarea unei religii universale. Desigur, Legea juca rolul decisiv în apărarea identităţii naţionale, dar conştiinţa unei misiuni universale nu putea să se dezvolte nestânjenit alături de un curent naţionalist puternic şi popular. Ceea ce explică, de altfel, decizia Bisericii creştine primitive, animată de spiritul profetic evreiesc, de a trimite misionari la samaritenii atât de detestaţi de israeliţi (Faptele, 8: 4 sq.), şi, scurtă vreme după aceea, la neevreii din Antiohia (Faptele, 11:19 sq.). „Hristologia a luat locul ontologiei Torei, ca expresie a revelaţiei libere şi salvifice a lui Dumnezeu în istorie, revelaţie care nu mai recunoştea graniţa de ordin naţional sau istoric"58. Fixitatea Torei şi triumful legalismului au

pus, de asemenea, capăt nădejdilor eshatologice. „Chiar literatura apocaliptică a dispărut treptat şi a fost înlocuită de mistica evreiască" (M. Hengel, I, p. 175).
Trebuie să adăugăm, totuşi, că, în perspectiva iudaismului, abandonul misiunii universale era preţul ce trebuia plătit spre a salvgarda comunitatea israelită. La urma urmei, esenţialul era continuitatea istorică a poporului evreu. Nu era vorba doar de „naţionalism", ci, înainte de toate, de o teologie edificată în jurul noţiunii de „popor ales". Israel a fost ales de către

53 Cf. M. Hengel, I, p. 312. Vezi ibid., schiţa credinţelor si ideilor împrumutate de evrei de la mediul cultural orientalo-elenistic.
54 M. Hengel, I, pp. 292 sq. Eshatologia, adică „al doilea fruct" în confruntarea cu elenismul, constituia singura forţă capabilă să limiteze omniprezenţa Torei; într-adevăr, Tora va sfârşi prin a domina atât prezentul istoric, cât şi ritmurile cosmice (ibid., p. 312).
55 R. Eliezer B, Hyrcanus (înjur de 100 d.Hr.) a rămas vestit pentru vorbele: „Dacă n-ar fi fost Tora, Cerul şi Pământul nu ar fi existat". Text citat de M. Hengel, I, p. 172. Vezi alte izvoare în C. F. Moore, Judaism, I, pp. 266 sq., 450 sq.
56 Două secole mai târziu, tantrismul va prezenta un sistem antropocosmic şi un ritual similar; cf. partea a IJI-a.
57 Cf. M, Hengel, I, 312. Chiar în diaspora, primatul Torei nu era contestat. Interpretarea alegorică nu anula sensul literal, al Scripturilor; Philon accepta legile şi prohibiţiile prescrise.
58 M. Hengel, I, p. 314.

Iahve; el era poporul Său. Prin urmare, poporul evreu constituia o realitate istorică sanctificată prin voinţa lui Dumnezeu. Alienarea naţională echivala cu o apostazie, adică cu profanarea unei structuri etnice consacrate prin însăşi originea ei. Prima datorie a poporului evreu era deci de a-şi menţine intactă identitatea sa, până la sfârşitul istoriei, cu alte cuvinte, de a rămâne mereu la dispoziţia lui Dumnezeu.
l

Capitolul XXVI

SINCRETISM ŞI CREATIVITATE ÎN EPOCA ELENISTICĂ: PROMISIUNEA MÂNTUIRII

i

205. „Religiile de Mistere"

După cum am avut ocazia să observăm (§ 184), promisiunea mântuirii constituie noutatea şi principala caracteristică a religiilor elenistice. Este vorba, desigur, în primul rând, de mântuirea individuala, dar şi cultele dinastice urmăreau un obiectiv asemănător1. Divinităţile vestite că au cunoscut moartea şi învierea erau mai apropiate de om decât zeii poliazi. Cultul lor comporta o iniţiere mai mult sau mai puţin elaborată (cateheză, rituri, învăţătură ezoterică) în urma căreia neofitul era admis în conventicul. Apartenenţa la o „societate de mistere" nu interzicea deloc iniţierea în alte confrerii secrete. Ca toate curentele spirituale din epocă, speranţa salvării s-a dezvoltat sub semnul sincretismului.
într-adevăr, sincretismul religios este nota dominantă a epocii. Fenomen imemorial şi din plin atestat, sincretismul jucase un rol important în formarea religiilor hittită, greacă, rorriană, în religia lui Israel, în buddhismul Mahăyâna şi în daoism. Dar ceea ce caracterizează sincretismul "clin epoca elenistică şi romană este anvergura şi creativitatea sa surprinzătoare. Departe de a trăda uzură sau sterilitate, sincretismul pare să fie condiţia oricărei creaţii religioase. Am văzut importanţa sa în iudaismul postexilic (§ 202). Vom decela un proces asemănător în anumite creaţii ale religiozităţii iraniene (§212). Creştinismul primitiv se dezvoltă, de asemenea, într-un mediu sincretist. Este adevărat că în epoca de care ne ocupăm un singur zeu, Serapis, este produsul unei concertate topiri laolaltă a două figuri divine. Dar misterele greco-orientale, speculaţiile eshatologice şi apocaliptice, cultul suveranilor — spre a cita numai câteva exemple — ilustrează importanţa şi vigoarea gândirii sincretiste.
S-ar putea spune că promisiunile privind o mântuire se străduiesc să exorcizeze prestigiile de temut ale zeiţei Tyche („Norocul", lat. Fortuna). Capricioasă şi imprevizibilă, Tyche aduce în mod orb fericire sau nenorocire; ea se manifestă ca ananke („necesitate") sau heimarmene („destin") şi îşi arată puterea mai ales în viaţa celor mai mari, precum Alexandru2. Destinul a sfârşit prin a fi asociat fatalismului astral. Existenţa indivizilor, precum şi durata oraşelor şi a statelor sunt determinate de stele. Această doctrină, şi astrologia — tehnica ce îi aplică principiile —, se dezvoltă sub impulsul observaţiilor babilonienilor privind evoluţia astrelor. Desigur, teoria corespondenţelor micro-macrocosmice era cunoscută de multă vreme în Mesopotamia (§ 24) şi în alte locuri din lumea asiatică. Totuşi, de astă dată, omul nu se simte numai solidar cu ritmurile cosmice, ci descoperă că este determinat de mişcările stelelor3.

1 De exemplu, ridicarea unui zeu tradiţional la rangul de divinitate protectoare a dinastiei: Apollon pentru Seleucizi, Zeus pentru Lagi/i, Atena pentru Athalizi. Divinizarea suveranilor şi cultele sincretice ale statului — de exemplu, cultul lui Serapis în Egiptul Ptolemeilor — urmăreau acelaşi scop.
2 Cf. W. Tarn, Hellenistic Civilization, p. 340.

3 Stoicii s-au străduit să corecteze amoralismul astrologie: ei interpretau Destinul ca o Providență care ține seama de morală; într-adevăr, Providența este aceea care a făurit stelele. Pe de altă parte, trebuie semnalat că, în urma calculelor astronomice efectuate de babilonieni, istoria lumii era de acum înainte împărțită în perioade si crize dominate de către planete. Această nouă vi/iune cosmico-istorică inspiră anumite speculații eshatologice (de exemplu, apocaliptica hebree, § 202; Vârsta de Aur instaurată de Augustus la sfârşitul războaielor civile etc.).

Această concepție pesimistă nu ajunge să fie discreditată decât de convingerea că anumite ființe divine sunt independente față de Destin, că îi sunt chiar superioare. Bel este proclamat Stăpânitorul Norocului, Fortuna rector, în Misterele lui Isis, zeița îl asigură pe inițiat că îi poate prelungi viața peste termenul fixat de către Destin, în Laudele lui Isis şi Os iris, zeița proclamă: „Am cucerit Destinul şi Destinul mi se supune", în plus, Tyche (sau Fortuna) devine un atribut al lui Isis4. Numeroase texte misteriosofice şi hermetiste dau asigurarea că cei inițiați nu mai sunt limitați de Destin5.
Spre deosebire de inițierea în Misterele de la Eleusis, care avea loc exclusiv în telesterion şi la o dată precisă (cf. § 97), inițierile în celelalte religii ale mântuirii se puteau petrece în orice loc şi în orice timp. Toate aceste culte inițiatice se proclamau de o vechime imemorială, chiar dacă structurarea lor nu era mai veche, în unele cazuri, nici măcar de un secol. Este vorba, desigur, de un clişeu specific unui anumit Zeitgeist al epocii elenistice şi romane; dar după cum vom vedea, religiile mântuirii reactualizează unele elemente religioase arhaice. Cu excepția dionysismului, toate misterele sunt de origine orientală: frigiană (Cybele şi Attis), egipteană (Isis şi Osiris), feniciană (Adonis), iraniană (Mithra). Dar în epoca elenistică şi, mai ales, sub Imperiu, aceste culte orientale nu mai aveau un caracter etnic; structurile şi soteriologiile lor proclamau un scop universalist. Se cunoaşte esențialul cultelor lor publice; în ceea ce priveşte ritualurile secrete, adică inițierea propriu-zisă, suntem reduşi la câteva indicații sumare şi enigmatice.
Se ştie că postulantul se angaja prin jurământ să păstreze secretul cu privire la tot ce va vedea şi va auzi în cursul ceremoniilor. El afla apoi istoria sacră (hieros logos), care îi vorbea despre mitul originii cultului. Mitul era, probabil, deja cunoscut neofitului, dar acestuia i se transmitea o nouă interpretare, ezoterică: ceea ce echivala cu revelarea adevăratului sens al dramei divine. Inițierea era precedată de o perioadă de post şi de mortificare a cărnii, după care novicele era purifiat prin lustrații. în Misterele lui Mithra şi Attis, se sacrificau tauri şi berbeci pe un grătar deasupra unei gropi: sângele picura pe creştetul mystului din groapă, într-un chip care n-a fost clarificat, neofitul participa ritualic la un scenariu liturgic articulat în jurul morții şi învierii (sau renaşterii) divinității. Pe scurt, inițierea realiza un fel de imitația clei. Majoritatea indicațiilor fragmentare de care dispunem se referă la moartea şi învierea simbolică & mystului. în timpul inițierii sale în Misterele lui Isis, Lucius, eroul romanului lui Apuleius, Metamorfozele, suferă o „moarte voluntară" şi „se apropie de regatul morții", ca să își poată dobândi „ziua naşterii lui spirituale" (XI, 21,24). în Misterele Cybelei, neofitul este considerat un moriîurus, „unul care urmează să moară"6. Această moarte mistică era urmată de o nouă naştere, spirituală, în ritul frîgian, scrie Sallustiu, nou-inițiații „erau hrăniți cu lapte ca şi cum ar fi fost renăscuți" (De diis et mundo, 40). în textul cunoscut sub numele de Liturghia lui Mithra, dar care este pătruns de gnosă hermetică se poate citi: „Astăzi, renăscut prin Tine, făcut nemuritor între miriade...", sau „Născut din nou spre a renaşte în această naştere creatoare a Vieții..."7.
în cursul ceremoniilor, neofitul contempla sau mânuia anumite obiecte sacre şi i se explica, în acelaşi timp, simbolismul lor: era vorba, probabil, de o exegeză ezoterică ce interpreta şi justifica valoarea lor de mântuire, într-un anumit moment al inițierii sale mystul participa la
4 Cf. A.D. Nock, Conversion, pp. 101, 288-289; J. Bergman, „I Overcome Fate, Fate Harkens to Me", pp. 39 sq.
5 Cf. A. D. Nock, op, cit., p. 102. Şansa (casus infestus) nu mai are putere împotriva acelora care o slujesc si cinstesc pe Isis (Apuleius, Met., XI, 15). Gnosticii nu mai sunt prizonieri ai luifatum (Lactantius, Inxtitutionex, II, 16); căci spiritul (nous) este Stăpânitorul Destinului (heimarmene) şi al Legii (Corp. Herm., 12, 9).
6 Firmicus Matemus, De errore profanarăm retigionum, 18. A se vedea alte exemple în M. Eliade, Naissances mystiques, p. 236.
7 A. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, p. 10, citat în Naissances Mystiques, p. 236.

i l
un banchet ritual, în epoca de care ne ocupăm, această practică imemorială avea mai ales o semnificație eshatologică8. în Misterele lui Mithra, pâinea şi vinul confereau inițiaților forța şi înțelepciunea în această viața şi o nemurire glorioasă în viața cealaltă9. Grație inițierii, neofitul devenea egalul zeilor. Apoteoză, zeificare, „demortalizare" (apathanatismos) sunt concepții familiare tuturor misterelor10.

206. Dionysos mistic
în epoca elenistică şi romană, zeul grec cel mai popular era Dionysos. Cultul său public a fost „purificat" şi spiritualizat, eliminând extazul (care a continuat totuşi să joace un rol în Misterele dionysiace)11. în plus, mitologia lui Dionysos era şi mai vie. Artele plastice, mai ales picturile de pe sarcofage, se inspirau din plin din episoade mitologice celebre, în primul rând copilăria lui Dionysos (naşterea miraculoasă, vânătoarea) şi răscumpărarea Ariadnei, urmată de hieros gamos. Mitologia, locurile de cult, monumentele evocau, după dorinţă, dubla natură a lui Dionysos, născut din Zeus şi dintr-o muritoare, persecutat, dar victoriosTasasinat şi reînviat. La Delfi se putea vedea mormântul lui, dar învierea era figurată pe multe monumente. El reuşise să o ridice pe mama lui în rândul olympienilor, reuşise, mai ales, să o scoată pe Ariadna din Infern şi se căsătorise cu ea. Or, în epoca elenistică, figura Arija^iiiei-sjfflbalizajsj^^ Cu alte cuvinte, Dionysos nu numai că elibera sufieîuTdemoarte, dar se unea cu el într-un fel de nuntă mistică (C. Schneider, op. cit., II, p. 802).
Popularitatea lui Dionysos era propagată şi de Technites sau artişti dionysiaci, asociaţii atestate la Atena deja către ~ 300. Este vorba de confrerii parareligioase12, dar fără caracter de mistere, în ce priveşte Misterele dionysiace stricto sensu, am prezentat deja esenţialul problemei (§ 125). Amintim că în Bacchantele, Dionysos îşi proclamă structura misterică a cultului şi explică necesitatea secretului iniţiatic: „Secretul lor nu poate fi transmis celor care nu sunt bacchanţi". „Care este folosul lor pentru cei ce le celebrează?" se întreabă Pentheu. — „Nu îţi este îngăduit să o afli, dar sunt lucruri care merită a fi cunoscute" (r. 470-474). La urma urmei, secretul iniţiatic a fost bine păstrat. Textele legate de serviciul liturgic au dispărut aproape toate, cu excepţia câtorva imnuri orfice târzii. Documentele arheologice ale epocii elenistice şi romane sunt destul de numeroase, dar interpretarea simbolismului lor, chiar când a fost acceptată de majoritatea savanţilor, nu a izbutit să elucideze iniţierea propriu-zisă.
Nu te poţi îndoi de structura închisă, deci rituală, adică iniţiatică a thiasiilor dionysiace. O inscripţie de la Cumae (începutul secolului al V-lea) probează faptul că confreriile îşi aveau propriile cimitire în care nu erau admişi decât iniţiaţii în Misterele lui Bacchus13. S-a putut arăta (împotriva opiniei unor savanţi care nu vedeau în aceasta decât un cadru potrivit banchetelor şi desfătărilor profane) că peşterile dionysiace constituiau locuri de cult. Cele mai vechi mărturii iconografice, urcând până în secolul al Vl-lea, îl înfăţişează pe Dionysos culcat într-o peşteră, sau o menadă dansând în faţa măştii zeului uriaş înăuntrul unei peşteri. Or, textele fac aluzie la dansurile sacre şi la banchetele rituale din faţa peşterilor dionysiace; pe de altă

8 Vezi documentele citate de F. Cumont, Religions orientales, p. 219, n. 43, p. 256, n. 52. y F. Cumont, Textes et monument s fi gureş relatifs aux Mysteres de Mithra, \, pp. 320 sq.
1(1 Ci". R. Reitzenstein, Die hellenistische Mysterienreligionen, pp. 29 sq.; S. Angus, The Mystery Religions and Christianity. pp. 106. sq.
11 Cf. Cari Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus, II, p. 801.
12 Cf. H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 425 sq.
13 Vezi F. Cumont, Leş religions orientales, p. 197, fig. 12; Lux Perpetua, p. 252, fig. 6; cf. ibid., pp. 405-406.

parte, ele precizează că ceremoniile au loc în timpul nopţii, pentru a li se păstra secretul. Cât priveşte ritualurile iniţiatice, suntem constrânşi la ipoteze, în eseul său privind scenele figurate, Friedrich Matz, urmând, de altfel, exemplul altor savanţi, conchide ca actul central al iniţierii consta în dezvelirea unui falus, ascuns într-o vânturătoare (liknon)14. Probabil că această scenă, din belşug ilustrată, avea o importanţă rituală, dar P. Boyance a arătat convingător că textele citează liknon-u\ în legătură cu toate tipurile de iniţieri şi nu numai cele ale lui Dionysos.
Pe de altă parte, pe un relief de stuc păstrat la Muzeul din Ostia (pi. XXV din F. Matz), în care Dionysos şi alte trei personaje sunt desemnate cu numele lor, coşul mistic purta indicaţia Mysteria. Or, coşul conţinea crepundia sau signa, adică „jucăriile mistice" (sfârleaza, rombul, arşicele şi oglinda), atestate încă din secolul al HI-lea î.Hr. în papirusurile de la Gorub. Acestea sunt jucăriile cu care Titanii au reuşit să-1 atragă pe copilul Dionysos-Zagreus, pe care apoi 1-au masacrat şi 1-au tăiat în bucăţi (cf. § 125). Acest mit ne-a fost transmis numai de unii autori creştini, dar el era cunoscut de doi iniţiaţi în mistere — Plutarh şi Apuleius —, precum şi de confreria orfică din Egiptul elenistic15. Dacă judecăm după monumente, arătarea falusului pare să fi făcyt parte din „aceste rituri oarecum înfricoşătoare care precedau accesul către prezenţa zeului"16. P. Boyance consideră că „ceea ce putea să nască în myst credinţa, certitudinea unui sprijin divin, în stare să-i asigure în lumea de dincolo o soartă privilegiată, nu putea să fi fost contemplarea unui obiect ca acesta" (p. 45). Actul central al iniţierii era prezenţa divină făcută sensibilă prin muzică şi dans, experienţă care zămisleşte „credinţa într-o legătură intimă care se stabileşte cu zeul"17.
Observaţii, desigur, deplin justificate, dar care nu fac să avanseze cunoaşterea noastră privind ritualul iniţiatic. în orice caz, trebuie să precizăm că arătarea falusului constituia un act religios, căci era vorba de organul generator al lui Dionysos, în acelaşi timp, zeu şi fiinţă muritoare care a învins moartea. N-avem decât să ne reamintim sacralitatea lingam-ului lui Siva, ca să ne dăm seama că, în anumite contexte culturale şi religioase, organul generator al unui zeu

simbolizează nu numai misterul creativității sale, ci îi determină chiar şi prezența, în lumea occidentală modernă, o asemenea experiență religioasă este desigur inaccesibilă. Căci, spre deosebire de mistere, creştinismul a ignorat valoarea sacramentală a sexualității. S-ar putea face aceeaşi observație cu privire la prânzurile rituale dionysiace, când inițiații, încununați de flori, se abandonau unei beții bucuroase, considerată ca o posesie divină. E greu să sesizăm sacralitatea unei asemenea bucurii. Şi totuşi, ea anticipa beatitudinea de dincolo de mormânt, promisă inițiaților de Misterele lui Dionysos18.

Texte târzii, reflectând eshatologia orfică, insistă asupra rolului lui Dionysos ca Rege al vremurilor celor noi. Deşi era doar un copil, Zeus 1-a pus stăpânilor peste toți zeii Universului (fr. orf., 207). Epifania Copilului Divin anunță noua tinerețe a Universului, palingenezia cosmică19. (Copilul, ca semn de renaştere şi reînnoire, prelungeşte simbolismul religios al

14 F. Matz, Dionysiake telete, op. 16. Cf. P. Boyance, „Dionysiaka", p. 35, n. 2; M. Eliade, Histoire des croyances et des idees religieuses, I, p. 384 sq.

15 P. Boyance, „Dionysiaka", p. 55. Despre crepundia vezi şi R. Turcan, Leş sarcophages romains ă representation dionysiaque, pp. 407 sq.

16 P. Boyance, p. 45. Cf. R. Turcan, „Du nouveau sur l'initiation dionysiaque", p. 108.

17 P. Boyance, p. 44. Alte scene inițiatice sunt analizate de R. Turcan, Leş sarcophages..., pp. 402 sq. Celebrele fresce de la Villa Item („Villa dei Misteri") la Pompei sunt în legătură cu cultul dionysiac. Dar împotriva opiniilor celor care vedeau în fresce episoade inițiatice, anumiți autori consideră că ele nu relevă misterele şi nu ilustrează mitul zeului, nici etapele unei inițieri. Cf. G. Zuntz, „On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri", pp. 180-181.

18 Cf. F. Cumont, Religions orientales, p. 203; id., Symbolisme funeraire, p. 372; id., Lux Perpetua, pp. 255 sq.

19 „Conceptul de palingenezie şi ideea că un nou zeu este un zeu cu reapariție periodică nu erau doar concepte având afinități evidente cu acela care implica alternanța epifaniilor şi disparițiilor (aphanismoi) unui zeu ce se manifesta prin

falusului.) Speranțele legate de triumful lui Dionysos, deci de o regenerare periodică a lumi]
presupun credința într-o întoarcere iminentă a Vârstei de Aur. Aceasta explică popularitate;
titlului de Noul Dionysos care a fost atribuit diverselor personaje (sau care şi 1-au atribuit singure^
în jurul erei noastre20.

V

207. Attis şi Cybele

Cultul Cybelei si „Misterele" lui Attis ilustrează, mai bine decât alte forme religioase contemporane, diversitatea structurală a creațiilor sincretiste. Zeiță frigiană, introdusă la Roma în ~ 205-204 pentru a salva Republica, grav primejduită de armatele cartagineze (§ 168), avea o istorie multimilenară. Piatra neagră în care era prezentă ritualic zeița Cybele probează vechimea cultului: piatra este unul din cele mai străvechi simboluri ale Mamei-Pământ. Şi tot o piatră, altfel spus, Marea Mamă Cybele, stă şi la origine^ lui Attis şi a cultului său. Conform mitului relatat de Pausanias (VH, 17:10-12), un monstru hermafrodit, Agditis, s-a născut dintr-o piatră fecundată de Zeus21. Zeii au hotărât să-1 castreze şi să-J transforme în zeița Cybele. După altă variantă, din sângele hermafroditului a răsărit un migdal. Mâncând o migdală, Nană22, fiica fluviului Sangarios, a rămas însărcinată şi a dat naştere unui copil, Attis. Ajuns mare, Attis îşi sărbătorea nunta cu fiica regelui, când Agditis, care îl iubea, a intrat în sala ospățului nunții. Asistența este cuprinsă de nebunie, regele îşi retează părțile genitale, iar Attis fuge, se mutilează sub un pin şi moare, în disperare, Agditis încearcă să-1 reînvie, dar Zeus se împotriveşte acestui lucru; el dă voie numai ca trupul lui Attis să nu putrezească si unicul semn de viață dintr-însul va fi faptul că părul îi va creşte mereu şi degetul mic i se va mişca23, Deoarece Agditis nu este decât o epifanie a Marii Mame androgine, Attis este, în acelaşi timp, fiul, amantul si victima Cybelei, Zeița îşi regretă gelozia, se căieşte şi îşi jeleşte iubitul.

Această mitologie arhaică şi riturile sângeroase pe care le vom evoca constituie originea unei „religii a mântuirii", care a ajuns extrem de răspândită în primele secole ale erei creştine în tot Imperiul roman. E sigur că scenariul mitico-ritual ilustra „misterul" vegetației (cf. § 12), sângele şi organele sexuale oferite Cybelei asigurau fertilitatea Mamei-Pământ. Dar, cu timpul, acest cult imemorial a fost învestit cu noi semnificații religioase; riturile lui sângeroase au devenit căi de răscumpărare. Probabil că funcția soteriologică a cultului era cunoscută de mai multă vreme. La Pessinonte, exista o confrerie închisă, de tipul „religiilor de mistere"24. Cu mult timp înainte de a fi introdus la Roma, cultul lui Attis şi al Cybelei s-a răspândit în Grecia, unde a suferit probabil anumite modificări, în Grecia, ca si la Roma, repulsia față de riturile sângeroase de castrare şi față de preoții eunuci îl mențineseră pe Attis într-o poziție subordonată. Multă vreme, zeul n-a beneficiat la Roma de nici un cult public, deşi numeroase statuete de lut ars, încă din secolul II î.Hr., îi atestă prezența. Abia sub Claudius si sub succesorii lui, Attis si riturile sale s-au impus; eveniment căruia îi vom arăta importanța. j

parousiile sale, anuale sau bianuale (trieteride). Pe planul duratei cosmice, acest concept se lasă uşor transpus sub

forma unui ciclu de reîntoarcere, tot la scară cosmică" (H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 413-414). Despre simbolismul dionysiac al copilului, vezi şi R. Turcan, Leş sarcophages..., pp. 394 sq., 405 sq., 433 sq.

20 H. Jeanmaire (p. 416) îi citează pe Ptolemeu XI, Antoniu triumvirul, si, mai târziu, Traian, Hadrian, Antonius.

21 Acest episod aduce aminte de un mit hurrito-hittit: Kumarbi, „Tatăl zeilor", a însămânțat cu sperma sa o stâncă; cf. § 46.

22 Nană este o altă epifanie a Mamei (deci a lui Agditis).

23 După o altă variantă, Attis e ucis de un mistreț; tradiție veche deoarece Herodot (I, 34 sq.) o relatează sub formă evhemerizată.

24 Cf. Hepding, Attis, pp, 202 sq.; H. Graillot, Le culte de Cybele, pp. 396 sq.

Sărbătorile se țineau către echinocțiul de primăvară25, de la 15 la 23 martie, în prima zi (canna intrat, „intrarea trestiei") confreria cannoforilor aduce în templu trestii tăiate; potrivit legendei, Cybele îl găsise pe copilul Attis expus pe malul fluviului Sangarios. După şapte zile, confreria dendroforilor aducea din pădure un pin tăiat (arbor intrat). Trunchiul era acoperit de bandaje, ca un cadavru, şi la mijlocul lui era prinsă o imagine a lui Attis. Arborele îl reprezenta pe zeul mort. La 24 martie, „ziua sângelui" (dies sanguinis), preoții (galii) şi neofiții se dedau la un dans sălbatic, în sunete de flaute, chimvale şi tobe, se flagelau până la sânge, îşi crestau brațele cu cuțitele; în culmea freneziei, ijmii neofiți îşi retezau organele bărbăteşti şi le ofereau în chip de oblație zeiței.

Lamentațiilor funebre din noaptea de 24 spre 25 martie le urma brusc o explozie de bucurie, în zori, când se anunța învierea zeului26. Era ziua „bucuriei", Hilaria. După o zi de „odihnă" (requieîio), la 27 martie avea loc marea procesiune spre râul în care se îmbăia statuia Cybelei (lavatîo). După unii autori, inițierile individuale erau celebrate la 28 martie; neofitul era sanctificat cu sângele unui taur sau unui berbec jertfit (taurobolium şi driobolium). Probabil, jertfa înlocuia ritul de automutilare a mystului, deoarece acesta oferea zeiței organele genitale ale victimei. El era admis în „camera nupțială" (pantos, cubiculiim) sau „sub baldachin" în calitate de soț mistic al Cybelei, ca şi preotul (gali) care intra în acest loc sacrosanct pentru ca să ofere Mamei resturile însângerate ale mutilării sale27.

Cât priveşte inițierea propriu-zisă, unicul document de care dispunem este formula citată de Clement din Alexandria şi care servea inițiaților drept parolă de trecere: „am mâncat în sunetele tobei; am băut în zgomotul chimvalei; am purtat kernos-ul; am intrat sub baldachin" (Potrept., II, 15). Analogia cu sintema de la Eleusis este evidentă (cf. § 98); ea se poate explica fie printr-un împrumut de o parte sau de cealaltă, fie prin derivarea pornind de la o formulă comună folosită în mai multe mistere din epoca elenistică. Formula se referă cu siguranță la riturile inițiatice. Toba şi chimvalul sunt instrumentele favorite ale Cybelei. întrucât Attis era numit „spicul secerat verde" (Philosophoumena, V, 8), e probabil ca prânzul ritualic să fi constat esențialmente din pâine şi vin; într-adevăr, Firmicus Maternus (De errore, 18) îl interpretează drept echivalentul drăcesc şi funest al cinei creştine. Cât despre kernos, probabil că în cultul inițiatic al lui Attis acest vas de lut ars nu era folosit pentru oblația alimentară, ci ca să aducă Mamei, „sub baldachin", organele sexuale ale taurului sau ale berbecului28.

După cum vom vedea, Misterele lui Attis şi Cybele promiteau, cel puțin de la un anumit moment, „nemurire" inițiaților. Deocamdată, e important să examinăm mai îndeaproape semnificația riturilor principale, adică interdicțiile alimentare şi autocastrarea guliilor. Religiile elenistice ale misterelor, în ciuda „spiritualizării" lor, păstraseră numeroase elemente arhaice.

25 Informațiile privind calendarul sărbătorilor sunt destul de târzii (secolele III şi IV d.Hr., cf. Tabloul problemelor, § 207). Ceea ce contează este prezentarea structurii cultului ajuns la apogeu.

26 Mai mulți autori au făcut legătura între această scenă şi un pasaj al unui autor creştin, Firmicus Maternus (secolul al IV-lea), înfățişând jelirile nocturne împrejurul unei statui divine aşezate pe o targa. Brusc se face lumină şi un preot îi consolează pe credincioşi: „Curaj, mystilor, zeul este nevătămat; şi pentru voi tot din mijlocul durerilor va veni mântuirea" (De errore profanorum religlonum, 22). Firmicus Maternus nu precizează despre ce cult e vorba, dar descrierea sa pare să se potrivească cel mai bine lui Osiris; cf. Hepding, Attis, p. 106; A. Lxsisy, Leş mysteres paîens et le mystere chretien, p. 102. Totuşi, nu trebuie uitat că există o analogie structurală între cele două religii: cf. M. J. Vermaseren, Cybele and Attis, p. 116.

27 Cf. Hepding, op. cit., pp. 190 sq. După o altă interpretare,pa/îfc« (literal, „camera zeiței") era o peşteră sau un loc subteran chiar în templu sau în vecinătate; pătrunzând înăuntru, mystul efectua un descensus ad inferos; vezi M. J. Vermaseren, op. cit., pp. 117-118. Trebuie adăugat că, în vremea Imperiului, taurobolium şi criobolium puteau avea loc în toate anotimpurile. Ele erau celebrate şi pentru sănătatea împăratului.

28 Urmăm interpretarea dată de Hepding, op. cit., pp. 190 sq., şi de A. Loisy, Leş mysteres paîens, pp. 109 sq. Cf., de asemenea, M. J. Vermaseren, op. cit., p. 118.

E vorba, de altfel, de o caracteristică a mişcărilor religioase necesitând inițierea individuală. Omofagia, rit dionysiac prin excelență, era susceptibilă de a reactualiza o experiență religioasă specifică vânătorilor primitivi (§ 124). în ce priveşte inițierea în Misterele de la Eleusis, ea făcea posibilă anamneză tainelor sacramentale arhaice, în primul rând valoarea sacramentală a grâului şi a pâinii (§ 99). în general, se poate spune că ceremoniile de structură inițiatică redescoperă anumite comportamente arhaice şi revalorizează numeroase obiecte religioase desuete. Să ne reamintim cuțitele de silex folosite în circumciziile inițiatice, sau rolul rombului (hull-roarer) în mitologia şi inițierea orfică, sau funcția religioasă a „secretului" (§ 99).

Misterele elenistice fac apel la conduite rituale arhaice — muzică sălbatică, dansuri frenetice, tatuaje, absorbția plantelor halucinogene — spre a forța apropierea divinității, sau chiar spre a obține unio mystica. în Misterele lui Attis, postul impu& neofiților constă în principal în abținerea de a mânca pâine29, căci zeul este „spicul secerat de verde". Primul prânz inițiatic se reduce, în fond, la experimentarea valorii sacramentale a pâinii şi vinului, experiență arareori accesibilă populațiilor urbane. Cât priveşte automutilarea gallilor şi a anumitor credincioşi în timpul transelor lor extatice, ea le asigură castitatea absolută, altfel spus dăruirea lor integrală divinității30. O asemenea încercare este greu analizabilă; pe lângă pulsiunile mai mult sau mai puțin inconştiente care îl cârmuiesc pe neofit, trebuie ținut seama de nostalgia unei androginii rituale, sau de dorința de a-şi spori rezerva de „forțe sacre" printr-o infirmitate neobişnuită şi spectaculoasă, ori chiar de voința de a se simți exclus din structurile tradiționale ale societății printr-o imitatio dei totală, în fond, cultul lui Attis şi al Cybelei făcea posibilă redescoperirea valorilor religioase ale sexualității, suferinței fizice şi sângelui. Transele îi eliberau pe credincioşi de autoritatea normelor şi a convențiilor; într-un anume sens era o descoperire a libertății.

Tendința de a redobândi experiențele imemoriale era contraechilibrată de efortul de a „sublima" perechea divină Attis-Cybeie şi de a reinterpreta cultele lor. Şi de această dată avem de-a face cu un fenomen propriu sincretismelor religioase contemporane: voința de a recupera virtuțile trecutului cel mai îndepărtat şi, în acelaşi timp, de a exalta creațiile cele mai recente. Interpretarea alegorică, laborios practicată de către teologii şi filosofii primelor secole ale erei creştine, îl identifica pe Attis cu principiile înseşi ale creației şi ale procesului dialectic viață-moarte-renaştere. în mod paradoxal, Attis a sfârşit prin a fi asimilat soarelui şi a devenit centrul teologiei solare, atât de populară către sfârşitul păgânismului. Semnificația inițială a inițierii — asimilarea mistică cu zeul — s-a îmbogățit cu valori noi. O inscripție romană din 376 îl proclamă „renăscut pentru eternitate" pe acela care săvârşeşte taurobolul şi criobolul31. Este vorba, probabil, de o influență creştină. Dar promisiunea de „înviere" sau de „renaştere" era implicită în scenariul mitico-ritual al zilei H U aria. Probabil că, confruntați cu succesul misionaristicii creştine, teologii misterelor au subliniat cu insistență ideea de imortalitate, consecință a răscumpărării săvârşite de Attis. Oricum ar fi, este sigur că împărații romani, mai ales ultimii Antonini, au promovat în chip viguros cultul frigian în speranța de a opri avântul creştinismului.

29 Ceea ce nu antrenează însă interdicția de a mânca fazan; „abstinență gurmandă" (guloxa abstinentia), zicea Sfântul Ieronim (Ep., CV//, ad Laetam), citat de A. Loisy, op. cit., p. 89, n. 4.

30 Vezi observațiile pertinente ale lui Michel Meslin, „Realites psychiques et valeurs religieuses dans Ies cultes orientaux", p. 297. Precizăm că devotiunea absolută față de divinitate nu implică în mod necesar automutilarea sexuală. Castitatea ceremonială putea fi asigurată printr-o căsătorie simbolică. Al doilea grad al inițierii mithriace este numit Nymphus; mystul devine soția zeului; dar ritul este pur spiritual; cf. M. Meslin, op. cit., pp. 302-303.

•" Taurobolio criobolique in aeternum renatus; inscripție citată de Hepding, p. 89. Dar, câteodată, tauroboliile se reiterau peste douăzeci de ani; cf. A. Loisy, op. cit., pp. 119 sq.; M. J. Vermaseren, op. cit., p. 106.

208. Isis şi Misterele egiptene

Misterele egiptene se deosebesc de alte asociații religioase similare datorită faptului ca se cunosc „originea" şi etapele propagării lor în Asia şi Europa. La începutul secolului al IlI-lea î.Hr., Ptolemeu Soter a hotărât să-şi întărească domnia cu ajutorul unei divinități acceptate drept supremă atât de egipteni, cât şi de greci. El 1-a ridicat astfel pe Serapis (Sarapis) la demnitatea de mare zeu național. După tradiția transmisă de Plutarh (de Iside, 28), Ptolemeu văzuse statuia zeului în vis. In ~ 286 (sau în ~ 278), statuia a fost adusă de la Sinope şi instalată în templul care se construia la Alexandria. Etimologia lui Serapis şi patria sa originară sunt controversate încă. Numele său este derivat în general de la Oserapis, adică „Osiris-Apis"32. în legătură cu cultul, Ptolemeu Soter a însărcinat pe doi teologi erudiți să-i stabilească structura: preotul egiptean Manethon şi grecul Timotheos. Primul, autof^al mai multor lucrări, între care o istorie a Egiptului, cunoştea bine cultura grecească; al doilea, membru al celebrei familii a Eumolpizilor din Eleusis, era inițiat în mai multe Mistere.

Succesul noului cult a fost asigurat datorită prestigiului considerabil de care se bucurați Isis şi Osiris. După cum am văzut (§ 53), teologii Noului Imperiu elaboraseră o grandioasă sinteză, asociindu-i pe Osiris şi Ra; socotiți drept complementari, aceşti doi zei au sfârşit prin a fi identificați. Popularitatea lui Osiris nu înceta să sporească, deoarece

el era singurul zeu egiptean care, asasinat, a triumfat asupra morții şi a fost „reanimat" prin grija lui Isis şi Horus. La Abydos şi în alte părți, scenarii rituale, înfățişând diverse episoade ale legendei sale, erau interpretate în fața templelor. Herodot asistase la ceremonii asemănătoare la Saîs; el le asimilase misterelor greceşti şi acesta este motivul pentru care s-a abținut să le înfățişeze (II, 61)33. Este neîndoielnic faptul că anumite ritualuri secrete osiriene, săvârşite înăuntrul templelor, se raportau la viața viitoare34. Dar ar fi hazardat să considerăm aceste rituri secrete drept veritabile ceremonii inițiatice, săvârşite în beneficiul unui om viu, în vederea „salvării" sale. Pe de altă parte, este greu de conceput ca un teolog erudit ca Manethon să nu fi integrat în Misterele lui Isis tradiții religioase mai vechi. S-a putut arăta, de exemplu, că aretalogiile lui Isis nu reprezintă o inovație recentă; dimpotrivă, ele reiau formule rituale arhaice, legate de ideologia regală35, în plus, după cum vom vedea îndată, Misterele lui Isis prelungesc anumite ceremonii practicate în Egiptul antic.
Pentru scopul pe care ni 1-am propus aici ar fi inutil să reproducem cronologia şi peripețiile răspândirii cultului dincolo de frontierele Egiptului. Propagat la început în Asia Mică şi în Grecia, el a pătruns în Italia în secolul al II-lea î.Hr, şi la Roma la începutul secolului I. Cultul egiptean a devenit atât de popular, încât de mai multe ori romanii s-au opus în mod violent hotărârilor senatului de a demola templele. Ca şi celelalte mistere ale epocii elenistice şi imperiale, Misterele lui Isis şi ale lui Serapis comportau sărbători publice, un cult cotidian şi rituri secrete, constituind inițierea propriu-zisă. Se cunosc, în liniile lor mari, primele două sisteme ceremoniale, în ce priveşte inițierea, mărturia lui Apuleius, în cartea a Xl-a a Metamorfozelor, e considerată, pe bună dreptate, drept cel mai prețios document din întreaga literatură antică privitoare la Mistere.
32 Dar ve/i Ruth Stiehl, „The Origin of the Cult of Sarapis".
33 Istoricul a dat dovadă de aceleaşi scrupule şi față de Misterele de la Samothrace (II, 51), de la Eleusis (II, 171) şi față de orfism (II, 123).
34 Ve/i câteva indicații bibliografice în F. Cumont, Leş religions orientales, pp. 243-244, n. 96-101; cf. şi A. Loisy, Leş mysleres pai'ens, pp. 136 sq.; G. Nagel, „The «Mysteries» of Osiris in Ancient Egypt", pp. 124 sq. (textele templului din Abydos).
35 Jan Bergrnan, Ich bin Ixis, pp. 121-140.

Cele două mari sărbători publice reactualizau anumite episoade ale mitului lui Osiris şi Isis. Prima, Navigium, sau „Corabia lui Isis", deschidea perioada navigației de primăvară. A doua, Inventio a lui Osiris, avea loc de la 29 octombrie la l noiembrie. După trei zile de post, de bocete şi pantomimă înfățişând căutarea lui Osiris masacrat şi tăiat în bucăți, şi după riturile de înmormântare practicate de Isis (cf. § 29), urmau bucuria şi jubilația credincioşilor, când li se vestea că trupul zeului a fdst găsit, realcătuit şi reanimat36. Slujbele religioase cotidiene erau celebrate în zori şi după-amiaza. Dis-de-dimineață se deschideau porțile sanctuarului şi spectatorii puteau să contemple statuile zeilor şi să asiste la slujba săvârşită de preoți.
După Apuleius, în ziua hotărâtă dinainte de către zeiță, pontiful îl stropeşte cu apă pe neofit şi îi comunică „în secret câteva recomandări care nu sunt făcjote pentru nedemna voce omenească". Apoi, în fața întregii asistențe, el îi spune să se abțină, timp de zece zile, de la carne şi vin. în seara inițierii, mulțimea credincioşilor îi oferă daruri variate, apoi, înveşmântat într-o tunică de in, el este călăuzit de preot în cea mai retrasă capelă a sanctuarului. „Mă vei întreba fără îndoială, plin de curiozitate, tu, cititorule, atent ca să afli ce s-a mai spus, ce s-a mai făcut? Aş spune-o, dacă s-ar putea, ai afla-o dacă ar fi îngăduit să o auzi [...]. Totuşi, poate că o dorință evlavioasă te ține în cumpănă; nu te voi lăsa nerăbdării tale multă vreme. Ascultă deci, dar crede-mă, căci îți spun adevărul. Am atins tărâmurile morții; călcând pragul Proserpinei, am revenit purtat de-a lungul elementelor, în mijlocul nopții am văzut soarele strălucind; am putut contempla, față în față, pe zeii infernali şi pe zeii celeşti şi m-am închinat lor de aproape" (Met., XI, 23). Este vorba, desigur, de o experiență a morții şi a învierii, dar căreia nu i se cunoaşte conținutul specific. Neofitul coboară în Infern şi revine străbătând cele patru elemente cosmice; el vede soarele strălucind în plină noapte, imagine care ar putea să se refere la Osiris-Ra străbătând lumea subpământeană; el se apropie apoi de alți zei, îi contemplă şi li se închină de aproape. S-a încercat să se deceleze în această frază enigmatică aluzii la itinerarul străbătut de neofit prin diverse săli împodobite cu statui de zei şi înfățişând lumea subpământeană, şi ajungând, brusc, într-o cameră puternic iluminată. Alți savanți au evocat experiențele parapsihologice sau hipnoza, în fond, tot ce se poate afirma este faptul că mystul sfârşeşte prin a se simți identificat cu Osiris-Ra sau cu Horus. Căci dimineața, îmbrăcat cu douăsprezece haine ritualice, simbolizând cele douăsprezece stațiuni zodiacale, mystul se urcă pe o estradă, chiar în mijlocul templului, cu creştetul încununat de o cunună de palmier. „Astfel, împodobit asemeni soarelui, stând acolo ca o statuie", el apare în vederea mulțimii, în fața statuii lui Isis. Pentru eroul Metamorfozelor, această zi a fost „ziua sărbătorească a renaşterii sale în sânul misterelor". Inițierea s-a desăvârşit, a treia zi, printr-un banchet ritual. Totuşi, după un an, şi tot la cererea zeiței, neofitul este introdus în „misterele

nocturne ale zeului suprem" (XI, 28), ceremonie în legătură probabil cu Inventio a lui Osiris. în sfârşit, o nouă viziune a zeiţei îi recomandă o a treia iniţiere; dar în legătură cu aceste ultime încercări iniţiatice, Apuleius nu ne revelează nimic.

După cum am văzut (§ 33), în Egiptul antic se spera într-o identificare postumă cu Osiris. Dar prin intermediul iniţierii sale în mistere, neofitul dobândea încă în lumea de aici această identificare mistică cu zeul; altfel spus, insul viu era acela care putea fi divinizat şi nu sufletul în condiţia sa de după moarte. Aşa cum Osiris era „înviat" de Isis, „divinizarea" neofitului era esenţialmente opera zeiţei. Nu cunoaştem „situaţia existenţială" a mystului; totuşi, e sigur că nici un iniţiat nu se îndoia de soarta sa privilegiată, în preajma zeilor, după moarte. Dacă, în ceea ce priveşte iniţierea propriu-zisă, suntem reduşi la presupuneri, informaţiile lui Apuleius

36 Antecedentele urcă înapoi în timp până la reprezentările sacre celebrate la Abydos începând din vremea Dinastiei a XH-a.

ne permit să sesizăm structura sincretistă a noului cult. Elementele egiptene joacă un rol important: scenario-u[mitico-ritual al lui Isis şi Osiris inspiră cele două sărbători publice şi, probabil, cel puţin în parte, riturile iniţiatice; ridicarea lui Isis la rang de Zeiţă Universală, ba chiar unică, şi a lui Osiris la demnitatea de Zeu Suprem prelungeşte tendinţa, atestată încă din epoca arhaică (cf. § 33), de a promova diverse divinităţi la cel mai înalt rang. Pe de altă parte, coborârea mysîului în Infern şi ascensiunea sa, străbătând elementele cosmice, trădează o concepţie specific elenistică.

Marea popularitate a misterelor egiptene în primele secole ale erei creştine^, faptul că anumite trăsături din iconografia şi mitologia Fecioarei Măria au fost împrumutate de la Isis, arată că e vorba de o creaţie religioasă autentică şi nu de un revival artificial şi desuet. Zeii misterelor trebuie consideraţi ca noi epifanii ale lui Isis şi Osiris. în plus, aceste interpretări elenistice vor fi dezvoltate de teologii neoorfici şi neoplatonicieni. Asimilat lui Dionysos (şi el ucis, tăiat în bucăţi şi reînviat), Osiris ilustrează admirabil teologia neoorfică; o cosmogonie concepută ca un autosacrificiu al divinităţii, ca împrăştierea Unului în Multiplu, urmată de „învierea", adică de readunarea Multiplului în Unitatea Primordială37.

Identificarea mutuală a tuturor zeilor a dus la un „monoteism" de tip sincretist, scump teosofilor din Antichitatea târzie. Este semnificativ că un asemenea universalism „monoteist" exaltă mai ales zei prin excelenţă patetici, ca Dionysos şi Osiris. în ceea ce priveşte pe Isis şi Osiris, aceste ultime interpretări şi devalorizări efectuate de teologii misterelor şi de filosofii neoplatonicieni vor fi privite, timp de secole, ca ilustrând, în modul cel mai profund, adevăratul geniu religios egiptean38.

209. Revelaţia lui Hermes Trismegistul

Sub numele de hermetism se înţelege totalitatea credinţelor, a ideilor şi a practicilor transmise în literatura hermetică. Este vorba de o culegere de texte de valoare inegală, redactate între secolul al IlI-lea î.Hr. şi secolul al Hl-lea d.Hr. Se deosebesc două categorii: scrierile aparţinând hermetismului popular (astrologie, magie, ştiinţe oculte, alchimie) şi literatura hermetică savantă, în primul rând a celor şaptesprezece tratate, în greceşte, din Corpus Hermeticum39. în ciuda deosebirilor lor de plan, de conţinut şi de stil, există o anumită unitate de intenţie între cele două grupuri de texte: acest lucru reaminteşte de raporturile dintre daoismul filosofic şi daoismul popular (§ 133) sau de continuitatea dintre expresiile „clasice" şi cele „baroce" ale Yoga. Cronologic, textele hermetismului popular sunt cele mai vechi, unele dintre ele urcând până în secolul al IlI-lea î.Hr. Cât priveşte hermetismul filosofic, el s-a răspândit mai ales în secolul al II-lea al erei noastre.

După cum era de prevăzut, această literatură oglindeşte, mai mult sau mai puţin, sincretismul iudeo-egiptean (deci şi anumite elemente iraniene); se recunoaşte în plus influenţa platonismului; dar începând cu secolul al II-lea d.Hr. dualismul gnostic devine predominant. „Prin actorii, prin decorul, prin miturile sale, literatura hermetistă se vrea egipteană. Această pretenţie, cel puţin a anumitor texte antice, se sprijină pe o anume cunoaştere a Egiptului ptolemeic sau roman, cunoaştere a cărei realitate nu trebuie subestimată"40. Personajele (Thoth, Agathodemon,

37 Cf. Macrobius, In Somnium Sdpionis, I, 12.

38 Cf, partea a IU-a.

39 Se mai dispune şi de traducerea latină, cunoscută sub numele de Asclepius, ii unei „Cuvântări desăvârşite" (Logos teleios), al cărei original s-a pierdut, şi a vreo treizeci de texte păstrate în AnthoLogium a lui Stobaios, spre anul 500.

40 Jean Doresse, „L'hermetisme egyptianisant", p. 442.

l

Ammon etc.), decorurile (Memfis şi Teba, Herrnopolis, Sai's, Assuan etc.), anumite motive ale teologiei faraonice (de

exemplu, ridicarea movilei primordiale la Teba sau la Herrnopolis), familiarizarea cu tradițiile egiptene antice41 constituie indicații de care trebuie ținut seamă. Identificarea lui Thoth cu Hermes era deja cunoscută de Herodot (II, 152). Pentru scriitorii din epoca elenistică, Thoth era patronul tuturor științelor, inventatorul hieroglifelor şi un magician de temut. El ar fi creat lumea prin cuvânt: or, stoicii îl identificaseră pe Hermes cu Logosul42,
Scrierile hermetismului popular au jucat un rol important în epoca imperială. La început prin caracterul lor „operativ": într-o epocă terorizată de atotputernicia Destinului, aceste texte revelau „secretele naturii" (doctrina analogiei, raporturile de „simpatie" dintre diversele niveluri cosmice), grație cărora magus-u\ lua în stăpânire forțele lor secrete. Chiar fatalismul astral putea fi folosit, într-una din scrierile astrologice, Liber Hermetis43, nu vom găsi nici o aluzie la problema morții şi a vieții viitoare; ceea ce conta erau mijloacele de a trăi fericit pe pământ, Totuşi, cunoaşterea, deci stăpânirea naturii, devenea posibilă prin divinitate. „Deoarece este vorba de a descoperi o întreagă rețea de simpatii şi de antipatii pe care natura le ține secrete, cum să pătrunzi o atare taină, dacă un zeu nu o dezvăluie?"44 Prin urmare, știința de tip hermetic constituie, în acelaşi timp, un mister şi o transmitere inițiatică a acestui mister; cunoaşterea naturii se obține prin rugăciune şi cult, sau, la un nivel inferior, prin constrângere magică45.
în acest corpus amorf de rețete magice şi de tratate privind magia naturală şi științele oculte, se regăsesc câteodată concepții caracteristice literaturii savante, în Kore Kosmou (14-18), crearea sufletelor este descrisă ca o operație alchimică. Rugăciunea cu care se încheie Asclepius se regăseşte în greacă, într-o rețetă magică. Importanța acestei literaturi hermetice „populare" nu trebuie subestimată. Ea a inspirat şi nutrit Istoria Naturală a lui Plinius şi celebra lucrare medievală Physiologus; cosmologia şi ideile ei principale (doctrina simpatiilor şi a corespondențelor, în primul rând corespondența dintre macrocosmos şi microcosmos) au cunoscut un succes considerabil în Evul Mediu târziu, până spre secolul al XVIII-lea; le regăsim nu numai la platonicienii italieni şi la Paracelsus, ci şi la savanți atât de diferiți precum John Dee, Ashmole, Fludd şi Newton46.
La fel ca şi textele populare, scrierile constituind literatura hermetiea savantă sunt socotite ca revelate de Hermes Trismegistul. Aceste tratate se deosebesc prin genul lor literar şi mai ales prin doctrina lor. în 1914 încă, Bousset observase că Corpus Hermeticum prezintă două teologii ireconciliabile; una optimistă (de tip monist-panteist), alta pesimistă, caracterizată printr-un puternic dualism. Pentru prima, Cosmosul este bun şi frumos, deoarece este pătruns de Dumnezeu47. Contemplând frumusețea Cosmosului se ajunge la divinitate. Dumnezeu, care este în acelaşi timp Unui (C. H., XI, 11 etc.) şi Totul (XII, 22), este creator şi se numeşte „Tatăl". Omul ocupă al treilea loc în triadă, după Dumnezeu şi Cosmos. Misiunea sa este de

41 într-adevăr, papirusurile au restituit versiunile elenistice exacte ale anumitor mituri, de exemplu acela al zeiței Tefnut, în care Thoth Hermes joacă un anumit roî; cf. J. Doresse, p. 449.
42 A. J. Festugiere, La re'velation d'Hermes Trismegiste, I, pp. 71 sq. O tradiție venind din epoca primilor Ptolemei relata că Thoth, primul Hermes, trăia „înainte de potop"; al doilea Hermes, Trismegistul, i-a urmat, apoi, fiul său Agathodemon si nepotul său Tat. Aceste personaje sunt menționate toate în tratatul Kore Kosmou. Genealogia este autentic egipteană.
43 Originalul grec datează din secolul al IlI-lea î.Hr.; cf. A. J. Festugiere, op. cit., I, pp. 122 st).
44 A. J. Festugiere, Hermetisme et mystique pa'ienne. p. 43.
45 Ibid., p. 44.
46 Vezi partea a Ilf-a; cf., deocamdată, Forgerons et atchimistes (ediția a 2-a, revâ/ută şi adăugită, 1977), pp. 147 sq., 181 sq.
4 Lumea este un „viețuitor fără moarte" (Corpus Hermeticum, VIH, l); el se numeşte „zeu" sau „Marele Zeu"; „zeul invizibil" se manifestă prin intermediul lumii (C.H., V, 2).

a „admira şi adora lucrurile celeste, de a avea grija şi a cârmui peste cele pământeşti" (Asdepim, § 8). în cele din urmă, omul este complementul necesar al Creației; el este „ființa vie muritoare, podoaba Ființei Vii nemuritoare" (C.H., IV, 2).
După doctrina pesimistă, dimpotrivă, lumea este fundamental rea, „ea nu este lucrarea zeului, sau în orice caz nu este a Divinității Primordiale, căci Zeul Primordial se află mai presus de materie, el stă ascuns în misterul propriei ființe; Dumnezeu nu poate fi atins decât fugind din lume, comportându-te în lumea aceasta ca un străin de ea"48. Amintim, de pildă, facerea lumii şi drama patetică a omului, aşa cum reies din primul tratat al Corpus-ului, Poimandres: Intelectul superior androgin nous făureşte la început un Demiurg care face lumea, apoi pe Anthropos, omul ceresc; acesta din urmă coboară în sfera inferioară unde, „ademenit prin dragoste", el se împreunează cu Natura (Physis) şi naşte pomul pământesc. De aici înainte, Anthropos divin încetea/ă să mai existe ca persoană distinctă, căci el îl însuflețeşte pe om; viața lui se transformă în suflet uman şi lumina sa în nous. De aceea, între toate făpturile

pământeşti, omul singur este în acelaşi timp muritor şi nemuritor. Totuşi, cu ajutorul cunoaşterii, omul poate „deveni zeu". Acest dualism, care devalorizează lumea şi trupul, subliniază identitatea dintre divin şi elementul spiritual din om; ca şi divinitatea, spiritul uman (nous) se caracterizează prin viața şi lumină, întrucât lumea este „totalitatea Răului" (C.H., VI, 4), trebuie să ajungi „străin" de lume (XIII, 1) ca să poți săvârşi „naşterea divinității" (XIII, 7); într-adevăr, omul regenerat dispune de un trup nemuritor, el este, „fiul lui Dumnezeu, Totul în Tot" (XIII, 2). Această teologie, solidară cu o cosmogonie si o soteriologie specifică, are o structură prin excelență „gnostică" (cf. § 229). Dar ar fi imprudent să ataşăm gnosticismului propriu-zis tratatele hermetice împărtăşind dualismul şi pesimismul. Unele elemente mitologice şi filosofice de tip „gnostic" fac parte din Zeitgeisî-\i\ epocii: de exemplu, disprețul față de viața lumească, valoarea salvatoare a unei ştiințe primordiale, revelată de un Zeu sau o Ființă Supraumană şi comunicată sub semnul secretului. Adăugăm că importanța hotărâtoare acordată cunoaşterii, transmise în mod inițiatic câtorva discipoli, aminteşte de tradiția indiană (UpanisaJele, Sâmkhya şi Vedânta), tot aşa cum „corpul nemuritor"" ai omului regenerat prezintă analogii cu Hathayoga, daoismul si alchimiile indiană si chineză.

210. Aspecte inițiatice ale hermetismului

Anumiți savanți (R. Reitzenstein şi Geffcken) au considerat hermetismul drept o confrerie religioasă în sensul propriu al cuvântului, cu dogmele, riturile şi liturghia sa şi Corpus Hertneticum constituind o Carte Sfântă. După Bousset, W. Kroll şi F. Cumont, M. J. Festugiere respinge această ipoteză. Mai întâi, prezența celor două doctrine opuse şi ireconciliabile este incompatibilă cu noțiunea de confrerie alcătuită dintr-un „grup de oameni care şi-au ales în mod deliberat un sistem de gândire şi de viață"; mai apoi, nu există vreo urmă în literatura hermetică de „ceremonii specifice credincioşilor lui Hermes. Nimic care să semene sacramentelor sectelor gnostice: nici botez, nici comuniune, nici confesiune a păcatelor, nici punerea mâinilor pentru consacrarea slujitorilor cultului. Nu există cler; nimic care să aibă aparența unei organizări ierarhice, a unor trepte de inițiere. Nu se deosebesc decât două categorii de oameni: cei care ascultă cuvântul sacru şi cei care îl refuză. Or, această distincție a devenit obişnuită, banală, ea a intrat, cel puțin de la Parmenide încoace, în literatura epocii"49.

48 M, J. Festugiere, Hermetisme et mystique pal'enne, p. 37; cf. Revelation, I, pp. 84 sq.

49 M. J. Festugiere, Hermetisme et mystique, p. 38; cf. Revelation, I, pp. 81 sq.

Totuşi, dacă ipoteza unei confrerii secrete, ierarhic organizate nu se impune, marile trata
ale hermetismului savant presupun Existența unor grupuri închise ce comportau o iniție
comparabilă cu aceea a alchimiştilor şi a tantricilor. E vorba, ca să reluăm o expresie d
Asclepius (§ 25), de o religia mentts. Zeul primeşte „sacrificii pur spirituale" (C.H., I, 3
Surprindem totuşi o atmosferă religioasă specifică şi anumite comportamente ritualuri: discipol
se adună într-un sanctuar; ei păzesc regula muțeniei şi păstrează secretul asupra revelațiile»
cateheza se săvârşeşte cu gravitate ceremonială; raporturile dintre instructor şi discipoli au i
rezonanță religioasă. Mitul botezului într-un crater arată apropierea de ritualurile de mistere56
Se poate, de asemenea, presupune cunoaşterea anumitor practici având drept scop extazul
Hermes îi relatează discipolului său, Tat, o experiență extatică în urma căreia el intră într-ur
„trup nemuritor" şi Tat reuşeşte să îi urmeze exemplul (C.H., XIII, 3, 13).

S-ar putea spune că avem de-a face cu un nou model de comunicare a cunoştințelor ezoterice. Spre deosebire de asociațiile închise presupunând o organizare ierarhică, riturile inițiatice si revelarea progresivă a unei doctrine secrete, hermetismul, ca şi alchimia, comportă doar un anumit număr de texte revelate, transmise şi interpretate de către un „maestru" câtorva discipoli pregătiți cu grijă (adică „purificați" prin asceză, meditație şi anumite practici cultuale). Nu trebuie pierdut din vedere că revelația conținută în marile tratate din Corpus Hermeticum constituie o gnosă supremă, anume cunoaşterea ezoterică ce asigură mântuirea; simplul fapt de a o fi înțeles şi asimilat echivalează cu o „inițiere"51.

Acest nou tip de „inițiere", individuală şi pur spirituală, devenită posibilă prin lectura atentă şi meditația asupra unui text ezoteric, s-a dezvoltat în epoca imperială şi mai ales după triumful creştinismului. Este urmarea, pe de o parte, a prestigiului considerabil de care se bucurau „cărțile sfinte", considerate de origine divină, şi, pe de altă parte, de dispariția misterelor şi a altor organizații secrete, după secolul al V-lea d.Hr. în perspectiva acestui nou model de inițiere, transmiterea doctrinelor ezoterice nu mai implică un „lanț inițiatic"; textul sacru poate fi uitat timp de secole, este de ajuns ca el să fie redescoperit de către cititorul competent pentru ca mesajul său să redevină inteligibil şi actual.

Transmiterea hermetismului constituie un capitol pasionant din istoria ezoterismului: ea s-a efectuat prin intermediul literaturilor siriană şi arabă, şi mai ales datorită sabeenilor din Harran, Mesopotamia, care au supraviețuit în Islam în secolul al XI-Jea52. Cercetări recente au decelat anumite elemente herrnetice în Parzival de Wolfram von

Eschenbach şi în mai multe texte spaniole din secolul al XlU-lea53. Totuşi, adevărata „renaştere" a hermetismului în Europa Occidentală a început cu traducerea latină a lui Corpus Hermeticum, întreprinsă de Marsilio Ficino la cererea lui Cosimo de Medici şi terminată în 1463. Dar, după cum vom vedea (cf. părții a ni-a), redescoperirea lui Corpus Hermeticum constituie, în fond, o nouă interpretare, îndrăzneață şi creatoare, a hermetismului.

50 Potrivit tratatului al IV-lea din Corpus Hermeticum, la începutul Vremii, Zeul a umplut cu spirit (nous) un crater; cei care se scufundau în vas deveneau „oameni desăvârşiți". M. J. Festugiere a arătat că este vorba de un amestec de două rituri ce se practicau în Mistere: 1) ingerarea unei băuturi sacre scoase din crater si 2) o baie de purificare şi inițiere; cf. „Botezul în Crater" (republicat în Hermetisme et mystique paienne, pp. 100-112), p. 108.

51 M. J. Festugiere a analizat cum se cuvine un clişeu specific epocii elenistice: transpunerea unui rit din misterele de cult, ca metaforă, în ceea ce autorul numeşte „mister literar". Dar o asemenea transpunere îşi păstrează întotdeauna o valoare religioasă: ea stârneşte activitatea imaginară a cititorului şi îi dezvăluie sensul profund al misterelor.

52 Sabeenii aveau drept „profeți" ai lor pe Hermes şi Agathodaimon si cunoşteau destul de bine tratatul al IV-lea din Corpus Hermeticum, care poartă titlul de „Crater". După Henry şi Renee Kahane, „craterul" şi Graal-ul sunt acelaşi cuvânt.

53 R. şi H. Kahane, The Krater and the Grail Hermetic Sources of the Parzifal; id., „Hermetism in the Alfonsine Tradition".

211. Alchimia elenistică

Istoricii ştiințelor deosebesc trei epoci în formarea alchimiei greco-egiptene54: 1) epoca rețetelor tehnice, referindu-se la operațiile de combinare, de colorare şi de imitare a aurului (de exemplu, papirusurile din Leyden şi Stockholm, care datează din secolul III î.Hr.); 2) epoca filosofică, inaugurată, foarte probabil, de Bolos din Mendes (secolul al II-lea î.Hr.) şi care se manifestă în tratatul apocrif atribuit lui Democrit, Physika kai Mystika; 3) în sfârşit, epoca literaturii alchimice propriu-zise, aceea a lui Zosima (secolele III-IV) şi a comentatorilor lui (secolele IV-VI). Deşi problema originii istorice a alchimiei alexandrine na-e încă rezolvată, s-ar putea explica brusca apariție a textelor alchimice în jurul erei creştine ca un rezultat al întâlnirii dintre curentul ezoteric reprezentat de Mistere, neopitagorism şi neoorfism, astrologie, „înțelepciunile orientale revelate", gnosticism etc., curent ezoteric care era mai ales apanajul oamenilor cultivați, al intellighentsiei — şi tradițiile „populare", păstrătoare ale secretelor meseriilor şi ale magiilor şi tehnicilor străvechi. Un fenomen analog se constată în China cu daoismul şi neodaoismul, şi în India cu tantrismul şi cu Hatha-Yoga. în lumea mediteraneană, aceste tradiții „populare" au prelungit un comportament spiritual de structură arhaică până în epoca elenistică. După cum am văzut (§ 209), interesul crescând pentru tehnicile şi cunoştințele tradiționale privind substanțele, pietrele prețioase, plantele caracterizează toată această epocă a Antichității.

Căror cauze istorice trebuie să atribuim naşterea practicilor alchimice? Fără îndoială, nu o vom şti niciodată. Dar este îndoielnic ca alchimia să se fi constituit ca disciplină autonomă pornind de la rețetele de imitat sau de contrafăcut aurul. Orientul elenistic moştenise toate tehnicile sale metalurgice din Mesopotamia şi Egipt, şi se ştie că, încă din secolul al XlV-lea î.Hr., mesopotamienii puseseră la punct metoda de verificare a aurului. A vrea să legi o disciplină, care a obsedat vreme de 2000 de ani lumea occidentală, de eforturile având drept scop falsificarea aurului, înseamnă a uita extraordinara cunoaştere pe care o aveau anticii în ce priveşte metalele şi aliajele lor; înseamnă, totodată, a subestima capacitățile lor intelectuale şi spirituale. Transmutația, scopul principal al alchimiei elenistice, nu era, în situația pe care o aveau în acea epocă ştiințele, o absurditate, căci unitatea materiei era de câtăva vreme o dogmă a filosofiei greceşti. Dar e greu de crezut că alchimia a ieşit din experiențele întreprinse pentru a valida această dogmă şi a demonstra experimental unitatea materiei. Cu greu se poate vedea o tehnică spirituală şi o soteriologie trăgându-şi originea dintr-o teorie filosofică.

Pe de altă parte, când spiritul grecesc se apleacă asupra ştiinței, el dă dovadă de un extraordinar simț de observație şi de judecată. Or, ceea ce ne izbeşte, citind textele alchimiştilor greci, este lipsa lor de interes pentru fenomenele fizico-chimice, adică exact absența spiritului ştiințific. După cum observă Sherwood Taylor: „Toți cei care utilizau sulful nu puteau să nu observe fenomenele curioase care se produc după topirea sa şi încălzirea consecutivă a lichidului. Or, deşi sulful este menționat de sute de ori, nu se face niciodată aluzie la vreuna din caracteristicile sale în afară de acțiunea sa asupra metalelor. Există un asemenea contrast cu spiritul ştiinței greceşti clasice, încât trebuie să tragem concluzia că alchimiştii nu erau interesați de fenomenele naturale care nu slujeau scopurilor lor. Totuşi, este greşit să nu vezi în ei decât nişte căutători de aur, căci tonul religios şi mistic, mai ales în lucrările târzii, nu se prea potriveşte cu spiritul unor căutători de avere [...]. Nu vom găsi în alchimie nici un impuls al vreunei ştiințe [...]. Niciodată alchimia nu întrebuințează procedee ştiințifice"55. Textele vechilor alchimişti arată că „aceşti oameni nu erau interesați să facă aur si nu vorbeau în realitate de

54 Vezi M. Eliade, Forgerons ei alchimistes (ediția a 2-a, 1977), pp. 123 sq.
55 Sherwood Taylor, A Survey ofGreek Alchemy, p. 110. Cf. şi, de acelaşi autor, „Origins of Greek AJchemy", pp. 42 sq.

aurul real. Chimistul care examinează aceste tratate încearcă aceeaşi impresie ca şi zidarul care ar vrea să găsească informații practice într-o lucrare francmasonică" (Sherwood Taylor, ASurvey,p. 138).

Dacă, aşadar, alchimia nu putea să se nască din dorința de a falsifica aurul (metoda de încercare a aurului era cunoscută de cel puțin douăsprezece secole), nici dintr~o tehnică ştiințifică grecească (am văzut lipsa de interes a alchimiştilor față de fenomenele fizico-chimice), suntem siliți să căutăm în altă parte „originile" acestei discipline suf'generis. Cu atât mai mult cu cât teoria filosofică a unității materiei este, probabil, continuarea străvechii concepții despre Mama-Pământ, purtătoare a embrionilor-minereuri (cfr § 15), concepție care a cristalizat credința într-o transmutație artificială, adică operată în laborator, întâlnirea cu simbolismele, mitologiile şi tehnicile minerilor, metalurgilor şi fierarilor este factorul care a prilejuit, probabil, primele operații alchimice. Descoperirea experimentală a substanței vii, aşa cum era ea simțită de către meşteri, a fost, mai cu seamă, menită să joace rolul hotărâtor, într-adevar, concepția unei vieți complexe şi dramatice a Materiei constituie trăsătura originală a alchimici în raport cu ştiința grecească clasică. Eşti întemeiat să presupui că experiența unei vieți dramatice a Materiei a fost făcută posibilă prin cunoaşterea misterelor greco-orientale.

Scenariul „suferințelor", al „morții" şi al „învierii" Materiei este atestat de la început în literatura alchimică greco-egipteană. Transmutația, opus magnum, care duce la obținerea Pietrei filosofale, se dobândeşte făcând să treacă Materia prin patru faze, numite, în funcție de culorile pe care le iau elementele din amestec, rnelansis (negru), leukosis (alb), xanthosis (galben) şi iosis (roşu). „Negrul" (nigredo al autorilor medievali) simbolizează „moartea". Dar trebuie să subliniem: cele patru faze ale lui opus sunt atestate încă din Physika kai Mystika pseudodemocritică, deci din prima scriere propriu-zis alchimică (secolele II~I î.Hr.). în nenumărate variante, cele patru (sau cinci) faze ale operei (nigredo, albedo, citrinitas, ruhedo, uneori viriditas, uneori caiida pavonis) se mențin de-a lungul întregii alchimii arabe şi occidentale.

încă ceva: drama mistică a zeului — pătimirea sa, moartea, învierea sa — este proiectată asupra Materiei, transmutând-o. De fapt, alchimistul tratează Materia aşa cum era divinitatea tratată în Mistere: substanțele minerale „suferă", „mor", „renasc", pentru un alt mod de existență, adică sunt transmutate, în Tratatul asupra Artei (III, î, 2-3), Zosima ne relatează o viziune pe care a avut-o în vis: un personaj cu numele de Ion îi dezvăluie că a fost străpuns cu spada, tăiat în bucăți, decapitat, jupuit, ars în foc, şi că a suferit toate acestea „ca să-şi poată transforma trupul în spirit". Trezindu-se, Zosima se întreabă dacă tot ceea ce a văzut în vis nu se referă la procesul alchimic ai combinării Apei, dacă Ion nu este figura, imaginea exemplară a Apei. După cum a arătat C. G. Jung, această Apă este aqua permanens a alchimiştilor şi „torturarea" ei în Foc corespunde operației de separația56.

Observăm că descrierea lui Zosima reaminteşte nu numai tăierea în bucăți a lui Dionysos şi a altor „zei care mor" ai Misterelor (ale căror „suferințe" sunt, pe un anumit plan, omologabile diverselor momente ale ciclului vegetal, mai ales chinurilor, morții şi învierii „Spiritului Grâului"), dar prezintă analogii frapante cu viziunile inițiatice ale şamanilor şi, în general, cu schema fundamentală a tuturor inițierilor arhaice, în inițierile şamanice, probele inițiatice, deşi suferite „în stare secundă", sunt uneori de o extremă cruzime: viitorul şaman asistă în vis la propria sa sfâşiere în bucăți, la decapitarea şi moartea sa57. Dacă se ține seama de universalitatea acestei scheme inițiatice şi, pe de altă parte, de legătura dintre lucrătorii metalelor, fierari şi şamani; dacă ne gândim că vechile confrerii mediteraneene de metalurgi şi fierari dispuneau, foarte probabil, de mistere care le erau proprii, ajungem să situăm viziunea lui
56 C. G. Jung, „Die Visionen des Zosimus", pp. 153 sq.
57 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 52 sq. şi passim.

Zosima într-un univers spiritual propriu societăților tradiționale. Dintr-o dată, înțelegem marea noutate a alchimiştilor: ei au proiectat asupra Materiei funcția initiatică a suferinței. Grație operațiilor alchimice, omologate „torturilor", „morții" şi „învierii*1 mystuliii, substanța este transmutată, adică obține un mod de existență transcendental: ea devine „Aur". Aurul, se ştie, este simbolul imortalității. Transmutația alchimică echivalează deci cu desăvârşirea materiei58 şi pentru alchimist cu desăvârşirea „inițierii" sale.

în culturile tradiționale, minereurile şi metalele erau privite drept organisme vii: se vorbea de gestații, creşterea şi naşterea lor, se vorbea chiar despre căsătoria lor (cf. § 15). Alchimiştii greco-orientali au adoptat şi revalorizat toate aceste credințe arhaice. Combinarea alchimică a sulfului şi mercurului este aproape întotdeauna exprimată în termeni de „căsătorie". Dar această căsătorie este în acelaşi timp o unire mistică între două principii cosltiologice. Aici este noutatea perspectivei alchimice: viața Materiei nu mai este semnificată în termeni de hierofanie „vitală", ca în

perspectiva omului arhaic, ci primeşte o dimensiune „spirituală"; altfel zis: asumând semnificația inițiatică a dramei şi suferinței, Materia îşi asumă în aceiaşi timp destinul Spiritului, „încercările inițiatice", care, în pianul Spiritului, duc la libertate, iluminare şi imortalitate, duc în planul Materiei la transmutare, la Piatra filosof al ă. S-ar putea compara această revalorizare îndrăzneaţă a unui scenariu mitico-ritual imemorial (gestația şi creşterea minereurilor în sânul Maniei-Pământ; cuptorul asimilat cu noua matrice telurică, în care minereul îşi desăvârşeşte gestația; minerul şi metalurgul substituindu-se Mamei-Pământ pentru a accelera şi a desăvârşi „creşterea" minereurilor), cu „transmutarea" vechilor culte agrare în „religia de mistere". Vom măsura mai târziu consecințele acestui efort pentru a „spiritualiza" Materia, pentru a o „transmuta"59.

58 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, pp. 416 sq., vorbeşte despre răscumpărarea prin lucrare alchimică a lui anima mundi, închisă în materie. Această concepție, de origine şi structură gnostică, a fost cu siguranță împărtăşită de anumiți alchimişti: ea se integrează, de altfel, în acest curent de gândire eshatologic care trebuia să ducă la ideea de apocatasta/ă a Cosmosului. Dar, cel puțin la început, alchimia nu postula captivitatea lui anima mundi în Materie; deşi, în chip obscur, aceasta era încă simțită ca o Terra Mater.

59 Vezi partea a IH-a a lucrării de față.

Capitolul XXVII

NOI SINTEZE IRANIENE

212. Orientări religioase sub Arsacizi (~ 247-220 d.Hr.)

După căderea Imperiului Ahemenid (~ 330), religia iraniană a fost antrenată în vasta şi complexa mişcare sincretistă ce caracterizează epoca elenistică (cf. § 205). Recucerirea independenței unei părți din Iran de către căpetenia partă Arsakes (care, proclamându-se rege în - 247, a întemeiat noua dinastie națională a Arsacizilor) nu a oprit acest proces. Desigur, părții aduceau cu ei o întreagă tradiție religioasă şi culturală aparținând cavalerilor stepei. Foarte probabil, anumite elemente ale ideologiei regale, care se precizează începând cu Arsacizii, reprezintă moştenirea acestor triburi de neîmblânzit care nomadizau de secole la liziera imperiilor. Dar atracția elenismului se dovedeşte irezistibilă şi, cel puțin până în secolul I d.Hr., Arsacizii încurajează elenizarea (pe monedele lor sunt gravați zeii greci). Amintim că modelul pe care încercau să-1 imite, elenismul alexandrin, absorbise el însuşi numeroase elemente semitice şi asiatice.

Documentele contemporane sunt numeroase şi de o mare varietate: scrieri ale autorilor greci şi latini, monumente, inscripții, monede. Dar informațiile pe care ele le aduc cu privire la credințele şi ideile religioase iraniene sunt mai degrabă decepționante. Creativitatea religioasă sub Arsacizi se lasă mai bine sesizată din documentele ulterioare. Cercetările recente au arătat că textele târzii exprimă credințe şi idei articulate sau puse în valoare în epoca partă. Era de altfel stilul epocii: în urma confruntărilor şi schimburilor culturale nenumărate, noi forme religioase, plecând de la concepții mai vechi, îşi făceau apariția.

în esență, izvoarele din epocă ne arată că: 1) Mithra este adorat în tot Imperiul şi el are raporturi speciale cu regii1; 2) Magii constituie casta preoților sacrificatori, săvârşind mai ales jertfe sângeroase (vaci şi cai); Strabon scrie că Magii o adorau pe Anăhită, dar există indicii că participau şi la cultul lui Mithra (aveau un rol anumit în misterele sale); 3) cultul focului este foarte răspândit; 4) în secolele II şi I î.Hr., circula sub titlul Oracolele lui Hystaspe o apocalipsă în limba greacă (Hystaspe este forma greacă pentru Vistăspa), îndreptată împotriva Romei (căreia îi anunța căderea), dar strâns legată de literatura eshatologică iraniană2.

Totuşi, marile creații religioase ale epocii parte sunt de un alt ordin, în secolul I Î.Hr., Misterele lui Mithra încep să se răspândească în lumea mediteraneană (primul document datează din anul 67 î.Hr.); ne este permis să presupunem că încă din această epocă se precizează ideea Regelui Mesianic, tot în legătură cu scenariul mitico-ritual elaborat în jurul lui Mithra; în pofida controverselor, pare probabil, după cum a arătat G. Widengren, ca mitul Mântuitorului, aşa cum îl prezintă imnul gnostic al Mărgăritarului, să se fi constituit în vremea Arsacizilor. în

1 Divinizarea suveranilor vii, fenomen caracteristic epocii elenistice, este atestată si la Arsacizi; se cunosc cel puțin trei exemple; cf. J. Duchesne-Guillemin, IM religion de l'Iran ancien, p. 225 cu bibliografie.

2 J. Bidez-F. Cumont, Leş Magex hellenixe'.s, I, p. 217; G. Widengren, Lex religions de Tiran, pp.228 sq.; J. R. Hinnells, „The Zoroastrian doctrine of salvation", pp. 147 sq.

sfârşit, tot în această epocă se dezvoltă teologia zurvanită, se elaborează ideile privind Timpul, Eternitatea, anterioritatea creației „spirituale" asupra creației fizice şi dualismul absolut, concepții care vor fi sistematizate, şi, câteodată, laborios organizate, câteva secole mai târziu, sub Sasanizi.

Este important să nu pierdem din vedere legătura fundamentală dintre toate aceste forme religioase. Varietatea expresiilor se explică prin deosebirea dintre scopurile urmărite. Ar fi zadarnic, de exemplu, să căutăm elementele ideologiei regale în manifestările curente ale religiei populare sau în speculațiile teologice. O trăsătură comună a tuturor acestor creații este faptul că, prelungind concepțiile mai vechi, uneori arhaice, ele rămân „deschise", în sensul

că continuă să se dezvolte în secolele următoare. Oracolele lui Hystaspe reiau motive eshatologice clasice, probabil de origine indo-iraniană (scurtarea«anului, decăderea universală, bătălia finală etc.), ce vor fi elaborate în apocalipsele în limba pehlevi ale epocii sasanide, în primul rând în Bahman Yast. Pe de altă parte, Oracolele îşi întemeiază profețiile lor pe baza unei cronologii eshatologice de 7 000 de ani, fiecare mie de ani fiind dominată de o planetă, ceea ce arată influenţa babiloniană (cf. seria bine cunoscută: şapte planete, şapte metale, şapte culori etc.). Dar interpretarea acestei scheme cronologice este iraniană: în timpul primelor şase milenii, Dumnezeu şi Spiritul Răului se bat pentru supremaţie; Răul pare victorios; Dumnezeu îl trimite pe zeul solar Mithra (= Apollon, Helios), care domină mileniul al şaptelea; la sfârşitul acestei ultime perioade, puterea planetelor încetează şi un foc universal regenerează lumea3. Or, aceste mitocronologii cu semnificaţie eshatologică vor cunoaşte o mare popularitate în lumea occidentală la începutul erei creştine.
Speranţa eshatologică se lasă descifrată, de asemenea, în tradiţiile privind naşterea unui Rege-Mântuitor, asimilat cu Mithra, Concepţia tradiţională despre Regele Divin şi cosmocrator, mijlocitor între oameni şi zei, se îmbogăţeşte cu noi semnificaţii soteriologice; proces uşor de înţeles într-o epocă dominată de aşteptarea Mântuitorului. Biografia fabuloasă a lui Mithradate Eupator ilustrează admirabil această nădejde eshatologică: naşterea sa este vestită de o cometă; un fulger coboară asupra pruncului nou-născut, dar nu lasă decât o mică cicatrice; educaţia viitorului rege constituie un lung şir de încercări iniţiatice; în timpul încoronării sale, Mithradate, ca şi atâţia alţi regi, este socotit ca o încarnare a lui Mithra4. Un scenariu mesianic asemănător dă chip legendei creştine a Naşterii.
213. Zurvan şi originea Răului
Problemele puse de către Zurvan şi zurvanism sunt încă departe de a fi rezolvate. Zeul este, cu siguranţă, arhaic5. Ghirshman crede a-1 fi identificat pe Zurvan într-un bronz din Luristan, înfăţişându-1 pe zeul androgin şi înaripat născând doi gemeni (care îi ies din umeri); trei procesiuni, simbolizând cele trei vârste ale omului, îi aduc în chip de omagiu barsom6. Dacă interpretarea este corectă, urmează că mitul lui Zurvan ca părinte al lui Ohrmazd şi Ahriman era cunoscut încă dintr-o epocă mai străveche decât data primelor mărturii scrise. Potrivit
3 F. Cumont, „La Fin du monde selon Ies mages occidentaux", pp. 93 sq.; J. Bidez-F. Cumont, Leş Mages hellenises, I,pp.218sq.
4 Justin, XXXVII, 2; Plutarh, Quaest. Conviv., I, 6, 2; G. Widengren, op. cit., pp. 266 sq.; id., „La legende royale de l'Iran antique",/MZ.»(m.
5 G. Widengren (Hochgottglaube im alten Iran, p. 310) a crezut că recunoaşte numele lui în tăbliţele de la Nuzi (secolele Xin-XII). Dar E. A. Speiser a arătat că numele trebuie citit Zarwa (n), numele unei zeiţe hurrite; cf. Annual ofthe American Schools of Oriental Research, XVI, 1936, p. 99, n. 47-48.
6 R. Ghirshman, Artibus Asiae, 1958, pp. 37 sq.; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 146.

observaţiei lui Eudemos din Rodos (a doua jumătate a secolului IV î.Hr,), „Magii... numesc Totul unic şi inteligibil, când «Spaţiu», când «Timp»; din el s-ar fi născut Ohrmazd şi Ahriman, Lumina şi întunericul"7.
Informaţia este importantă; ea ne încredinţează că, spre finele epocii ahemenide, speculaţiile asupra Spaţiului-Timp ca izvor comun al celor două principii, Binele şi Răul, încarnate în Ohrmazd şi Ahriman, erau familiare iranienilor. Termenul avestic pentru „timp" este thwăsa, literal, „cel care se grăbeşte", şi G. Widengren crede ca de la început el desemna bolta cerească, epitet propriu unui zeu al cerului, stăpân al destinelor8. E deci posibil ca Zurvan să fi fost la origine un zeu celest, izvor al Timpului si distribuitor al norocului şi al nenorocirilor, în ultimă instanţă stăpân al sorţii9. Oricum, structura lui Zurvan este arhaică: el aduce aminte de unele divinităţi primitive în care coexistă tot felul de polarităţi cosmice şi antagonisme.
în Avesta târzie (texte redactate probabil în secolul al IV-lea î.Hr.), Zurvan este arareori menţionat, cfar el este pus mereu în legătură cu Timpul si Destinul. Un text (Videvdăt, 19: 29) precizează că, înainte de a atinge Podul Cinvat (§ 103) creat de Mâzdă, sufletele drepţilor şi ale celor răi înaintează pe „drumul făurit de Zurvan". Funcţia eshatoJogică a Timpului-Destin, altfel spus, durata de timp acordată fiecărui individ, este cu claritate sublimată, într-un alt pasaj, Zurvan este înfăţişat ca fiind Timpul etern (Videvdăt, 19: 13 şi 16); în altă parte se face distincţia între Zurvan akarana, „Timpul infinit", şi Zurvan darego xvadhăta, „Timpul îndelung autonom" , 72:10).
Toate acestea presupun o teorie despre ţâşnirea duratei temporale din sânul eternităţii, în lucrările pehlevi, „Timpul îndelung autonom" răsare din „Timpul infinit", şi după o durată de 12 000 de ani se reîntoarce în el (Bundahisn, 1,20; Denkart, 282). Teoria ciclurilor de câteva milenii este străveche, dar ea a fost articulată în chip deosebit în India, Iran, Mesopotamia. Deşi a devenit populară spre finele Antichităţii şi a fost folosită în nenumărate apocalipse şi profeţii, teoria mileniilor a cunoscut un avânt deosebit în Iran, mai ales în mediile zurvaniste. într-adevăr, speculaţiile metafizice asupra Timpului şi Destinului abundă în scrierile zurvanite: ele sunt folosite atât pentru a explica originea Răului şi actuala sa predominanţă în lume, cât şi pentru a oferi o soluţie mai riguroasă problemei dualismului.

în tratatul său Isis si Osiris (46-47), Plutarh reproduce, după izvoare din secolul al IV-lea î.Hr., doctrina „Magului Zoroastru": „Oromazdes, născut din cea mai pură lumină" şi „Aremanos, născut din tenebre", îşi exercită fiecare puterea timp de 3 000 de ani şi se luptă între ei timp de alţi 3 000 de ani. Credința că lumea ar avea o durată de 9 000 de ani, împărțită în trei perioade egale (dominației lui Ohrmazd îi urmează aceea a lui Ahriman, cărora le succed încă 3 000 de ani de lupte) se întâlneşte într-o scriere târzie şi bogată în elemente zurvanite, Menok i Khrat (VII :11). întrucât zoroastrismul exclude ideea unei perioade dominate de către Ahriman, probabil că izvoarele utilizate de Plutarh se referă la concepții zurvanite. în plus, Plutarh scrie că Mithra, care se află între Ohrmazd şi Ahriman (de aceea este el numit „mijlocitorul"), îi învățase pe perşi să jertfească acestor zei sacrificii specifice, o ofrandă de tip chtonico-infernal fiindu-i destinată „Demonului celui Rău" — ceea ce încă o dată nu
* v • • "w i n
reprezintă o concepție zoroastnana1 .

7 Textul lui Eudemos a fost editat de J. Bidez-F. Cumont, Leş Mages hellenises, II, pp. 69-70; cf. I, pp. 62 sq.

8 G. Widengren, Hochgottglaube, pp. 232 sq.; R. C. Zaehner, Zurvan, a Zoroastriun Dilemma, pp. 89 sq.

9 Deoarece, potrivit lui Eudemos, Zurvan era adorat de Magi, adică, inițial, în ținutul Mezilor, este greu de decis dacă tăcerea lui Zarathustra se explică prin motive polemice sau denotă, pur şi simplu, importanța modestă, poate chiar absența, acestui zeu al Timpului şi Destinului în mediile în care propovăduia Profetul.

10 Textul lui Plutarh este discutat de G. Widengren, Rel. de Viran, pp. 244 sq., care reaminteşte şi bibliografia recentă a problemei.

Zurvan nu este menționat de către Plutarh, dar mitul Gemenilor şi explicația suveranității lor alternative sunt înfățişate în mai multe texte târzii ca fiind specific zurvanite. Potrivit unui preot creştin armean, Eznik din Kolb, atunci când nimic nu exista, Zurvan (Zrwan, care înseamnă „Destin" sau „Glorie") adusese vreme de o mie de ani o jertfă pentru ca să aibă un fiu11. Şi întrucât se îndoise de eficacitatea jertfei sale („Care ar putea fi folosul sacrificiului oferit de mine?"), el a zămislit doi fii: Ohrmazd, „în virtutea sacrificiului oferit", şi Ahriman, „în virtutea îndoielii încercate". Zurvan a hotărât să-1 facă rege pe primul născut. Ohrmazd a cunoscut gândul tatălui său şi 1-a încredințat iui Ahriman. Acesta a sfâşiat uterul12 şi a ieşit. Dar când i-a spus lui Zurvan că el este fiul său, Zurvan a răspuns: „Fiul meu este înmiresmat şi luminos, tu eşti întunecat şi miroşi urât". Atunci s-a născut Ohrmazd, „luminos şi înmiresmat", şi Zurvan a voit să-1 consacre rege. Dar Ahriman i-a amintit de legământul său de a-1 face rege pe primul născut. Pentru ca să nu-şi calce jurământul, Zurvan i-a acordat domnia pentru o perioadă de 9 000 de ani, după care va domni Ohrmazd. Atunci, continuă Eznik, Ohrmazd şi Ahriman „s-au apucat să facă făpturi. Tot ceea ce făurea Ohrmazd era bun şi drept, iar ceea ce făurea Ahriman era strâmb şi rău". Remarcăm ca amândoi zeii sunt creatori, dar creația lui Ahriman este exclusiv malefică. Or, această contribuție negativă ia opera cosmogonică (munți, şerpi şi fiare vătămătoare etc.) constituie un element esențial în numeroase mituri şi legende populare cosmogonice, răspândite în Europa Orientala până în Siberia13, legende în care Adversarul lui Dumnezeu joacă un rol important.

După cum afirmă importantul tratat pehlevi, Marele Bundahisn (III, 20), „întreaga Creație a fost, prin săvârşirea sacrificiului, creată". Această concepție, ca şi mitul lui Zurvan sunt cu siguranță indo-iraniene, deoarece !e regăsim şi în India. Spre a dobândi un fiu, Prăjăpati oferă sacrificiul14 däksnäyana, şi. tot astfel, în timp ce sacrifica, a avut o îndoială („Trebuie să aduc jerfa? Nu trebuie?"). Or, Prăjăpati este Zeul cel Mare care a făurit Universul din propriul său corp şi el înfățişează în aceiaşi tirnp Anul, ciclul vremii (§ 76). îndoiala, cu urmările ei dezastruoase, constituie o eroare de ritual. Răul este, deci, rezultatul unui accident tehnic, al unei inadvertențe a sacrificatorului divin. Cel Rău nu dispune de un regim ontologic propriu: el depinde de autorul său involuntar, care, de altfel, se grăbeşte să limiteze dinainte termenul existenței Răului.

Tema mitologică a urmărilor nefaste ale îndoielii are numeroase paralele în miturile — atestate cam pretutindeni în lume — care explică originea Morții şi a Răului prin lipsa de vigilență sau de prevedere din partea Creatorului. Ne dăm seama de deosebirea față de concepția mai veche împărtăşită şi de Zarathustra: Ahură Măzdă zămisleşte cele două Spirite, dar Spiritul rău îşi alege de bunăvoie modalitatea sa de a fi (cf. § 103). Stăpânul cel înțelept nu este răspunzător direct de apariția Răului. Tot astfel, în numeroase religii arhaice, Ființa Supremă comportă o coincidentia oppositorum, întrucât ea cuprinde totalitatea realului. Dar în mitul zurvanit, ca şi în alte mituri asemănătoare, Răul este produs, deşi involuntar, de însuşi Marele Zeu. însă, cel puțin în tradiția transmisă de Eznik, Zurvan nu joacă nici un rol în creația cosmică: ei se autorecunoaşte drept dens otiosus, pentru că oferă celor doi fii gemeni simbolurile

11 Eznik, Contre Ies sectes, cartea a Il-a, cap. 8, text tradus de R. C. Zaehner, Zurvan, pp. 438^39.

12 Eznik a înțeles corect că Zurvan era hermafrodit. Dar unii autori târzii vorbesc despre o „mamă" sau o „soție" a lui Zurvan; cf. R. C. Zaehner, op. cit., pp. 63 sq., 423, 428. Vezi textele lui Eznik şi Theodor bar Konai, reproduse în J, Bidez-F. Cumont, op. cit,, II, pp. 89-92 si în R. C. Zaehner, pp. 421 sq. (cf. discutarea lor, ibid., pp. 54 sq.).

13 Vezi studiul nostru „Le Diable el le Boa Dieu", în De 7Mlmoxls â Gengis-Khtin, pp. 81-130 [irad. românească, pp. 87-135 — nota trad.|.
14 Cf. S. Levi, I^ci doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas (1898), p, 138.

suveranităţii (barsom lui Ohrmazd şi, potrivit unei cărţi pehlevi Zătspram, „o unealtă făcută din umbră" lui Ahriman).

214. Funcţia eshatologică a Timpului

în măsura în care ne putem orienta în straturile succesive ale textelor pehlevi şi în remanierile lor (săvârşite atunci când mazdeismul a devenit biserica oficială a Imperiului sasanid [226-635 d.Hr.] şi chiar după cucerirea musulmană), zurvanismul pare să fie mai degrabă o teologie sincretistă elaborată de către Magii mezi15 decât o religie independentă, într-adevăr, lui Zurvan nu i se aduc deloc sacrificii, în plus, acest zeu primordial este întotdeauna menţionat împreună cu Ohrmazd şi Ahriman. Precizăm că doctrina mileniilor implica întotdeauna, într-un fel sau altul, prezenţa lui Zurvan — fie ca zeu cosmic al Timpului, fie, pur şi simplu, ca simbol sau personificare a Timpului. Cei 9 000 sau 12 000 de ani care constituie istoria lumii sunt interpretaţi în legătură cu însăşi persoana lui Zurvan. După unele izvoare siriace16, Zurvan este însoţit de trei zei, în realitate ipostazele sale, Asokar, Frasokar şi Zărokar. Aceste nume se explică prin epitetele avestice arsokara („care dă bărbăţie"), frasokara („care dă splendoare") şi marsokara („care dă bătrâneţe")17. Este, evident, vorba de Timpul trăit, aşa cum se lasă el perceput în cele trei etape ale existenţei umane: tinereţea, maturitatea, bătrâneţea. Pe plan cosmic, putem lega fiecare dintre aceste trei momente temporale de câte o perioadă de 3 000 de ani. Această „formulă a celor trei vârste" se regăseşte în Upanişade şi la Homer18. Pe de altă parte, o formulă asemănătoare este folosită în textele pehlevi; de exemplu, Ohrmazd „este, era şi va fi", şi se zice că „timpul lui Ohrmazd", zamăn i Ohrmazd, „era, este şi va fi, mereu"19. Dar Zurvan (=Zaman) este şi el acela care „a fost şi va fi toate lucrurile de pe lume"20.

Pe scurt, imaginile şi simbolurile temporale sunt atestate în egală măsură în contextele zoroastrian sau zurvanit. Aceeaşi situaţie şi în ce priveşte ciclul de 12 000 de ani. El joaca un rol însemnat în speculaţiile zurvanite. Zurvan este înfăţişat ca un zeu cu patru chipuri şi diversele tetrade cosmologice se străduiesc să-1 surprindă, fapt ce se acordă cu un străvechi zeu ceresc al Timpului şi al Destinului21. Dacă îl recunoaştem pe zeul Zurvan în „Timpul nesfârşit", zamăn i akanărak, se pare că el îi transcende pe Ohrmazd şi Ahriman, deoarece se spune: „Timpul este mai puternic decât cele două creaţii..."22.

Putem urmări polemica dintre ortodoxia mazdeeană, care a radicalizat treptat dualismul, şi teologia zurvanită. Ideea că Ohrmazd şi Ahriman sunt fraţi, zămisliţi de Zurvan, este, desigur, condamnată într-un pasaj din Denkart2^. De aceea în cărţile pehlevi ortodoxe problema originii celor doi adversari nu se pune. Ohrmazd şi Ahriman există din vecie, dar Vrăjmaşul va înceta să existe la un moment anumit, în viitor, înţelegem atunci de ce, şi pentru mazdeeni, Timpul şi doctrina mileniilor au o mare importanţă.

15 G. Widengren a scos în relief raporturile dintre zurvanism şi Magii mezi; cf. Religionx de l'Iran, pp. 320 sq.
16 Textele sunt traduse de R. C. Zaehner, Zurvan, pp, 435, 439, 440 sq. Cf. comentariul lui J. Duchesne-Guillemin, pp. 186 sq şi al lui G. Widengren, op. cit., pp. 317 sq.
17 H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes", pp. 89 sq; R. C. Zaehner,Zurvan,pp. 221 sq.; G. Widengren, op. cit., pp. 317 sq.
18 Vezi G. Widengren, op. cit., p. 319, n. 4; cf. Homer, Iliada, I, 70.
19 Vezi textul tradus de R. C. Zaehner, op. cit., p. 278.
20 Texte la R. C. Zaehner, ibid., pp. 232 şi 283; cf. G. Widengren, op. cit., pp. 318 sq,
21 Cf. H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie", p. 57; R. C. Zaehner, op. cit., pp. 54, 97 sq.
22 Fragment din cap. I din Bundahisn, traducere de G. Widengren, op. cit., p. 325.
23 Denkart (M 829; 1-5), cu privire la exegeza textului gathic despre cele două Spirite (Yasna, 30: 3); cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 185 sq.

Conform teologiei mazdeene, Timpul nu numai că este necesar Creaţiei, dar el face posibilă distrugerea lui Ahriman şi stârpirea Răului24, într-adevăr, Ohrmazd a făurit Lumea ca să învingă şi să nimicească Răul. Cosmogonia presupune deja o eshatologie si o soteriologie. De aceea Timpul cosmic nu mai este circular, ci linear: el are un început şi va avea un sfârşit. Durata temporală este urmarea indirectă a atacului lui Ahriman. Creând Timpul linear şi limitat, ca interval în care va avea loc lupta împotriva Răului, Ohrmazd i-a conferit totodată un sens (eshatologie) şi o structură dramatică (război neîntrerupt până la victoria finală). Ceea ce înseamnă că el a creat timpul limitat ca istorie sfântă. De altfel, marea originalitate a gândirii mazdeene constă în faptul de a fi interpretat cosmogonia, antropogonia şi propovăduirea lui Zarathustra drept momente constitutive ale uneia şi aceleiaşi istorii sfinte.

215. Cele două Creaţii: menok şi getik

Potrivit primului capitol din Bundahisn, Ohrmazd şi Ahriman există din veşnicie; dar în vreme ce Ohrmazd, nesfârşit în Timp, este mărginit de Ahriman în Spaţiu, Ahriman este mărginit atât în Spaţiu, cât şi în Timp, căci, la un moment dat, el va înceta să existe. Altfel spus, în mazdeism, Dumnezeu este la origine finit, deoarece este circumscris de către contrariul său, Ahriman25. Această situaţie s-ar fi prelungit pentru totdeauna, daca Ahriman n-ar fi trecut la atac. Ohrmazd ripostează făurind Lumea, fapt care îl face să devină infinit şi în Spaţiu. Astfel, Ahriman contribuie Ia perfecţiunea lui Ohrmazd. Cu alte cuvinte, Răul, inconştient şi involuntar, ajută la triumful Binelui, concepţie care se întâlneşte destul de des în Istorie şi care 1-a pasionat pe Goethe.
în atotştiinţa sa, Ohrmazd prevede atacul şi produce o creaţie „ideală" sau „spirituală". Termenul folosit, menok, este greu traductibil, căci el se referă atât la o lume perfectă, cât şi embrionară. După Dătastăn i Denik (37: 3 sq.), ceea ce este menok este desăvârşit, iar Denkart (9: 37, 5) afirmă că Lumea era la început nemuritoare. Pe de altă parte, Bundahisn (I, 6) descrie Creaţia în starea menok, timp de 3 000 de ani cât a existat astfel, ca fiind „fără gândire, fără mişcare, impalpabilă"26. Dar ceea ce este subliniat e mai cu seamă caracterul celest şi spiritual al stării menok. „Am venit din lumea cerească (menok)", stă scris într-un text din secolul al IV-lea, „începutul firii mele nu este în lumea pământească (getik). Am apărut prima dată pe lume în stare spirituală, starea pământească nu este condiţia mea originară"27. Precizăm, însă, că nu este vorba de o existenţă abstractă, de o lume a ideilor platoniciene: starea menok se poate defini ca un mod de existenţă spiritual şi concret în acelaşi timp.
Se disting patru 'etape în drama cosmică şi în istoria Lumii, în timpul primei vârste a avut loc agresiunea lui Ahriman şi a beznelor împotriva lumii de lumină a lui Ohrmazd. (Este vorba de un dualism de tip a-cosmic, căci, în doctrina lui Zarathustra, Ahură Măzdă este atât creatorul luminii, cât şi al întunericului: cf. Yasna, 44: 5). înainte de a transpune Creaţia din starea spirituală (menok) în stare materială (getik), Ohrmazd îi întreabă pe Fravasi (spirite preexistente, locuind în Cer) dacă acceptă o existenţă trupească pe pământ, pentru ca să lupte
24 în Bundahisn (cap. l, l; R. C. Zaehner, Teachings ofthe Magi, p. 35), Ohrmazd are încă trei nume: Timpul, Spaţiul şi Religia. Zurvanismul i-a împrumutat quaternitatea, acest lucru fiind necesar ca să se poată explica Creaţia; cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 309-310.
25 R. C. Zaehner, Teachings ofthe Magi, p. 30.
26 Vezi alte texte citate şi comentate de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 310-311; cf. si Mary Boyce, A Hislory of Zoroastranism, I, p. 229 sq.
27 Pană Nămak i Zartusht (- Cartea sfaturilor lui Zartusht), str. 2, traducere de H. Corbin, „Le temps cyclique dans le mazdeisme", p. 151.

cu forţele Răului28 şi acestea se învoiesc. Aceasta atestă ataşamentul faţă de viaţa întrupată, faţă de muncă şi, în cele din urmă, faţă de materie, trăsătură specifică mesajului lui Zarathustra. Deosebirea faţă de pesimismul gnostic şi maniheist este manifestă29, într-adevăr, înainte de atacul lui Ahriman, creaţia materială (getik) era în ea însăşi bună şi desăvârşită. Abia agresiunea lui Ahriman o coboară, instaurând Răul. Rezultatul acestui fapt este starea de „amestec" (gumecisn) în care se află de acum înainte Creaţia întreagă, stare ce nu va dispărea decât după purificarea finală. Ahriman şi ostile sale demonice alterează lumea materială, penetrând-o şi maculând-o cu făpturile lor vătămătoare, şi mai cu seamă instalându-se în trupul oamenilor, într-adevăr, anumite texte lasă să se înţeleagă că Ahriman nu răspunde creaţiei materiale a lui Ohrmazd cu o creaţie getik, de ordin negativ: pentru a strica lumea e de ajuns a o străbate şi a o locui. „Aşadar, atunci când nu va mai locui în trupul oamenilor, Ahriman va fi izgonit din toată lumea"30.
Agresiunea lui Ahriman este descrisă în termeni patetici: el sfâşie marginile Cerului, pătrunde în lumea materială (getik), murdăreşte apele, otrăveşte vegetaţia şi provoacă astfel moartea Taurului primordial31. El îl atacă pe Găyomart, Omul Primordial, şi Prostituata îl maculează şi prin el îi mânjeşte pe toţi oamenii. (Totuşi, Găyomart va mai trăi încă 30 de ani după această agresiune.) Apoi, Ahriman se azvârle în focul sacru şi îl murdăreşte, producând fumul. Dar în plin avânt al puterii sale, Ahriman rămâne totuşi captiv în lumea materială, căci, închizându-se, Cerul îl încercuie în Creaţie ca într-o cuşcă32.
216. De ia Găyomart Ia Saosyant
Găyomart este fiul lui Ohrmazd şi Spandarmat, Glia; ca şi alţi Macrantropi mitici, el are o formă rotundă şi „străluceşte aidoma soarelui" (cf. Platon, Symp., 189 d sq.). Când moare, din trupul lui apar metalele; sământa lui este purificată de lumi na soarelui, a treia parte din ea cade pe pământ şi produce rhubarba din care se va naşte prima pereche de oameni, Masye şi Masyăne. Altfel spus, perechea primordială se naşte din Strămoşul mitic (Găyomart) şi din Mama-Pământ, iar forma lor iniţială este vegetală, mitologemă destul de răspândită în lume. Ohrmazd le porunceşte să facă binele, să nu-i slăvească pe demoni şi să postească, într-adevăr, Masye şi Masyăne îl proclamă pe Ohrmazd drept Creatorul lumii, dar ei cedează ispitirii lui Ahriman şi spun că el este autorul Pământului, apei şi plantelor. Din pricina acestei „minciuni", perechea este condamnată şi sufletele lor vor rămâne în Infern până la

înviere.
Timp de treizeci de zile primii doi oameni din lume trăiesc fără hrană, apoi sug lapte din ţâţele unei capre şi se prefac că nu le place; era a doua minciună şi acest lucru i-a întărit pe demoni. Putem interpreta acest episod mitic în doua chipuri: ca ilustrând fie 1) păcatul „minciunii", fie 2) păcatul de a fi mâncat, adică de a fi întemeiat condiția umană; într-adevăr, în numeroase mituri arhaice, cuplul primordial nu are nevoie de hrană; în plus, după credința iraniană, la sfârşitul veacurilor, oamenii nu vor mai bea şi mânca33. După încă treizeci de zile,
2S Bundahisn, cap. I, traducere de R. C. Zaehner, Zurvan, p. 336.
2y Pentru ma/deism, dualismul radical al lui Mani reprezenta prin excelență o erezie.
30 Denkart, VI, 264, traducere de S. Shaked, „Some notes on Ahreman", p. 230.
3' Din măduva lui iau naştere plantele alimentare şi medicinale, iar din sperma lui se nasc animalele folositoare. Descifrăm aici memoria unui mit de tipul „Hainuwele",cf. §11. Despre uciderea Taurului, cf. J. Duchesne-Guillemin,pp. 323-324; Mary Boyce, op. cit., pp. 138 sq, 231.
32 Ahriman nu poate ataca si Cerul întrucât Fravasi, înarmați cu lăncii, apără „fortărețele Cerului"; cf. R. C. Zaehner, Dawn anei Twilight ofZoroastriunism, p. 270.
33 Bundahisn, traducere de R. C. Zaehner, Teachings ofthe Magi, p. 145; cf. id., Zurvan, p. 352.

Masye şi Masyăne doboară vita din capul unei cirezi şi o frig, Ei închină o bucată de carne focului şi alta zeilor; un vultur răpeşte însă această parte. (La puțină vreme după aceasta un câine mănâncă, cel dintâi, din carnea victimei.) Acest lucru poate să semnifice faptul că Dumnezeu nu a acceptat ofranda, dar şi că omul nu trebuie să se hrănească cu carne. Timp de cincizeci de ani, Masye şi Masyăne nu au pofte sexuale. Apoi se împreunează şi li se nasc doi gemeni, „atât de gustoşi", încât mama lor îl devoră pe unul, iar tatăl pe celălalt. Atunci, Ohrmazd suprima gustul copiilor, pentru ca de aci înainte părinții lor să-i lase în viață34. După asta, Masye şi Masyăne au alte perechi de gemeni, care devin strămoşii tuturor semințiilor omeneşti.
Mitul lui Gayomart (în avestică gaya maretan, „viață muritoare") este de mare semnificație, ajutându-ne să putem aprecia opera de reinterpretare a mitologiei tradiționale săvârşită de teologii zoroastrieni. Ca şi Ymir sau Puruşa, Gayomart este un macrantrop primordial şi androgin, dar omorârea lui este diferit valorizată. Din trupul lui nu se mai făureşte întreaga Lume, ci numai metalele — altfel spus, planetele — iar din sperma lui rhubarba se naşte prima pereche de oameni. Aşa cum, în speculația evreiască târzie, Adam este înzestrat cu atribute cosmologice şi cu mari virtuți spirituale, Gayomart deține şi el o poziție excepțională, în istoria sfântă maz-deeană, el e pus, ca importanță, după Zarathustra şi Saosyant. într-adevăr, în Creația materială (gete), Gayomart primeşte primul revelația Religiei celei Bune35. Şi, întrucât a supraviețuit timp de treizeci de ani agresiunii lui Ahriman, el a putut comunica revelația sa lui Masye şi Masyăne, care au transmis-o apoi urmaşilor lor. Teologia mazdeană îl proclamă pe Gayomart drept Omul Drept şi Desăvârşit, egal lui Zarathustra şi Saosyant36.
Operă a teologilor târzii, exaltarea lui Gayomart a sfârşit prin a aduce răscumpărarea condiției umane. Moartea a fost introdusă în lumea materială de către Ahriman, ca urmare a păcatului primilor strămoşi, Dar, după cum remarcă R. C. Zaehner37, păcatul originar, pentru zoroastrieni, este mai puțin un act de nesupunere şi mai mult o eroare de judecată. Strămoşii s-au înşelat socotindu-1 pe Ahriman drept Creatorul. Totuşi, Ahriman n-a reuşit să ucidă sufletul lui Gayomart şi, prin urmare, nici sufletul oamenilor. Or, acesta este cel mai puternic aliat al lui Ohrmazd; căci în lumea materială numai omul dispune de liber-arbitru. Dar sufletul nu poate acționa decât prin corpul în care sălăşluieşte; trupul este instrumentul sau „haina" sufletului, în plus, corpul nu este creat din tenebre (aşa cum afirmă gnosticii), ci din aceeaşi substanță ca şi sufletul; la început trupul era strălucitor şi înmiresmat, dar concupiscența 1-a făcut urât mirositor. Totuşi, după Judecata eshatologică, sufletul va regăsi un trup înviat şi luminos38.
Pe scurt, grație libertății sale de alegere între Bine şi Rău, omul nu numai că îşi asigură mântuirea, ci poate chiar să participe la opera răscumpărătoare a lui Ohrmazd. După cum am văzut (§ 104), orice sacrifiant contribuie la „transfigurarea" lumii, restabilind, în propria sa persoană, condiția de puritate care preceda „amestecul" (gumecisn) produs de agresiunea lui Ahriman. Căci, pentru mazdeism, Creația materială — adică materia şi viața — este bună în ea însăşi şi merită să fie purificată şi restaurată. Doctrina învierii corpurilor proclamă, în fond, valoarea inestimabilă a Creației. Este cea mai riguroasă şi mai îndrăzneață valorizare religioasă a Materiei ce se cunoaşte, înainte de „filosofiile-chimiste" occidentale din secolul al XVH-lea (cf. partea a ITI-a).
34 Greater Bundahisn, XIV, § 14, traducere de R. C. Zaehner, Teachings, p. 73; o altă tradiție la A. Christensen, Le premier homme et le premier roi, I, pp. 19-20,
35 Denkart, 7: 1,4, traducere de M. Mole, Culte, mythe et cosmologie dans Viran ancien, p, 504.
36 Vezi textele citate de M. Mole, precum şi comentariul său, op. cit., pp. 485 sq.; 521.
37 The Dawn and Twilight of'Zoroastrianism, p. 267.
38 Vezi pasajele din Denkart traduse şi comentate de R. C. Zaehner, op. cit., pp. 273 sq.

în timpul celor 3 000 de ani care despart omorul lui Gayomart şi emergenţa cuplului primordial de apariţia lui Zarathustra au fost o serie de domnii legendare, între care cele mai însemnate au fost acelea ale lui Yim (Yima), Azdahăk şi Freton. Zarathustra apare în mijlocul istoriei, la distanţă egală de Gayomart şi de viitorul Mântuitor, Saosyant. (Potrivit unei tradiţii din secolul al IV-lea d.Hr., Saosyant se va naşte dintr-o fecioară care se va scălda în lacul Kasaoya; undele sale conservă în chip miraculos sămânţa lui Zarathustra.) După cum am văzut (§§ 104,112), Reînnoirea finală (frasokereti) va avea loc în urma unui sacrificiu înfăptuit de Saosyant. Cărţile pehlevi descriu şi mai amănunţit episoadele acestui scenario eshatologic. Mai întâi, timp de 3 000 de ani oamenii se vor abţine treptat să mai mănânce carne, lapte si vegetale, ajungând să se hrănească numai cu apă. După Bundahisn este exact ceea ce li se întâmplă bătrânilor la apropierea sfârşitului. ^
în fond, eshatologia reia, cu scopul de a le anula, actele şi gesturile Strămoşilor. Demonul Âz (Pofta), nemaiavând putere asupra oamenilor, va fi silit să-şi devoreze propriii săi demoni. Uciderii Taurului primordial de către Ahriman îi corespunde jertfirea eshatologică a boului Hathayos, săvârşită de Saosyant şi Ohrmazd, Băutura făcută din grăsimea şi măduva lui, amestecată cu haoma alb, îi va face nemuritori pe cei înviaţi, în calitate de Om Primordial, Gayomart va fi înviat primul. Luptele care au avut loc la începutul vremilor vor fi reiterate: dragonul Azdahăk apare din nou şi cere reînvierea lui Freton, care 1-a înfrânt in illo tempore. în bătălia finală, cele două armate se înfruntă şi fiecare luptător se va bate cu duşmanul său hotărât dinainte. Ahriman şi Ăz vor fi ultimii care vor cădea sub loviturile lui Ohrmazd şi Sroz39.
După unele izvoare, Ahriman va fi redus pentru totdeauna la neputinţă; după altele, el va fi împins spre gaura prin care a pătruns în lume, sau va fi nimicit40. Un incendiu uriaş va face să curgă metalele din munţi şi în acest fluviu de foc — arzător pentru cei răi, bun ca laptele cald pentru cei drepţi — trupurile înviate se vor purifica timp de trei zile. Pârjolul va face să dispară munţii, văile se vor umple şi găurile care dau în infera vor fi astupate. (Pământul neted este, după cum se ştie, o imagine a lumii paradisiace, primordiale şi, în acelaşi timp, a celei eshatologice.) După Renovatio, oamenii, scăpaţi de primejdia păcatului, vor trăi veşnic, bucurându-se de beatitudini atât carnale (de exemplu, familiile se vor reuni), cât şi spirituale.
217. Misterele lui Mithra
După Plutarh (Pomp., 24, 5), piraţii din Cilicia „celebrau în secret Misterele" lui Mithra; învinşi şi capturaţi de Pompei, ei au răspândit acest cult în Occident. Este prima referinţă explicită la Misterele lui Mithra41. Nu cunoaştem procesul care a dus la transformarea zeului iranian exaltat de Mihr-yast (cf. § 109) în Mithra al Misterelor. Cultul său s-a dezvoltat probabil în mediile de magoi care se stabiliseră în Mesopotamia şi Asia Mică. Zeu-luptător, prin excelenţă, Mithra devenise sprijinitorul suveranilor părţi. Monumentul funerar al lui Antioh I din Commagene (69-34 î.Hr.) îl arată pe zeu strângând mâna regelui. Dar cultul regal al lui
39 Vezi Bundahisn, 34; 23; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 350 sq.; R. C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 309 sq. E vorba, desigur, de un mit eshatologic indo-european, păstrat încă în India brahmanică şi la germani; cf. § § 177,192.
40 Menok i Xrat, 8: 11-15; Denkart, XII, 13: § 297; cf. celelalte izvoare citate de J. Duchesne-Guillemin, p. 351; R. C. Zaehner, op. cit., pp. 314 sq. şi 351; G. Widengren, Rel. de Viran, pp. 230 sq.
41 Toate celelalte izvoare, literare, epigrafice şi arheologice privind cultul şi pătrunderea sa în Occident datează doar din primele secole ale erei creştine.

Mithra nu comporta, se pare, nici un ritual secret; începând cu sfârşitul epocii ahemenide, marile ceremonii Mithrakana erau celebrate în mod public.
Mitologia şi teologia Misterelor mithriace ne sunt accesibile mai ales graţie monumentelor figurate. Documentele literare sunt puţin numeroase şi se referă în principal la cultul şi ierarhia gradelor iniţiatice. Unul din mituri povestea naşterea lui Mithra dintr-o stâncă (de petra natus), ca si antropomorful Ullikummi (§ 46), frigianul Agditis (§ 207) şi un erou cunoscut al mitologiei osetine42. Aceasta este şi explicaţia pentru care peştera juca un rol capital în Misterele lui Mithra. Pe de altă parte, după o tradiţie transmisă de Al-Bîruni, în ajunul întronării sale, regele part se retrăgea într-o peşteră, iar supuşii se apropiau şi îl venerau ca pe un nou-născut, mai precis cape un copil de origine supranaturală43. Tradiţiile armeneşti vorbesc despre o peşteră în care se închidea Meher (i.e. Mihr, Mithra) şi din care el ieşea o dată pe an. într-adevăr, noul rege era Mithra, reîntrupat, născut din nou44. Regăsim această temă iraniană în legendele creştine ale Naşterii în peştera din Bethleem inundată de lumină45. Pe scurt, naşterea miraculoasă a lui Mithra făcea parte integrantă dintr-un mit iraniano-sincretist despre Mântuitorul-Cosmocrator.
Episodul mitologic principal prezintă furtul taurului de către Mithra şi jertfirea sa, săvârşită, judecând după unele monumente, la porunca Soarelui (Sol). Sacrificarea taurului este înfăţişată pe aproape toate basoreliefurile şi picturile

mithriace. Mithra îndeplineşte îrrîpotriva voinţei sale această sarcină; întorcând capul, el prinde cu o mână taurul de nări, iar cu alta îi împlântă cuţitul între coaste. „Din corpul victimei muribunde răsar toate ierburile şi plantele cele bune [...]. Din măduva spinării sale a răsărit grâul care ne dă pâinea, şi din sângele lui viţa de vie, care ne dă sacra băutură a misterelor"46, în context zoroastrian, sacrificarea taurului de către Mithra pare enigmatică. Aşa cum am văzut (§ 215), uciderea laurului primordial este opera lui Ahriman. Un text târziu (Bundahisn, VI, E, 1-4) descrie totuşi urmările binefăcătoare ale acestei jertfiri: din sământa Taurului primordial, purificată de lumina Lunii, se nasc speciile animale şi din trupul său cresc plantele. Din punct de vedere morfologic, acest „omor creator" se explică mai bine într-o religie de tip agrar decât într-un cult ini ţi atic47. Pe de altă parte, după cum am văzut (§ 216), la sfârşitul veacurilor, boul Hathayos va fi sacrificat de către Saosyant şi Ohrmazd, iar băutura ieşită din măduva şi din grăsimea sa îi va face pe oameni nemuritori. Am putea deci apropia actul lui Mithra de acest sacrificiu eshatologic; în acest caz, s-ar putea spune că iniţierea în Mistere anticipă Regenerarea finală, altfel spus salvarea mystuJui48.
Jertfirea taurului are loc în peşteră în prezenţa Soarelui şi a Lunii. Structura cosmică a sacrificiului este indicată prin cele douăsprezece semne ale zodiacului sau prin cele şapte planete, prin simbolurile vânturilor şi ale celor patru anotimpuri. Două personaje, Cautes şi Cautopates, înveşmântaţi ca şi Mithra, fiecare purtând o torţă aprinsă în mâini, privesc cu atenţie la ceea
42 Cf. G. Dumezil, Legendes sur Ies Nartes, pp. 192 sq.
43 Al-Bîruni, India (traducere de Sachau), II, p. 10.
44 G. Widcngren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung, p. 65; id., Leş religions de l'Iran, p. 269. Vezi alte exemple în S. Hartman, Gayomart, p. 60, n. 2, p. 180 şi n. 6. Cf., de asemenea, I. Gershevitch, în Mithraic Studies, pp. 85 sq., p. 356.
45 Cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 61 sq.; id. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 37 sq. [trad. românească, pp. 43 sq. — nota trad.j.
46F. Cumont, Leş Mysteres de Mithra (ediţia a 2-a), p. 113. Cf. id., Textes etmonumentsfiguresrelatifs aux Mysteres de Mithra, I, pp. 179 sq., 186 sq.
47 G. Widengren aminteşte de un ritual babilonian târziu, Kalu, comportând sacrificarea unui taur cu scopul de a asigura fecunditatea cosmică; cf. Iranisch — semitische Kulturbegegnung, pp. 51 sq.
48 în ce priveşte o interpretare asemănătoare a tauroctoniei, vezi J. R. Hinnels, în Mithraic Studies, pp. 305 sq. în plus, după H. Windischmann (1859), mai mulţi iranologi au remarcat similitudini izbitoare între Mithra şi Saosyant. Vezi, mai recent, J. R. Hinnels, op. cit., p. 311 (n. 132, cu referinţe).

ce săvârşeşte zeul; ei reprezintă alte două epifanii ale lui Mithra ca zeu solar (într-adevăr, Pseudo-Dionisie vorbeşte despre „întreitul Mithra", Epist., 7).
Raporturile dintre Sol şi Mithra pun o problemă încă nerezolvată; pe de o parte, deşi este inferior lui Mithra, Sol îi porunceşte să sacrifice taurul; pe de altă parte, Mithra este numit în inscripţii Sol invictus. Anumite scene îl înfăţişează pe Sol îngenuncheat în faţa lui Mithra, altele îi arată pe cei doi zei strângându-şi mâna. Oricum ar fi, Mithra şi Sol îşi pecetluiesc prietenia printr-un ospăţ la care îşi împart carnea taurului. Festinul are loc în peştera cosmică. Cei doi zei sunt serviţi de slujitori purtând măşti de animale. Acest banchet constituie modelul prânzurilor rituale, în care mysti, împodobiţi cu măşti care indică gradele lor iniţiatice, îl slujesc pe capul (Pater) asociaţiei sacre. Se presupune că la puţin timp după aceasta are loc înălţarea lui Sol la Cer, scenă care este reprezentată pe mai multe basoreliefuri. La rândul său, Mithra se înalţă la Cer şi el; unele imagini îl înfăţişează alergând înapoia carului Soarelui.
Mithra este singurul zeu care nu împărtăşeşte destinul tragic al „divinităţilor de Mistere". Se poate deci conchide că scenariul de iniţiere mithriacă nu comporta încercări evocând moartea şi învierea, înaintea iniţierii, postulanţii se legau prin jurământ (sacramentum) să păzească secretul misterelor. Un text al Sfântului Ieronim (Ep., 107, ad Laetam), precum şi numeroase inscripţii ne-au transmis nomenclatura celor şapte grade de iniţiere. Corb (corax), Soţie (nymphus), Soldat (miles), Leu (leo), Persan (Perses), Sol al Soarelui (heliodromus) şi Tată (pater). Admiterea în primele grade putea fi acordată chiar copiilor începând de la vârsta de şapte ani; ei primeau probabil o anumită educaţie religioasă şi învăţau imnuri şi cântece. Comunitatea mysîilor era împărţită în două grupuri: „slujitorii" şi „participanţii"; din rândul ultimilor făceau parte iniţiaţii de la gradul leo în sus49.
Nu cunoaştem detaliile iniţierilor în diferitele trepte, în polemica lor împotriva „tainelor" mithriace (inspirate de Satan!), apologeţii creştini fac aluzie la „botez" care, probabil, avea rolul de a-1 introduce pe neofit în noua viaţă50. Probabil că acest rit era rezervat neofitului care se pregătea pentru gradul de miles51. Se ştie că i se înmâna o coroană, dar mystul trebuia să o refuze, spunând că „Mithra este singura sa cunună"52. El era apoi însemnat pe frunte cu fierul roşu (Tertullian, De praescr-haeret., 40) sau purificat cu o făclie aprinsă (Lucian, Menippm, 7). în iniţierea de gradul leo, se turna miere în palmele candidatului şi i se ungea cu miere limba. Or, mierea era hrana

sfinților şi a nou-născuților53.
Potrivit unui autor creştin din secolul al IV-lea, candidaților li se legau ochii, în vreme ce o ceată frenetică îi înconjura, unii imitând țipătul corbului şi agitându-şi brațele-aripi, alții răgând aidoma leilor. Unii candidați, cu mâinile legate cu intestine de găină, trebuiau să sară peste un şanț plin cu apă. Apoi, venea cineva cu o spadă, tăia intestinele şi se declara eliberator54.
49 Cf. F. Cumont, Textes el monumenls Jîgures, I, p. 317 şi II, p. 42 în care se citează un fragment din Porphyr, De abstinentia, IV, 16.
50 Tertullian, De praescr.-haeret., 40 (cf. Textes et monutnents, II, p. 51).
51 A. Loisy, Mysteres pdiens etmystere chretien.p. 175. Nu cunoaştem încercarea inițiatică specifică lui corov; după Porphyr (De obst., IV, 16), „Corbii" sunt auxiliari. (Amintim că, corbul este solul care îi transmite lui Mithra porunca lui Sol de a jertfi taurul.) Emblemele specifice gradului de nymphus erau o făclie (torța căsătoriilor), o diademă (aluzie la Venus) şi o lampă, simbol al „luminii celei noi" care devine accesibilă de acum încolo mystului.
52 Tertullian, De corona, 15 (= Textes et monuments, II, p. 50).
53 Porphyr, De antro nymph., 15 (= Textes et monuments, II, p. 40). Se picura miere pe limba noilor născuți, în tradiția iraniană mierea venise din lună. Cf. F. Cumont, op. cit., l, p. 320.
54 Pseudo-Augustin, Quaest vet. et novi Test, 114, 12 (= Textes et monuments, II, 8). Unii autori se îndoiesc de autenticitatea acestei informații, dar, după cum spune A. Loisy, „caracterul ei grosolan îi atestă autenticitatea; ceea ce ne spune autorul nostru ne face să presupunem că se dădea scenei o interpretare simbolică căreia el nu-i cunoştea sensul, sau nu se îngrijea să îl mai repete" (op. cit., p. 183).

Scenele de inițiere pictate în mithreum-ul din Capua redau probabil unele din aceste confruntări inițiatice. Una din scenele cele mai bine păstrate este descrisă de F. Cumont astfel: „Mystul, gol, stă aşezat, legat la ochi, cu mâinile probabil ferecate la spate. Mystagogul se apropie de el pe la spate, ca şi cum ar vrea să-1 îmbrâncească înainte, în fața lui, un preot, în veşmânt oriental, purtând pe cap o înaltă bonetă frigiană, înaintează, cu o spada întinsă în direcția mystului. In alte scene, îl vedem pe mystul gol îngenuncheat şi chiar întins la pământ"55. Se ştie, de asemenea, că mystul trebuia să asiste la un omor simulat şi i se arăta o spadă mânjită cu sângele victimei56. Foarte probabil că anumite ritualuri inițiatice comportau lupte împotriva unor sperietori, într-adevăr, istoricul Lampride scrie că împăratul Commodus a mânjit Misterele lui Mithra printr-un omicid real (Commodus, 9 = Texte s et monuments, II, 21). Se presupune că, efectuând inițierea unui Miles în calitate de „Tată", Commodus ar fi ucis candidatul, deşi trebuia doar să simuleze uciderea lui.
Fiecare dintre cele şapte grade de inițiere era ocrotit de câte o planetă: corax de Mercur, nymphus de Venus, mii e s de Marte, le o de lupite?, Per şes de Lună, heliodromus de Soare şi Pater de Saturn. Relațiile astrale sunt clar ilustrate în mithrea de la Santa Prisca şi Ostia57. Pe de altă parte, Ori gen (Contra Celsum, VI, 22) vorbeşte despre o scară cu şapte trepte, din metale diferite (plumb, cositor, bronz, fier, aliaj, argint şi aur) şi legate de anumite divinități (plumbul de Cronos, cositorul de Afrodita etc.). Foarte probabil o asemenea scară juca un rol ritual — rol pe care nu îl cunoaştem — slujind în acelaşi timp drept simbol al asociației mithriace.
218. „Dacă creştinismul ar fi fost oprit..."
Când vorbeşti despre Misterele lui Mithra pare inevitabil să citezi celebra frază a lui Ernest Renan: „Dacă creştinismul ar fi fost oprit în creşterea sa de vreo boală mortală, lumea ar fi fost mithraistă" (Marc Aureliu, p. 579). După toate aparențele, E. Renan era impresionat de prestigiul şi popularitatea de care se bucurau Misterele lui Mithra în secolele III şi IV; el era desigur izbit de răspândirea lor în toate provinciile Imperiului roman, într-adevăr, această nouă „religie de mistere" impunea prin forța şi originalitatea de care da dovadă. Cultul secret al lui Mithra reuşise să unească moştenirea iraniană cu sincretismul greco-roman. în panteonul său, principalii zei ai lumii clasice se învecinau îndeaproape cu Zurvan şi cu alte divinități orientale, în plus, Misterele lui Mithra asimilaseră şi integraseră curentele spirituale specifice epocii imperiale: astrologia, speculațiile eshatologice. religia solară (interpretată, de către filosofi, ca un monoteism solar), în pofida moştenirii iraniene, limba liturgică era latina. Spre deosebire de alte religii orientale ale salvării, conduse de un corp sacerdotal exotic (egiptean, sirian, fenician), căpeteniile Misterelor,patres, se recrutau dintre italici şi dintre populațiile provinciilor romane, în plus, mithraismul se deosebea de alte mistere prin absența riturilor orgiastice sau monstruoase. Religie a soldaților, prin excelență, acest cult îi impresiona pe profani prin disciplina, temperanța şi morala membrilor săi, virtuți care reaminteau de vechea tradiție romană.
5:1 F. Cumont, Leş religions orientaies, p. 142, pi. XII!. Alte desene clin milhreumui de la Capua au fost reproduse de M. J. Vermaseren, Miihras, fig. 51-53, pp. 132-133.
50 F. Cumont, Leş Mysteres de Mithra, p. 135.
57 Ferrua, // mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca, pp. 72 sq.; G. Becatti. Scavi di Ostia, II: / Mitrei (Roma, 1954),

pp. 108 sq.

Cât priveşte difuziunea mithraismului, ea a fost prodigioasă: din Scoția până în Mesopotamia, din Africa de Nord şi Spania până în Europa Centrală şi în Balcani. Majoritatea sanctuarelor au fost descoperite în vechile provincii romane din Dacia, Pannonia, Germania. (Cultul nu pare să fi pătruns în Grecia, nici în Asia Mică.) Totuşi, trebuie ținut cont de faptul că o asociație accepta cel mult 100 de membri. Prin urmare, chiar la Roma, unde, la un moment dat, existau o sută de sanctuare, numărul adepților nu depăşea cifra de 10 OOO58. Mithraismul era aproape exclusiv un cult secret, rezervat militarilor; răspândirea sa urma mişcările legiunilor. Puținul care se ştie despre ritualurile inițiatice aminteşte mai degrabă de inițierile „societăților de bărbați" indo-europene (§ 175), decât de acelea ale Misterelor egiptene sau frigiene. Căci, după cum am remarcat, Mithra era singurul „zeu de Mistere" care nu cunoscuse moartea. Totodată, spre deosebire de celelalte culte secrete, mithraismul nu admitea femeile. Or, într-o epocă în care participarea femeilor la cultele mântuirii atinsese un nivel niciodată cunoscut mai înainte, o atare interdicție făcea dificilă, dacă nu net improbabilă, convertirea lumii la mithraism.
Şi totuşi, apologeții creştini se temeau de eventuala „concurență" a mithraismului, deoarece ei vedeau în mistere o imitație diabolică a „euharistiei". Iustin (Apoi., 66) învinovățea pe „demonii răi" care instituiseră folosirea sacramentală a pâinii şi apei. Tertullian (De praescr., 40) vorbea despre „oblația pâinii", într-adevăr, prânzul ritual al inițiaților comemora banchetul lui Mithra şi Sol după sacrificarea Taurului. Este dificil de precizat dacă asemenea ospețe constituiau, pentru inițiații mithriaci, o masă sacramentală sau dacă ele semănau mai degrabă cu banchetele rituale destul de comune în epoca imperială59. Oricum ar fi, nu se poate nega semnificația rituală a banchetelor mithraice (după cum nici aceea a altor „culte de Mistere") pentru că ele imitau un model divin, însuşi faptul că apologeții le denunțau viguros drept nişte imitații diavoleşti ale euharistiei denotă caracterul lor sacru, în ceea ce priveşte botezul inițiatic, el era practicat şi de alte culte. Dar asemănarea cu mithraismul se relevă a fi, pentru teologii creştini din secolele II şi III, şi mai tulburătoare; marcarea cu fierul roşu pe frunte le reamintea de signatio, rit care completa sacramentul baptismal; în plus, începând din secolul al II-lea, cele două religii sărbătoreau naşterea zeului lor în aceeaşi zi (25 decembrie) şi împărtăşeau credințe asemănătoare cu privire la sfârşitul Lumii, Judecata de Apoi şi învierea trupurilor.
Dar aceste credințe şi aceste scenarii mitico-rituale aparțineau Zeitgeist-u\ui epocii elenistice şi romane. Probabil că teologii diverselor religii sincretiste ale mântuirii nu şovăiau sa împrumute anumite idei şi formule cărora le recunoscuseră valoarea şi eficacitatea (am citat deja cazul misterelor frigiene, § 207). La urma urmei, importante erau experiența personală şi interpretarea teologică a scenariului mitico-ritual revelat prin convertire şi prin confruntările inițiatice (e de ajuns să amintim numeroasele valorizări ale sacramentelor atât la necreştini, cât şi în istoria creştinismului)60.
Mai mulți împărați au susținut mithraismul, mai ales din motive politice. La Carnutum, în 307 sau 308, Diocletian şi ceilalți Augusti îi consacră un altar lui Mithra, „binefăcătorul Imperiului". Dar victoria lui Constantin la Podul Milvius, în 312, pecetluieşte soarta mithraismului. Cultul şi-a regăsit prestigiul sub foarte scurta domnie a lui Iulian; acest împărat-filosof se declara mithraist. După moartea sa, în 363, a urmat o perioadă de toleranță dar edictul lui Gratian, în 382, pune capăt sprijinului oficial al mithraismului. Ca toate religiile salvării, precum şi toate asociațiile ezoterice, cultul secret al lui Mithra, interzis şi persecutat,
58 Cf. G. Widengrcn, „The Mithraic Mysteries", p. 453.
^ Cf. I. P. Kaiie, ,,The Mithraic cult rneal in its Greek and Roman environment", pp. 343 sq.
60 Cf. John R. Hinnels, „Christianity and the Mystery Cults", p. 20.

dispare ca realitate istorică. Dar alte creații ale geniului religios iranian îşi continuă penetrația în lumea pe cale de a fi creştinată, începând din secolul al III-Iea, succesul maniheismului zguduie temeliile bisericii şi influența dualismului maniheist se prelungeşte în tot cursul Evului Mediu. Pe de altă parte, numeroase idei religioase iraniene — în special unele motive ale Naşterii miraculoase, angelologia, tema lui magus, teologia Luminii, anumite elemente ale mitologiei gnostice — vor sfârşi prin a fi asimilate de către creştinism şi Islam; în anumite cazuri, putem recunoaşte urmele lor din Evul Mediu timpuriu până în Renaştere şi în Epoca Luminilor61.
Vezi partea a III-a lucrării de față.
Capitolul XXVIII
NAŞTEREA CREŞTINISMULUI
219. „Un evreu obscur...": lisus din Nazaret
în anul 32 sau 33 al erei noastre, un tânăr fariseu, pe nume Saul, care se distinsese prin zelul cu care îi persecuta pe creştini, călătorea de la Ierusalim la Damasc. „O lumină din cer, ca de fulger, 1-a învăluit deodată. Şi, căzând la

pământ, a auzit un glas zicându-i: Saule, Saule, de ce Mă prigoneşti? Iar el a zis: Cine eşti, Doamne? Şi Domnul a zis: Eu sunt lisus pe care tu îl prigoneşti... Ridică-te, intră în cetate şi ți se va spune ce trebuie să faci. Iar bărbații care erau cu el pe cale stăteau înmărmuriți, auzind glasul, dar nevăzând pe nimeni. Şi s-a ridicat Saul de la pământ, dar, deşi avea ochii deschişi, nu vedea nimic. Şi, luându-1 de mână, 1-au dus la Damasc. Şi trei zile a fost fără vedere şi n-a mâncat, nici n-a băut", în cele din urmă, un discipol, Anania, sfătuit de Domnul printr-o viziune, a pus mâinile peste el şi Saul şi-a recăpătat vederea. „Şi îndată s-a botezat; apoi a luat de mâncare şi s-a întărit"1.
Acestea toate se petreceau la doi sau trei ani după crucificare. (Nu se cunoaşte data exactă a răstignirii lui lisus: ea a putut să aibă loc în 30 sau 33. Prin urmare, convertirea lui Pavel poate fi datată cel mai devreme în 32 şi cel mai târziu în 36.) După cum vom vedea, credința în învierea lui Hristos constituie elementul fundamental al creştinismului, mai ales al creştinismului Sfântului Pavel2. Acest fapt este de mare importanță, căci Epistolele sale constituie primele documente relatând istoria comunității creştine. Or, Epistolele sunt toate pătrunse de o fervoare fără egal: certitudinea învierii, deci mântuirea întru Hristos. „în sfârşit, scria marele elenist Wilamowitz-Moellendorff, limba greacă exprimă o ardentă şi vie experiență spirituală"3.
Un alt fapt merită evidențiat: scurtul răstimp — de numai câțiva ani — care separă experiența extatică a lui Pavel de evenimentul care a revelat vocația lui lisus. în anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu (deci în 28-29 d.Hr.), un ascet, loan Botezătorul, a început să umble prin toată împrejurimea Iordanului, „propovăduind botezul pocăinței spre iertarea păcatelor" (Luca, 3: l sq.). Istoricul Flavius Josephus îl descrie ca pe „un om cinstit", care îi îndemna pe evrei să practice virtutea, dreptatea şi evlavia (Ant. Jud., 18, v. 2, § § 116-119). De fapt, el era un adevărat profet, luminat, irascibil şi vehement, în luptă deschisă cu ierarhia religioasă şi politică evreiască. Şef al unei secte milenariste, loan Botezătorul vestea iminența împărăției, dar fără ca să revendice titlul de Mesia. Chemarea sa a avut un mare succes. Printre miile de oameni care veneau din toată Palestina ca să primească botezul lui loan se afla şi lisus, originar din Nazaretul Galileei. Potrivit tradiției creştine, loan Botezătorul a recunoscut în el pe Mesia.
1 Faptele Apostolilor, 9: 3-5, 18-19. Autorul Faptelor istoriseşte încă în două locuri întâlnirea cu Hristos înviat pe drumul Damascului; 22: 4-21; 26: 12-20.
2 în Epistola întâi către Corinteni (15: 5-8) el enumera cu grijă pe toți cei cărora li s-a arătat Hristos înviat.
3 Wilamowitz-Moellendorff, citat de G. Bonikamm, Paul, pp. 9-10.

Nu cunoaştem motivul pentru care s-a botezat lisus. Dar este sigur faptul că botezul i-a revelat măreția mesianică, în Evanghelii, misterul acestei revelații e tradus prin imaginea Spiritului lui Dumnezeu coborând în chip de porumbel şi un glas venind din cer şi zicând: „Acesta este Fiul meu cel iubit..." (Matei, 3: 16; cf. Marcu, 1:11; Luca, 3: 22). îndată după botez, lisus s-a retras în pustiu. Evangheliile precizează că „Duhul 1-a mânat în pustie", spre a fi ispitit de Satan (Marcu, 1: 12; Matei, 4: 1-10; Luca, 4: 1-13). Caracterul mitologic al acestor ispitiri este evident, dar simbolismul lor relevă structura specifică eshatologiei creştine. Morfologic, scenario-ul este constituit dintr~o serie de înfruntări inițiatice, analoage cu acelea ale lui Gautama Buddha (cf. § 148). lisus posteşte patruzeci de zile şi patruzeci de nopți şi Satan îl „ispiteşte": el îi cere mai întâi miracole („zi ca pietrele acestea să se facă pâini"; el îl duce pe aripa Templului Ierusalimului şi îi spune: „Dacă eşti Tu Fiul lui Dumnezeu, aruncă-te jos") şi apoi îi oferă puterea absolută: „toate împărățiile lumii şi slava lor". Cu alte cuvinte, Satan îi oferă puterea de a distruge Imperiul roman (deci triumful militar al iudeilor, vestit prin apocalipse) cu condiția ca lisus să i se închine lui4.
Câtva timp, lisus a practicat botezul, ca şi loan Botezătorul, şi probabil cu mai mult succes decât el (cf. loan, 3: 22-24; 4: 1-2). Dar aflând că profetul fusese arestat de Irod, lisus a părăsit ludeea, îndreptându-se către ținutul său natal. Flavius Josephus explică actul lui Irod prin frica lui: acesta se temea de influența Botezătorului asupra maselor şi se temea de o răscoală. Oricum ar fi, întemnițarea sa a declanşat propovăduirea lui lisus. De la sosirea sa în Galileea, lisus a proclamat Evanghelia, adică Vestea cea Bună: „S-a împlinit vremea şi împărăția lui Dumnezeu este aproape: pocăiți-vă şi credeți în Vestea cea Bună"5. Mesajul exprimă speranța eshatologică, care, cu puține excepții, domina religiozitatea evreiască de mai bine de un secol. Urmând profeților şi lui loan Botezătorul, lisus predica transfigurarea iminentă a J urnii: aceasta este esența predicăm sale (cf, § 220).
înconjurat de primii săi ucenici, lisus predica şi învăța în sinagogi şi în aer liber, adresându-se, mai ales, celor umili şi dezmoşteniți. El întrebuința mijloacele didactice tradiționale, raportându-se la istoria sfântă şi la personajele biblice cele mai cunoscute, folosind tezaurul imemorial de imagini şi simboluri, întrebuințând mai ales limbajul figurat al parabolelor. Ca atâția alți „oameni-divini" ai epocii elenistice, lisus era medic şi taumaturg, vindecând tot felul de boli şi alinându-i pe cei posedați. Ca urmare a anumitor miracole, el a fost bănuit de vrăjitorie, crimă pedepsită cu moartea. „Cu Belzebuth, Căpetenia demonilor, scoate pe demoni", spuneau unii. „Alții, ispitîndu-1, cereau de la El semn venit din cer"6. Faima de exorcist şi taumaturg nu s-a şters din amintirea evreilor: o tradiție din secolul I sau ai II-lea îl menționează pe Yeshu „care practica vrăjitoria şi uimea Israelul"7.
Propovăduirea lui lisus nu a întârziat să neliniştească cele două grupări politice şi religioase influente: fariseii şi

saducheii. Primii erau iritaţi de libertăţile pe care şi le lua Nazarineanul
4 Desigur, scenario-ul „ispitirilor" a fost inclus mai târziu între tradiţiile culese în Evanghelii, după eşecul răscoalei din 66-70', adică după distrugerea Templului de către romani. Dar, în orizontul simbolic în care se dezvolta Biserica, „ispitirile" prefigurau minunile lui lisus (căci la scurtă vreme după aceea el va preschimba apa în vin şi va înmulţi pâinile şi peştii) şi triumful creştinismului (căci, deşi Imperiul roman nu a fost distrus de o răscoală armată, el va sfârşi prin a fi învins, adică prin a deveni creştin).
5 Marcu, 1:15. Matei, 4: 17 vorbeşte despre împărăţia Cerurilor, dar cele două formule sunt sinonime.
6 Luca, 11: 15-16. Luca a înţeles bine că cererea unui „semn" din cer şi acuzarea de vrăjitorie constituiau o unitate narativă; alte Evanghelii le povestesc separat; Marcu, 3: 22; H: 11; Matei, 12: 24, 38; 16: 1; cf. C. H. Dodd, The Founder ofChristianity, p. 179, n. 11.
7 Cf. fi. Sanhedrin, 43 a. Acelaşi text aduce şi al!e informaţii, căror importanţă o vom vedea mai târziu, căci ele sunt independente de izvoarele creştine (cf. p. 327, n. 12). Sursele rabinice sunt citate şi discutate de J. Klausner, Jexus ofNazareth, pp. 17-47.

faţa de Tora. Cât despre saduchei, ei erau atenţi să evite tulburările susceptibile a izbucni ca urmare a oricărei propagande mesianice, într-adevăr, împărăţia lui Dumnezeu propovăduită de lisus amintea, pentru unii, de fanatismul religios şi intransigenţa politică a zeloţilor. Aceştia din urmă refuzau să recunoască autoritatea romanilor pentru că, pentru ei, „Singur Dumnezeu era Cârmuitor şi Stăpân" (Josephus, Ant. Jud., 18, l, 6, § 23). Cel puţin unul dintre cei doisprezece apostoli, Simon Zelotul8, era un vechi zelot (Marcu, 3: 18). Luca arată că, după răstignire, un discipol spune: „Ci noi nădăjduiam că El este cel ce avea să izbăvească pe Israel" (24: 21).
De altfel, unul din episoadele cele mai spectaculoase şi mai misterioase relatat de Evanghelii scoate în evidenţă neînţelegerea în legătură cu împărăţia propovăduită de lisus9. După ce predicase o bună parte a zilei aceleia, lisus află că cei 5 000 de oameni care îl urmaseră pe malul Tiberiadei nu aveau nimic de mâncare cu ei. Atunci le-a poruncit la toţi să se aşeze şi, înmulţind miraculos câteva pâini şi câţiva peşti, au mâncat cu toţii. Este vorba de un act ritual străvechi, prin intermediul căruia e afirmată sau restaurată solidaritatea mistică a unui grup. în cazul de faţă, masa în comun ar putea se însemne anticiparea simbolică a viitorului eschaton, deoarece Luca (9: 11) precizează că lisus le vorbise chiar atunci despre împărăţia lui Dumnezeu. Dar, exaltându-se de această nouă minune, mulţimea nu a înţeles semnificaţia ei profundă şi a văzut în lisus pe „regele-profet" aşteptat cu nerăbdare, care avea să-1 mântuiască pe Israel. „însă lisus a cunoscut că au să vină să-L ia cu sila ca să-L facă rege" (loan, 6: 15). Atunci, El a împrăştiat mulţimea, a intrat într-o barcă împreună cu ucenicii şi a traversat Lacul Tiberiadei.
Neînţelegerea ar putea fi socotită drept o revoltă eşuată, în orice caz, lisus a fost părăsit de mulţime. După loan (6: 66-67), numai Cei Doisprezece i-au rămas credincioşi. Cu ei, în primăvara anului 30 (sau 33), lisus a hotărât să sărbătorească Pastele în Ierusalim. S-a discutat mult — şi se mai discută încă — despre ţelul acestei călătorii. Probabil că lisus voia să-si proclame mesajul în însuşi centrul religios al Israelului, ca, într-un feJ sau altul, să determine un răspuns decisiv din partea iudeilor10. Pe când era aproape de Ierusalim, oamenii „credeau că împărăţia lui Dumnezeu se va arăta îndată" (Luca, 19: 11). lisus a intrat în oraş ca un rege mesianic (Marcu, 11: 9-10), i-a alungat pe vânzătorii şi negustorii din Templu şi a propovăduit mulţimii (11: 15 sq.). A doua zi a intrat din nou în Templu şi a rostit parabola cu lucrătorii de vie, care, după ce omoară pe trimişii stăpânului lor, îi prind şi îi omoară şi fiul. „Ce va face acum stăpânul viei? conchide lisus. Va veni şi va pierde pe lucrători, iar via o va da altora" (12:9). Pentru preoţi şi cărturari, semnificaţia parabolei era transparentă: profeţii au fost persecutaţi şi ultimul trimis, loan Botezătorul, fusese ucis de puţină vreme. După lisus, Israel continua să fie via lui Dumnezeu, dar ierarhia sa religioasă era condamnată; noul Israel va avea alte căpetenii11, în plus, lisus lăsa să se înţeJeagă că el era moştenitorul viei, „fiul cel iubit" al stăpânului — proclamaţie mesianică ce putea să provoace sângeroase represalii din partea ocupantului. Or, după cum va spune Marele Preot Caiafa, „mai de folos ne este ca să moară un om pentru popor, decât tot neamul să ne piară" (loan, 11: 50). Trebuia intervenit repede, înainte ca să se alarmeze partizanii lui lisus. Arestarea trebuia să aibă loc în taină, în timpul nopţii, în ajunul Paştilor, lisus a celebrat ultima cină cu discipolii. Această ultimă agapă va deveni ritul central al creştinismului: euharistia, a cărei semnificaţie ne va reţine atenţia ceva mai departe (§ 220).
8 Cf. S. C. F. Brandon, Jesux andthe Zealots, pp. 44-47, 243-245.
9 Episodul este istorisit de toate cele patru Evanghelii (Marcu şi Matei îl povestesc de două ori); Marcu, 6: 30-44; 8: 1-10; Matei, 14: 13-21; 15: 32-39; Luca, 9: 10-17; loan, 6: 1-15.
10 C. H. Dodd, op. cit., pp. 139 sq; R. M. Grant, Auguxtnx to Constantine, p. 43.
11 Cf. C. H. Dodd, p. 150.

„După ce au cântat laude au ieşit la Muntele Măslinilor" (Matei, 26: 30). Din această noapte patetică, tradiția a păstrat amintirea a două întâmplări care obsedează încă conştiințele creştine, lisus îl vesteşte pe Petru că, „înainte de a fi cântat cocoşul", se va fi lepădat de trei ori de el (Matei, 26: 34; cf. Mărcii, 14: 26-31). Or, lisus vedea în Petru pe cel mai statornic ucenic al său, cel care trebuia să sprijine comunitatea credincioşilor. Desigur, renegarea lui Petru nu făcea decât să confirme fragilitatea naturii umane. Totuşi, o asemenea faptă nu anulează câtuşi de puțin măreția şi virtuțile charismatice ale lui Petru. Semnificația acestui incident dureros este evidentă: în economia mântuirii, virtuțile omeneşti, la fel ca şi păcatele, nu contează; ceea ce contează este să te căieşti şi să nu pierzi speranța. O mare parte a istoriei creştinismului ar fi greu de explicat fără precedentul lui Petru; renegarea şi căința sa (Matei, 26: 74) au devenit, într-o oarecare măsură, modelul exemplar al oricărei vieți creştine.

Nu mai puțin exemplară este scena următoare, care se petrece „într-un loc numit Ghetsemani". lisus ia cu el pe Petru şi pe alți doi apostoli şi le spune: „întristat este sufletul meu până la moarte, rămâneți aici şi privegheați împreună cu mine" (Matei, 26: 38). Depărtându-se câțiva paşi, „a căzut cu fața la pământ şi s-a rugat: «Tată, de este cu putință, treacă de la mine paharul acesta, însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voieşti»" (26: 39). Dar când s-a întors i-a găsit pe discipoli aproape dormind. Si i-a zis lui Petru: „Aşadar, n-ați avut putere să privegheați cu mine un singur ceas" (26: 40). „Vegheați şi vă rugați!", le spune el din nou. Zadarnic însă; revenind „i-a aflat dormind, căci ochii lor erau îngreuiați" (26: 43; cf. Marcu, 14: 32-42; Luca, 22: 40-46). Or, ştim după Ghilgameş (§ 23), a înfrânge somnul, a rămâne „treaz" constituie cea mai dură confruntare inițiatică, deoarece ea urmăreşte transmutarea condiției profane, obținerea „imortalității". La Ghetsemani, „veghea inițiatică" — deşi limitată la numai câteva ore — s-a dovedit mai presus de puterile omeneşti. Acest eşec va deveni şi el model exemplar pentru majoritatea creştinilor.

Curând după aceasta, lisus este prins de straja Marelui Preot, întărită probabil cu soldați romani. Este greu de stabilit suita evenimentelor. Evangheliile înfățişează două judecăți deosebite. Sinedriul 1-a găsit pe lisus vinovat de blasfemie. Căci, întrebat de Marele Preot: „Eşti tu Hristosul (adică Mesia), Fiul Celui Binecuvântat?", el răspunde: „Eu sunt" (Marcu, 14: 61-62; cf. Matei, 26: 57-68; Luca, 22: 54, 66-71). Blasfemia se pedepsea prin omorâre cu pietre, dar nu este sigur că, în epocă, Sinedriul avea dreptul de a condamna la moarte, în orice caz, lisus a fost apoi judecat de Pilat din Pont, prefectul ludeei. Acuzat de răsculare („Tu eşti Regele iudeilor?"), el a fost condamnat la moarte prin crucificare, supliciu tipic roman. Luat în batjocură (împodobindu-1 cu o mantie de purpură şi cu o cunună de spini, soldații i se adresau: „Bucură-te, regele iudeilor!"), lisus a fost răstignit întrei doi „tâlhari". Cu acest termen — lestes — Josephus îi desemnează adesea pe răsculați. Astfel, contextul executării lui lisus a fost în mod clar suprimarea revoltei evreieşti împotriva ocârmuirii romane şi a colaboratorilor ei în ludeea. Orice proclamare a apropierii împărăției lui Dumnezeu implica, în ochii autorităților de la Ierusalim, restaurarea unui regat evreiesc12.

Prinderea, judecarea şi răstignirea lui lisus i-au împrăştiat pe credincioşi. Curând după arestare, Petru, discipolul preferat, se leapădă de el de trei ori. Cu siguranță că propovăduirea lui lisus şi chiar numele său s-ar fi adâncit în uitare, în absența unui episod singular şi de neînțeles în afara credinței: învierea celui răstignit. Tradiția transmisă de Pavel şi de Evanghelii acordă o importanță decisivă mormântului gol şi numeroaselor apariții ale lui lisus înviat. Oricare ar fi natura acestor experiențe, ele constituie sursa şi temelia creştinismului. Credința în lisus

12 R. M. Grant, Augustus Io Constantine, p. 43. Tradiția rabinică arată că lisus a fost judecat de către autoritățile evreieşti şi condamnat la spânzurătoare în ajunul Paştilor; J. Klaussner, Jesus ofNazareih, pp. 18 sq.

Hristos înviat a transformat o mână de fugari demoralizați într-un grup de oameni hotărâți şi convinşi de invincibilitatea lor. S-ar putea spune că apostolii au cunoscut şi ei confruntarea inițiatică a disperării şi a morții spirituale, înainte de a renaşte la o viață nouă şi de a deveni primii misionari ai Evangheliei.

220. Vestirea Cea Bună: împărăția Iui Dumnezeu e aproape

Rudolf Bultmann vorbea despre „insuportabila platitudine" a biografiilor lui lisus. într-ade-văr, mărturiile sunt puțin numeroase şi puțin sigure. Cele mai vechi dintre ele — Epistolele lui Pavel — neglijează cu totul, aproape, viața istorică a lui lisus. Evangheliile sinoptice, redactate între anii 70 şi 90, reunesc tradiții transmise oral de către primele comunități creştine. Dar aceste tradiții se referă atât la lisus, cât şi la Hristos înviat. Aceasta nu infirmă necesarmente valoarea lor documentară, căci elementul esențial al creştinismului, ca de altfel al oricărei religii care se revendică de la un întemeietor, este tocmai memoria. Amintirea lui lisus constituie modelul exemplar al oricărui creştin, însă tradiția transmisă de primii martori nu era doar „istorică", ci şi „exemplară"; ea păstra structurile semnificative ale evenimentelor şi propo-văduirii, şi nu amintirea exactă a activității lui lisus. Fenomenul este bine cunoscut, şi nu doar în istoria religiilor.

Pe de altă parte, trebuie ținut seamă de faptul că primii creştini, evreii din Ierusalim, constituiau o sectă apocaliptică înăuntrul iudaismului palestinian. Ei erau într-o aşteptare iminentă a celei de a doua veniri a lui Hristos: parousia; pe ei îi preocupa sfârşitul istoriei şi nu istoriografia aşteptării eshatologice. în plus, după cum era de aşteptat, în jurul învățătorului înviat, s-a cristalizat destul de devreme o întreagă mitologie, care ne aminteşte de aceea a zeilor

mântuitori şi a omului inspirat de divinitate (theios anthropos). Această mitologie, pe care o vom evoca mai departe (§ 222), este deosebit de importantă; ea ne ajută să înțelegem dimensiunea religioasă specifică creştinismului, precum şi istoria lui ulterioară, miturile care 1-au proiectat pe lisus din Nazaret într-un univers de arhetipuri şi de figuri transcendentale sunt tot atât de „adevărate" ca şi gesturile şi cuvintele sale: aceste mituri confirmă, într-adevăr, puterea şi creativitatea mesajului său originar. Grație, de altfel, acestei mitologii şi simbolistici universale, limbajul religios al creştinismului a devenit ecumenic şi accesibil şi dincolo de focarul său de origine.

Se admite îndeobşte că Evangheliile sinoptice ne-au transmis esențialul mesajului, în primul rând, proclamarea împărăției lui Dumnezeu. După cum am arătat (p. 425), lisus şi-a început misiunea în Galileea, predicând „Vestea cea Bună care vine de la Dumnezeu: «S-a împlinit vremea şi împărăția lui Dumnezeu e aproape»" (Marcu, 1: 15)13. Eschatonul este iminent: „sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu venind întru putere" (Marcu, 9: 1; cf. 13: 30). „Cât despre ziua aceea şi despre ceasul acela, nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Marcu, 13: 32).

Totuşi, alte cuvinte ale lui lisus lasă să se înțeleagă că împărăția a şi venit. După alungarea unui demon, el spune: „Dacă însă Eu, cu degetul lui Dumnezeu, scot afară pe demoni, atunci a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu" (Luca, 11: 20). Alta dată lisus afirmă că din zilele lui loan Botezătorul până acum „împărăția lui Dumnezeu suferă silnicie şi oamenii silei pun

13 Exegeza contemporană acceptă drept autentice patru enunțuri privind împărăția lui Dumne/eu: Marcu, 1: 15 a; Luca, 11: 20; Luca, 17: 20-21; Matei, 11: 12. Cf. N. Perrin, Rediscovering the teachings ofJesus, pp 63 sq.; id., The New Testament: An Introduction, pp. 288 sq.

mână pe ea" (Matei, 11: 12)*. Sensul pare a fi: împărăția este împiedicată de către cei violenți, dar ea este de pe acum prezentă14. Spre deosebire de sindromul apocaliptic, ilustrat din belşug în literatura epocii, împărăția soseşte fără cutremure, ba chiar fără semne exterioare, „împărăția lui Dumnezeu nu vine pe văzute, nici nu se va spune: «Iat-o acolo, sau iat-o aici, căci, să ştiți, împărăția lui Dumnezeu este în înăuntrul vostru»" (Luca, 17: 20-21). în parabolele sale, împărăția lui Dumnezeu este comparată cu dezvoltarea seminței care creşte singură (Marcu, 4: 26-29), cu grăuntele de muştar (30-32), cu drojdia care face să crească aluatul (Matei, 13: 33).

Este posibil ca aceste două proclamări divergente ale împărăției — într-un viitor foarte apropiat, în prezent — să corespundă unor faze diferite din propovăduirea lui lisus15. Se poate concepe, de asemenea, că ele exprimă două traduceri diferite ale aceluiaşi mesaj: (1) iminența împărăției, anunțată de profeți şi apocalipse, altfel spus, „sfârşitul lumii istorice", şi (2) anticiparea împărăției, prin aceia, care, grație mijlocirii lui lisus, trăiesc de pe acum în prezentul atemporal al credinței16.

Mai ales această a doua tălmăcire posibilă a mesajului evidențiază demnitatea mesianică a lui lisus. Este în afara oricărei îndoieli că discipolii săi 1-au recunoscut drept Mesia, după cum o dovedeşte numirea de „Christ" (echivalent grecesc al „Celui Uns", adică „Mesia"). lisus nu foloseşte niciodată acest termen cu privire la el însuşi; îl acceptă totuşi când este rostit de alții (Marcu, 8: 29; 14: 61). Probabil că lisus a evitat denumirea de Mesia pentru a evidenția deosebirea dintre Vestea cea Bună pe care o predica el şi formele naționaliste ale mesianismului evreu, împărăția lui Dumnezeu nu era teocrația pe care voiau zeloții să o instaureze cu ajutorul armelor. lisus se autodefinea mai ales prin expresia Fiul Omului. Acest termen, care nu era la început decât un sinonim pentru „omul" (cf. § 203), a sfârşit prin a însemna — implicit în predicația lui lisus şi explicit în teologia creştină — Fiul lui Dumnezeu.

Dar, în măsura în care se poate reconstitui, cel puțin în liniile principale, „personajul" lisus, el poate fi comparat mai ales cu figura Slujitorului Pătimitor (Isaia, 40-55; cf. § 196). „Nimic nu ne îndreptăţeşte să respingem ca neautentice versetele în care se vorbeşte despre încercările grele care îl aşteaptă, întreaga sa misiune devine inexplicabilă dacă se refuză să se admită că el a întrezărit şi acceptat eventualitatea suferințelor, umilirii şi, fără doar şi poate, a morții înseşi. Urcându-se la Ierusalim, el şi-a asumat desigur, poate fără să îndepărteze definitiv posibilitatea unei intervenții victorioase a lui Dumnezeu, riscurile demersului său"17.

„Să nu socotiți, declară lisus, că am venit să stric Legea sau pe Profeți: n-am venit să stric, ci să împlinesc" (Matei, 5: 17). Ca şi profeții, el exaltă curățenia inimii împotriva formalismului ritual; el revine neobosit asupra iubirii pentru Dumnezeu şi pentru aproapele, în Predica de pe Munte (Matei, 5: 3-12; Luca, 6: 20-23), lisus evocă fericirile care îi aşteaptă pe cei milostivi şi pe cei curați cu inima, pe cei blânzi şi pe făcătorii de pace, pe cei ce plâng şi pe cei prigoniți pentru dreptate. Este textul evanghelic cel mai cunoscut în afara lumii creştine. Şi totuşi, pentru, lisus Israel rămâne poporul ales al lui Dumnezeu. El pentru oile pierdute ale casei lui Israel a fost trimis (Matei, 15: 24) şi în mod cu totul excepțional îşi întoarce fața către păgâni; le porunceşte discipolilor săi să îi evite (Matei, 10: 5). Dar la întemeierea împărăției

* In versiunile româneşti, citatul este tradus astfel: „împărăția cerurilor se ia prin străduință şi cei ce se străduiesc pun mâna pe ea" (nota trad.).

14 Cf. Ernst Käsemann „The Problem of the Historical Jesus", pp. 42 sq.; N. Perrin, Rediscovering, pp. 76 sq.
15 Marcel Simon, Ije Juddisme et le Christianisme antique, p. 86.
16 Reluându-1 pe R. Bultmann, N. Perrin vorbeşte despre „experienţa realităţii existenţiale"; cf. New Testament, p. 290.
17 M. Simon, op. cit., p. 87. Despre cele două figuri ideale, a lui Mesia şi a Slujitorului patimilor, în persoana lui lisus, cf, C. H. Dodd, op. cit,, pp. 103 sq.

el pare să fi acceptat „toate neamurile" (Marcu, 13: 10, Matei, 8: 11). în continuarea Profeţilor şi a lui loan Botezătorul, propovăduirea lui lisus urmărea transformarea radicală a poporului evreu, altfel spus, emergenţa unui Nou Israel, a unui nou popor al lui Dumnezeu. Tatăl nostru (Luca, 11:1-4; Matei, 6: 9-13) rezumă admirabil „metoda" de a ajunge la aceasta. Expresie a evlaviei ebraice, rugăciunea nu foloseşte persoana întâi singular, ci doar pluralul: Tatăl nostru, pâinea noastră cea de toate zilele d&-ne-o nouă astăzi, iartă-«e nouă păcatele noastre, izbăvQşte-ne de Cel Rău. Conţinutul derivă din rugăciunea Kaddisch a vechii sinagogi; el reflectă nostalgia de a retrăi o experienţă religioasă primitivă: epifania lui Iahve ca Tată. Insă textul propus de lisus este mai concis şi mai emoţionant18. Dar, orice rugăciune trebuie să fie pătrunsă de credinţa adevărată, adică aceea mărturisită de Avraam (cf. § 57). „Căci la Dumnezeu toate sunt cu putinţă" (Marcu, 10: 27). De asemenea, totul este cu putinţă pentru cel credincios (Marcu, 9: 23). Prin misterioasa virtute a credinţei avraamice, modul de a fi al omului decăzut este schimbat din rădăcină. „Toate cele ce veţi cere rugându-vă, credeţi că le veţi primi si vi se vor da" (Marcu, 11: 24; cf. Matei, 21: 22). Cu alte cuvinte, Noul Israel se naşte prin puterea tainică a credinţei avraamice, şi aceasta explică, de altfel, şi succesul misiunii creştine propovăduind credinţa în lisus Hristos înviat.
Când a celebrat Cina cea de Taină cu discipolii, lisus „a luat pâine si, binecuvântând, a frânt şi le-a dat lor şi a zis: «Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul meu». Şi luând paharul, mulţumind, le-a dat şi au băut din el toţi. Şi le-a zis: «Acesta este sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă»"19. Un exeget contemporan nu şovăie să scrie: „nu există alte cuvinte ale lui lisus mai hotărât atestate decât acestea"20. Numai Luca ne prezintă adaosul făcut de lisus: „să faceţi aceasta întru pomenirea mea" (19: 18). Deşi Pavei confirmă autenticitatea acestei tradiţii (/ Corinteni, 11: 24), nu există nici un mijloc de a demonstra că aceste cuvinte au fost rostite de lisus. Ritul continuă liturghia domestică evreiască, anume binecuvântarea pâinii şi vinului. lisus o săvârşea adeseori; când erau de faţă vameşii şi păcătoşii, masa simboliza, după cât se pare, împărăţia21.
Pentru primii creştini, „frângerea pâinii" (Faptele Apostolilor, 2: 42) constituia actul cultual cel mai important. Pe de o parte, era reactualizarea prezenţei lui Hristos şi, prin urmare, a împărăţiei Sale, pe de altă parte, ritul anticipa ospăţul mesianic de la Sfârşitul Vremii. Dar cuvintele lui lisus dezvăluie un sens mai profund: necesitatea sacrificiului său voluntar pentru asigurarea „noii alianţe"22, întemeierea Noului Israel. Aceasta implică convingerea că o nouă viaţa religioasă nu se naşte decât traversând moartea sacrificială: concepţia, se ştie, este arhaică şi universal răspândită. Este greu de precizat dacă această comuniune ritualică cu trupul său şi cu sângele său lisus o considera o identificare mistică cu persoana sa. Este ceea ce afirmă Pavel (/ Corinteni, 10: 16; cf. 12:27, Romani, 12: 5, Efeseni, 4: 12) şi, cu toată originalitatea gândirii şi limbajului său teologic, e posibil ca el să fi prelungit o tradiţie ierusalemită autentică23. In orice caz, masa luată în comun de primii creştini imita ultimul act al lui lisus; era, în acelaşi timp, o amintire a Cinei şi repetarea rituală a sacrificiului voluntar al Răscumpărătorului.
18 Exegeţii insistă, de asemenea, asupra deosebirii dintre formula celui mai vechi text al rugăciunii Kaddish („Dumnezeu să-şi ridice împărăţia Sa în timpul vieţii şi al zilelor tale...") şi cea a lui lisus: „Vie împărăţia Ta..."; cf. N. Perrin, Teachings, pp. 57 sq. şi literatura citată, ibid.
19 Marcu, \4: 23-24; cf. Matei, 26: 26; Luca, 12: 19; I Corinteni, 11:24. loan (6: 51) transmite o versiune paralelă, întemeiată probabil pe o traducere diferită a dictonului din originalul aramaic.
20 C. H. Dodd,op. cit., p. 10.
2J Categoric, prezenţa „intuşabililor" îi ofensa şi irita pe rigoriştii evrei.
22 Comunitatea de la Qumran se considera şi ea beneficiara unei „Noi Alianţe"; cf. § 223.
23 Pavel elaborează această idee, aprofundând-o; el identifică comunitatea creştină, Noul Israel, cu „trupul lui Hristos", fiecare creştin fiind „întru Hristos", după cum şi Hristos e „întru el"; vezi p. 434.

Morfologic, euharistia aduce aminte de agapele cultuale practicate în Antichitatea mediteraneană, în special în „religiile de mistere"24. Ţelul lor era consacrarea, şi, prin urmare, mântuirea participanţilor, prin comuniunea cu o divinitate de structură misteriosofică. Convergenţa cu ritul creştin este semnificativă: ea ilustrează speranţa, destul de comună în epocă, a unei identificări mistice cu divinitatea. Anumiţi autori au încercat să explice euharistia prin înrâuririle religiilor orientale ale mântuirii, dar ipoteza este lipsită de temei (cf. § 222). în măsura în care ea viza o

imitatio Christi, agapa primitivă constituia virtualmente o taina. Să spunem de pe acum că acest rit central —cel mai important, împreună cu botezul, din cultul creştin — a inspirat în decursul secolelor teologii multiple şi divergente; în zilele noastre, însă, interpretarea euharistiei separă catolicismul roman de bisericile reformate (cf. partea a IlI-a).

221. Naşterea Bisericii

în ziua Praznicului Cincizecimii a anului 30, discipolii lui lisus se aflau împreună când din cer, fără veste, a venit un vuiet ca de vijelie şi a umplut toată casa unde şedeau ei. „Şi li s-au arătat împărțite limbi, ca de foc, şi au şezut pe fiecare dintre ei. Şi s-au umplut toți de Duhul Sfânt şi au început să vorbească în alte limbi..." (Faptele Apostolilor, 2: 1-4). Epifaniiie arzătoare ale Duhului Divin constituie o temă destul de cunoscută în istoria religiilor: le găsim în Mesopotamia (§ 20), în Iran (§ 104), în India (Buddha, Mahăvîra; § 152). Dar contextul Cincizecimii vizează un obiectiv mai precis: vântul violent, limbile de foc şi glosolalia amintesc anumite tradiții evreieşti privind teofania din Sinai25 (cf. § 59). Cu alte cuvinte, pogorârea Duhului Sfânt e interpretată ca o nouă revelație a lui Dumnezeu, asemănătoare celei de pe Sinai. în ziua Cincizecimii se naşte Biserica creştină. Abia după ce au primit Duhul Sfânt, apostolii încep să predice Evanghelia şi săvârşesc „minuni şi semne".

în ziua aceea, Petru a adresat mulțimii prima chemare spre convertire. El şi tovarăşii săi se fac martorii învierii lui lisus Hristos; el a fost înviat de Dumnezeu (2; 24,32 etc.). Miracolul a fost prezis de mult de către David (2:31); învierea este deci evenimentul eshatologic anunțat de Profeți (2: 17-21). Petru le cere evreilor sa se pocăiască şi „să se boteze fiecare în numele lui lisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi veți primi darul Duhului Sfânt" (2: 38). Acest prim discurs care devine model exemplar pentru kerygma („proclamația" creştină) a avut drept urmare numeroase convertiri (3 000 după cum aflăm din Fapte, 2: 41). Altă dată (vindecase chiar atunci un neputincios din naştere; 3: 1-9), Petru îi îndeamnă pe evrei să recunoască faptul că s-au înşelat, din necunoaştere, condamnându-1 pe lisus, şi să se căiască, acceptând botezul (3: 13-19).

Faptele Apostolilor ne lasă să întrevedem viața primei comunități creştine din Ierusalim (pe care autorul o desemnează cu numele grecesc de ecclesiă). Aparent, credincioşii mai urmau încă disciplina religioasă tradițională (circumcizia băieților, purificări rituale, odihna de Sabbat, rugăciuni în Templu). Dar ei se adună laolaltă adesea pentru catehizare, frângerea pâinii, agape si rugăciuni de laudă (2: 42,46). Totuşi, Faptele (care citează numeroase exemple de predicare a noii religii necredincioşilor) nu ne spun nimic despre învățătura dată membrilor comunității. Cât despre organizarea economică, Faptele arată că toți credincioşii „erau laolaltă şi aveau toate de obşte; ei îşi vindeau moşiile şi averile şi le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare" (2: 44-45). Ei aşteptau cea de a doua venire a lui Hristos.

24 Vezi, inter alia, A. D. Nock, Early Gentile Christianity and ils Hellenistic Background, pp. 73 sq., 138 sq.

25 Izvoarele sunt citate de E. Trocine", Le livre des ades ei l'histoire, pp. 202 sq.

în pofida strictei lor supuneri față de obiceiurile mozaice, creştinii din Ierusalim stârneau ostilitatea Marilor-Preoți şi a saducheilor (4: 1-3). Petru şi loan sunt arestați în timp ce predicau în Templu, citați înaintea Sinedriului, apoi eliberați (4:1-3). Altă dată, sunt arestați toți apostolii, apoi Sinedriul le dă drumul (5: 17-41). Mai târziu, probabil în 43, unuia dintre apostoli i s-a tăiat capul din porunca lui Irod Agrippa I (12: l sq.) care voia să-şi asigure sprijinul casei lui Anna. Atitudinea fariseilor era mai nuanțată. Gămăliei — învățătorul lui Saul — îi apără pe apostoli înaintea Sinedriului. Dar fariseii, favorabili convertiților din Ierusalim („hebreii"), erau împotriva prozeliților recrutați dintre evreii din diaspora („elenişti"); ei le reproşau detaşarea lor față de Templu şi de Lege (6: 13-14). Acesta e motivul pentru care a fost lapidat, prin 36-37, Ştefan, primul martir al credinței creştine (7: 58-60); „Saul s-a făcut părtaş la uciderea lui" (8: 1). în aceeaşi zi, „eleniştii" au fost izgoniți din Ierusalim, în câmpiile din ludeea şi Samaria (8: 1). De acum înainte, „hebreii", împreună cu căpetenia lor lacov, „fratele Domnului", îşi mențin dominația asupra Bisericii din Ierusalim.

Surprindem, de pe acum, o anumită tensiune între „hebrei" şi „elenişti". Primii sunt mai conservatori şi legalişti, în pofida faptului că aşteptau a doua venire. Ei urmează cu fidelitate codul evreiesc al prescripțiilor rituale şi reprezintă, prin excelență, mişcarea desemnată prin termenul de iudeo-creştinism26. Tocmai stricta lor supunere față de Lege va refuza să o admită Pavel (cf. p. 431). într-adevăr, cu greu înțelegem un legalism rabinic practicat tocmai de aceia care proclamau învierea lui Hristos şi se socoteau martorii ei. „Eleniştii" constituiau un mic grup de evrei stabiliți la Ierusalim şi convertiți la creştinism. Ei nu prețuiau în mod deosebit cultul celebrat în Templu, în cuvântarea sa, Ştefan strigă: „Cel Preaînalt nu locuieşte în temple făcute de mână omenească" (Faptele, 7: 48). împrăştierea „eleniştilor" precipită procesul de misionarizare în rândul evreilor din diaspora, şi, în mod excepțional, în Antiohia, printre păgâni (11: 19). Hristologia se va dezvolta în diaspora. Titlul „Fiul Omului" — care e lipsit de sens în greceşte — este înlocuit prin „Fiul lui Dumnezeu" sau „Domnul" (Kyrios); termenul „Mesia" este tradus în greceşte, Christos, şi sfârşeşte prin a deveni un nume propriu: lisus Hristos.

Foarte curând, începe convertirea păgânilor. La Antiohia, în Siria, se organizează prima comunitate importantă de

convertiți din rândul păgânilor; aici denumirea de „creştini" se . foloseşte prima oară (Faptele, 11: 26)27. Din Antiohia, misiunea creştină iradiază în lumea elenistică. Confruntarea unei mişcări mesianice evreieşti cu religiozitatea şi gândirea greacă va avea consecințe hotărâtoare pentru dezvoltarea creştinismului. Este meritul de nepreţuit al Sfântului Pavel de a fi sesizat bine datele problemei şi de a fi avut curajul să lupte neobosit pentru a impune singura soluție pe care o considera justă şi coerentă.

Născut, probabil, la începutul secolului I la Tars, în Cilicia28, el vine să studieze la Ierusalim cu Gămăliei, „învățător al Legii, cinstit de tot poporul" (Faptele, 5: 34). El se înfățişează pe sine „evreu din evrei; în ce priveşte Legea: fariseu; în ce priveşte râvna: prigonitor al Bisericii" (Filipeni, 3: 5; cf. Galateni, 1: 13-14). Pe când era într-o misiune anticreştină, Hristos i-a apărut în drum spre Damasc. Pavel este singurul dintre cei ce nu îl cunoscuseră pe lisus care a primit titlul de apostol. El a fost, într-adevăr, convertit la creştinism de Hristos înviat:

26 Norman Perrin le atribuie povestirile narative şi cuvintele lui lisus, păstrate în Evanghelii; iudeo-creştinii se caracterizează, în plus, prin interesul lor față de profeție; cf. The New Testament, pp. 45 sq. Dar chestiunea e mai complexă; cf. Jean Danielou, Theologie du Judeo-Christianisme, pp. 17 sq.; M. Simon şi A. Benoit, Le Judaîsme et le Christianisme antique, pp. 258 sq.

27 E. Peterson a arătat rezonanța politică a numelui: „partisans de Chrestos"; cf. Fruhkirche, Judentum und Gnosis, pp. 64 sq. Suetoniu, primul autor latin care menționează noua sectă, arată că împăratul Claudiu i-a izgonit pe evrei din Roma în 49, pentru că se tulburaseră „din pricina lui Hrestos" (Judaei impulsore Chresto tumultuantes).

28 El adaugă numelui biblic Saul cognomenul roman de Paul, tatăl său fund cetățean roman.

Evanghelia pe care o propovăduia nu o primise de la un om, „ci prin descoperirea lui lisus Hristos" (Gal., I: 11-12, / Cor., 2:16). Devenit „apostolul păgânilor", Pavel întreprinde lungi călătorii misionare de-a lungul Asiei Mici, în Cipru, Grecia şi Macedonia. Predică în numeroase oraşe, întemeiază biserici, stă îndelung în Corint şi la Roma. Denunțat de evrei şi arestat la Ierusalim, el a fost, după doi ani de închisoare, deferit tribunalului împăratului. La Roma, el a trăit doi ani în libertate supravegheată, dar Faptele întrerup brusc istorisirea, şi nu cunoaştem ultima parte a vieții apostolului. A murit martir, la Roma, între 62 şi 64.

Cu toate cele cincisprezece capitole (din totalul de douăzeci şi opt) din Faptele Apostolilor, cu toate cele paisprezece Epistole care îi sunt atribuite29, cunoştințele noastre despre viața, apostolatul şi gândirea Sfântului Pavel rămân fragmentare. Interpretarea sa, profundă şi personală, a Evangheliei era expusă oral, şi probabil în mod diferit, în fața adepților şi a necredincioşilor. Epistolele nu constituie capitole legate ale unui tratat sistematic. Ele continuă, clarifică, precizează anumite chestiuni de doctrină sau practică; chestiuni discutate cu grijă în propovăduirea sa, dar care nu fuseseră înțelese cum trebuie de comunitate, unde soluțiile specific pauliniene au fost criticate, sau câteodată chiar respinse de către alți misionari. Acestea zise, trebuie imediat să adăugăm că Epistolele reprezintă documentul cel mai vechi şi cel mai important al Bisericii primitive; ele oglindesc cele mai grave crize ale creştinismului in stătu nascendi, dar şi îndrăzneala creatoare a primului teolog creştin.

222. Apostolul neamurilor

Teologia şi kerygma Sfântului Pavel îşi trag rădăcinile din experiența sa extatică avută pe drumul Damascului. Pe de o parte, el recunoaşte în Cel înviat30 pe Mesia, Fiul trimis de Dumnezeu cu scopul de a-i elibera pe oameni de păcat şi de moarte. Pe de altă parte, convertirea stabileşte un raport de participare mistică cu Hristos. Pavel îşi interpretează experiența ca un analog al crucificării (Galateni, 2:19): el posedă acum „gândul lui Hristos" (/ Corinteni, 2: 16) sau „Duhul lui Dumne/eu" (7: 40). El nu şovăie să spună: „Hristos grăieşte în mine!" (II Corinteni, 13: 3, Romani, 15: 18). El face aluzie la o răpire mistică „până în al treilea cer" şi la „descoperirile" pe care le-a primit de la Dumnezeu (// Cor., 12: 1-4,^7). Aceste „semne şi minuni" i-au fost date de Duhul lui Dumnezeu ca „să dobândească ascultarea neamurilor" (Rom., 15: 18). în ciuda acestei experiențe privilegiate, Pavel nu revendică deloc o condiție excepțională, deosebită de a altora. Orice credincios săvârşeşte unirea mistică cu Hristos prin taina botezului. Căci, „toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat"; „deci ne-am îngropat cu el, în moarte, prin botez; aşa încât, după cum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, tot aşa şi noi să trăim întru înnoirea vieții" (Rom., 6: 3-4). Prin botez, creştinul „1-a îmbrăcat pe Hristos" (// Cor., 5: 17); el a devenit membru al unui corp mistic. Botezați într-un singur Duh, „ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toți la un Duh ne-am adăpat" (/ Cor., 12-13).

Moartea şi învierea prin cufundarea în apă constituie un scenariu mitico-ritual bine cunoscut, solidar cu un simbolism acvatic universal atestat31. Dar Sfântul Pavel leagă taina botezului de un eveniment istoric recent — moartea şi învierea lui lisus Hristos. în plus, botezul nu numai că asigură viața nouă a credinciosului, ci desăvârşeşte şi transformarea lui într-un membru

29 Se recunoaşte îndeobşte autenticitatea a cinci sau şase Epistole, printre care cele mai importante: Epistola către Romani, I şi TI, Corinteni, Galateni. Dar restul Epistolelor exprimă sau continuă gândirea pauliniană însăşi.

30 Pavel a fost ultimul căruia i-a apărut Hristos înviat (/ Cor., 15: 8).
31 Cf. Trăite d'histoire des religions, § § 64 sq.; Images ei symboles, cap. V.

al corpului mistic al lui Hristos. O atare concepţie nu putea fi concepută de iudaismul tradiţional. Ea se deosebeşte, pe de altă parte, de practicile baptismale contemporane, de exemplu, de acelea ale esenienilor, în care numeroasele lustraţii aveau o valoare esenţialmente purificatoare (vezi § 223). Taina euharistiei este la fel de străină iudaismului. Ca şi botezul, euharistia îl integrează pe credincios trupului mistic al lui Hristos, Biserica. Comunicând cu elementele euharistice, el îşi asimilează trupul şi sângele Domnului (I Cor., 10: 16-171 cf. 11: 27-29). Pentru Sfântul Pa vel, mântuirea echivalează cu identificarea mistică cu Hristos. Cei care cred îl au pe lisus Hristos în ei (H Cor., 13:5). Răscumpărarea este săvârşită printr-un dar gratuit al lui Dumnezeu, anume întruparea, moartea şi învierea lui lisus Hristos.
Importanţa capitală acordată de Sfântul Pa vel graţiei (Rom., 3: 24; 6: 14,23 etc.) izvorăşte probabil din propria sa experienţă: în pofida a tot ceea ce gândise şi făptuise — până la a încuviinţa omorârea cu pietre a lui Ştefan — Dumnezeu i-a acordat mântuirea. Prin urmare, este de prisos pentru evreu să urmeze prescripţiile rituale şi morale ale Torei; prin el însuşi, omul nu poate dobândi mântuirea. La drept vorbind, omul a luat cunoştinţă de păcat ca urmare a introducerii Legii; înainte de a fi cunoscut Legea, el nu ştia dacă era sau nu un păcătos (Rom., 7: l sq.). A fi sub Lege echivalează cu a fi „robit stihiilor Lumii" (Gal., 4: 3). Ceea ce înseamnă că „toţi cei care sunt întru Lege, sub blestem sunt" (Gal., 3: 10). în ce-i priveşte pe păgâni, deşi pot să-1 cunoască pe Dumnezeu din lucrările creaţiei sale, ţinându-se „că sunt înţelepţi, au ajuns nebuni" şi au căzut în idolatrie, izvor de urâţire şi de pervertire (Rom., 1: 20-32). Pe scurt, atât pentru evrei, cât şi pentru păgâni, răscumpărarea se săvârşeşte doar prin credinţă şi prin sacramente. Mântuirea este „darul lui Dumnezeu"; „viaţa veşnică întru lisus Hristos, Domnul nostru" (Rom., 6: 23)32.
O atare teologie trebuia în mod fatal să-i opună pe Sfântul Pavel, pe de o parte, şi iudeo-creştinii din Ierusalim, pe de alta. Aceştia din urmă cereau circumcizia prealabilă a păgânilor convertiţi şi le interziceau prezenţa la masa în comun şi la celebrarea euharistiei. Ca urmare a unui conflict, despre care Pavel (Galateni, 2: 7-10) şi Faptele (15) dau relatări contradictorii, cele două partide, reunite la Ierusalim, ajung la o soluţie de compromis. Păgânii convertiţi sunt obligaţi să se abţină doar de la cărnurile jertfite idolilor, de sânge si de carne de animal sugrumat şi de desfrânare (Faptele, 15: 29). Această hotărâre s-a luat probabil în absenţa lui Pavel. Apostolul neamurilor, desigur, nu ar fi acceptat-o, căci ea menţine o parte din interdicţiile iudaice, în orice caz, adunarea de la Ierusalim confirma succesul neaşteptat al misiunii creştine, succes care contrasta cu semieşecul suferit în Palestina.
Dar Sfântul Pavel a fost confruntat şi cu unele crize care ameninţau bisericile şi comunităţile întemeiate de el. La Corint, credincioşii râvneau după daruri spirituale sau „charisme" de la Duhul Sfânt. Este vorba, în fond, de o practică religioasă destul de cunoscută în lumea elenistică: dobândirea de enthousiasmos. „Charismele" comportau darul vindecării, puterea de a săvârşi miracole, profeţia, glosolalia, darul de a tălmăci limbi etc. (/ Cor., 12: 4 sq.). îmbătaţi de extazele şi puterile dobândite, unii adepţi credeau că dobândiseră Duhul şi, deci, libertatea; ei considerau că totul le era de acum înainte permis (6: 12), chiar desfrânarea (6: 15-16)33. Pavel le aminteşte că trupurile lor sunt „mădulare ale lui Hristos" (6: 15). în plus, el elaborează
32 Trebuie să precizăm că Epistola către Romani — în care e dezvoltată teologia graţiei si soteriologia Crucii — este .cea mai importantă scriere a Sfântului Pavel. Numeroşi teologi socotesc Epistola către Romani cartea cea mai importantă
a Noului Testament. Exegeza acestui text profund, îndrăzneţ şi enigmatic, a incitat numeroase speculaţii şi a provocat crize care au sfâşiat şi în acelaşi timp înnoit creştinismul vreme de cincisprezece secole. Una din teologiile contemporane cele mai semnificative a fost inaugurată de celebrul comentariu al lui Karl Barth (vezi partea a III-a).
33 Fenomenul este amplu atestat în istoria religiilor indiene (cf. § 146) şi gnosticism (§ 230); îl vom întâlni, de asemenea, în unele curente mistice creştine şi islamice (cf. partea a III-a).

teoria charismelor: întâi vine darul de apostol, apoi acela de profet, urmând, în al treilea rând, darul spiritual al învăţătorilor şi al tămăduitorilor (12: 28; cf. 14: 1-5). în fond, Sfântul Pavel nu respinge aspiraţia spre daruri superioare, dar adaugă: „vă arăt o cale care le întrece pe toate" (12: 31). Urmează imnul închinat dragostei, unul din piscurile gândirii pauliniene: „De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor şi dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător. Şi de aş avea darul prorociei şi toate tainele le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, dacă nu am dragoste nimic nu sunt" etc. (1 3: 1-13). Probabil că Sfântul Pavel a încuviinţat dobândirea charismelor pentru că înţelesese necesitatea de a tălmăci mesajul Evangheliei într-un limbaj religios familiar în mediile elenistice. El cunoştea, mai bine decât oricine, dificultatea de a propovădui un Hristos crucificat, sminteală pentru Iudei, pentru păgâni nebunie (/ Cor,, l: 23). învierea trupului, credinţă împărtăşită

de majoritatea evreilor, părea o idee nebunească grecilor, interesaţi exclusiv de nemurirea sufletului34. Nu mai puţin greu de înţeles era nădejdea într-o înnoire eshatologică a lumii; grecii căutau, dimpotrivă, mijloacele cele mai sigure de a se dezlega de materie. Apostolul caută să se adapteze; cu cât pătrunde mai adânc în mediile elenistice, cu atât vorbeşte mai puţin despre aşteptarea eshatologică. în plus, relevă înnoiri destul de semnificative. Nu numai că foloseşte frecvent vocabularul religios elenistic (gnosis, mysterion, sophia, kyrios, soter), dar adoptă şi anumite concepţii străine iudaismului şi creştinismului primitiv. Aşa, de exemplu, Sfântul Pavel îşi aproprie ideea dualistă, idee fundamentală pentru gnostici, a unui „om psihic" inferior şi opus „omului spiritual"35. Creştinul caută să se „dezbrace" de omul carnal, pentru ca să devină pur spiritual (pneumatikos). O altă trăsătură dualistă opune pe Dumnezeu lumii, lume stăpânită azi de „prinţii" săi (7 Cor., 2: 8), adică de „stihii" (Gal., 4: 3,9).
Totuşi, teologia lui Pavel rămâne fundamental biblică. El respinge deosebirea, pe care insistă gnosticii, între Dumnezeul Suprem şi răscumpărător şi Demiurgul cel rău, care a săvârşit Creaţia. Cosmosul este, ca urmare a căderii omului, dominat de rău, dar răscumpărarea este o a doua Creaţie şi lumea îşi va redobândi desăvârşirea originară.
Hristologia lui Pavel se dezvoltă în jurul învierii; acest eveniment relevă natura lui Hristos: el este Fiul lui Dumnezeu, Răscumpărătorul. Drama hristologică aminteşte de un scenariu soteriologic bine cunoscut în epocă, dar primele lui expresii sunt mult mai vechi36. Mântuitorul coboară din cer pe pământ pentru binele oamenilor, şi se reîntoarce în cer după ce şi-a desăvârşit misiunea.
în cea mai veche scrisoare, Prima Epistolă către Tesaloniceni, scrisă în 51, din Corint, Pavel face cunoscut „un cuvânt al Domnului"37, în ce priveşte parousia: „Pentru că însuşi Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului şi întru trâmbiţa lui Dumnezeu, se va pogon din cer, şi cei morţi întru Hristos vor învia întâi; după aceea noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, şi aşa, pururea vom fi cu Domnul" (4: 16-17). Şase ani mai târziu, în 57, el le reaminteşte romanilor că
34 învierea Răscumpărătorului este chezăşia învierii creştinilor (I Cor., 15: 12 sq.). Pavel împărtăşeşte, de asemenea, concepţia, de origine grecească, a unei nemuriri dobândite imediat după moarte (Filipeni, I: 23; cf. // Cor., 5:8). Totuşi, postexistenţa nu este pur descarnată: există un „corp spiritual" (pneumatikos) care supravieţuieşte după moarte (sau, ca să folosim expresia sa, care „învia/ă"; I Cor., 15: 44 sq.). Doctrina „corpului spiritual" este atestată şi în alte tradiţii (India, Tibet etc.). Originalitatea Sfântului Pavel constă în asocierea ideii imortalităţii cu aceea de înviere; dar această soluţie a ridicat alte probleme.
35 / Cor., 2: 14-15. „Omul cel dintâi este din pământ, e pământesc; omul cel de ai doilea este din cer" (15: 47).
36 Mitologiile arhaice cunosc mai multe tipuri de fiinţe supranaturale (Fiii lui Dumnezeu, demiurgii, eroii civilizatori, figurile mesianice şi milenariste etc.) care coboară pe pământ ca să-i instruiască sau sâ-i mântuiască pe oameni şi se întorc apoi în Cer. Concepţii asemănătoare se cunosc în teologia hinduistă (avatar) şi buddhistă (Bodhisattvi).
37 Cf. I Cor., 15: 51: „Vă voi spune o taină".

„mântuirea este mai aproape de noi decât atunci când am primit credinţa. Noaptea e pe sfârşite; ziua este aproape" (Rom., 13:11-12). Totuşi, aşteptarea parousiei nu trebuie să tulbure viaţa comunităţilor creştine. El insistă pe necesitatea de a munci pentru a merita pâinea mâncată (// Ţes., 3: 8-10) şi cere respectarea rânduielilor în vigoare, supunerea în faţa autorităţilor şi plata taxelor şi impozitelor (Rom., 13: 1-7). Consecinţele acestei valorizări ambivalenţe a prezentului (în aşteptarea celei de a doua veniri, istoria continuă şi trebuie respectată) nu vor întârzia să se facă simţite, în pofida numeroaselor soluţii propuse de pe la sfârşitul secolului I, problema prezentului istoric obsedează încă şi azi gândirea creştină.
Autoritatea considerabilă a Sfântului Pa vei în Biserica veche este, în mare parte, rezultatul unei catastrofe care a zguduit iudaismul şi a paralizat dezvoltarea tendinţei iudeo-creştine. în timpul vieţii, importanţa apostolului a fost destui de modestă. Dar la puţină vreme după moartea sa, în 66, izbucneşte răscoala evreilor împotriva Romei; ea se termină în anul 70, cu dărâmarea Ierusalimului şi distrugerea Templului.
223. Esenienii la Qumran
în timpul războiului evreiesc, la începutul verii anului 68, un contingent din armata lui Vespasian a atacat şi a distrus „Mănăstirea" de la Qumran, situată în plin deşert, pe ţărmul Mării Moarte. Asediaţii au fost probabil masacraţi; dar în ajunul dezastrului, ei au avut timp să ascundă un mare număr de manuscrise în mari vase de lut. Descoperirea lor, între 1947 ^ 1951, a înnoit cunoştinţele noastre cu privire la mişcările apocaliptice evreieşti şi la originile creştinismului, într-adevăr, savanţii au identificat în comunitatea mănăstirească de la Qumran secta esenienilor, cunoscută până acum doar din slabele informaţii furnizate de Flavius Josephus, Filon şi Pliniu cel Tânăr38. Printre manuscrisele descifrate şi editate, până în prezent, se află, alături de comentarii la anumite cărţi ale Vechiului Testament, şi câteva tratate originale. Le semnalăm pe cele mai importante: „Sulul războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor întunericului", „Tratatul de Disciplină", „Psalmii de mulţumire" şi „Comentariul asupra cărţii lui

Avacum".
Cu ajutorul acestor noi documente se poate reconstitui, în liniile sale mari, istoria sectei. Strămoşii ei erau Hassidimii, a căror fervoare religioasă şi al căror rol în războiul Maccabeilor (§ 202) ne sunt încă vii în minte, întemeietorul comunității de la Qumran, numit de discipoli „Stăpânul Dreptății", era un preot zadokit, aparținând, deci, clasei sacerdotale legitime şi ultraortodoxe. Când Simon (142-134) a fost proclamat „prinț şi mare preot perpetuu" şi când serviciul marii preoții a fost transferat în mod irevocabil din mâna zadokiților în aceea a Hasmoneilor, „Stăpânul Dreptății" a părăsit cu un grup de credincioşi Ierusalimul şi s-a refugiat în pustiul ludeei. După toate probabilitățile, „Preotul cel Rău", înfierat în textele qumraniene, ar fi Simon; el îl persecutase pe „Stăpânul Dreptății" exilat şi ar fi proiectat chiar atacarea Qumranului, dar a fost asasinat de către guvernatorul Ierihonului (/ Maccabei, 16: 11 sq.). Nu se cunosc împrejurările morții „Stăpânului Dreptății"39. Discipolii şi credincioşii săi îl venerau ca pe un mesager al lui Dumnezeu. La fel după cum Moise înfăptuise Vechiul

38 Contradicțiile dintre cele două categorii de documente — manuscrisele de la Qumran si mărturiile autorilor clasici — se explică, pe de o parte, prin insuficienta informație a acestora din urmă şi, pe de alta, prin complexitatea acestei secte apocaliptice. Comunitatea de la Qumran nu reprezintă esenismul în întregimea sa; pare sigur faptul de a fi existat nuclee eseniene şi în alte regiuni ale Palestinei.

39 A. Dupont-Sommer, urmat de alți cercetători, îl acu/ă pe „Preotui Necredincios" că ar li uneltit asasinarea acestuia; cf. Leş ecrits esseniens, pp, 375 sq. Totuşi, această faptă nelegiuită nu este atestată în mod explicit în documente; vezi analiza textelor la F. M. Cross, The ancient library of Qumran, pp. 157-160.

Legământ, „Stăpânul Dreptății" îl înnoise; întemeind comunitatea eshatologică de la Qurnran, el anticipase era mesianică.
De la publicarea primelor texte, specialiştii au remarcat analogii semnificative între concepțiile şi practicile religioase eseniene şi acelea ale creştinismului primitiv. Datorită acestor noi documente, cunoaştem acum mediul istoric şi spiritual (Sitz im Lehen) a) unei secte apocaliptice evreieşti. Paralelele eseniene clarifică anumite aspecte ale propovăduirii lui lisus şi numeroase expresii ades folosite de către autorii Noului Testament. Dar există şi nu mai puțin însemnate deosebiri. Comunitatea de la Qumran era riguros monastică; primii creştini trăiau în lume, ei constituiau o comunitate misionară. Cele două secte erau, ambele, apocaliptice si mesianice: esenienii, ca şi creştinii, se considerau poporul Legământului Nou. Dar ei erau în aşteptarea unui profet eshatologic (care, în Noul Testament, venise deja, în persoana lui loan Botezătorul) şi a doi Mesia: Mesia-Preotul care avea să-i sanctifice şi Mesia-Regele, care va conduce poporul lui Israel în războiul împotriva păgânilor, război pe care Dumnezeu însuşi îl va încheia triumfal. „Sulul Războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor întunericului" constituie, într-ade văr, planul de bătălie al acestei conflagrații eshatologice. Unei mobilizări de şase ani îi vor urma 29 de ani de război. Armata Fiilor Luminii va fi formată din 28 000 de pedestraşi şi 6 000 de călăreți, întărită cu un mare număr de îngeri40. Creştinii, şi ei, sperau într-o a doua venire a lui Hristos în slavă, ca judecător şi răscumpărător al lumii; dar urmând învățătura lui lisus, ei nu împărtăşeau ideologia Războiului Sfânt.
Pentru esenieni, ca şi pentru creştini, Mesia va apărea la sfârşitul veacurilor şi va primi un regat etern; în cele două doctrine mesianice elementele sacerdotal, regal şi profetic coexistă. Totuşi, în literatura de la Qumran, concepția unui Mesia preexistent (Al Doilea Adam, Fiul Omului) nu era atestată; în plus, Mesia încă nu devenise Răscumpărător celest, şi cele două figuri mesianice nu sunt unificate, precum în hristologia Bisericii primitive"11. în calitatea sa de personaj eshatologic, „Stăpânul Dreptății" va instaura o Eră Nouă. Discipolii lui îi atribuiau un rang mesianic: acela de învățător, care dezvăluie adevăratul sens, ezoteric, al Scripturilor, şi care, pe deasupra, este înzestrat cu puteri profetice. Unele texte lasă să se înțeleagă că Stăpânul Dreptății va învia la sfârşitul vremilor42. Dar, socoteşte un specialist, F. M. Cross, „dacă esenienii aşteptau întoarcerea învățătorului lor ca Mesia sacerdotal, ei şi~au exprimat această nădejde într-un mod cât se poate de indirect" (p. 299); ceea ce contrastează cu insistența cu care Noul Testament dezvoltă această idee.
Organizarea şi sistemele rituale ale celor două secte apocaliptice prezintă uimitoare similarități, dar există şi anumite diferențe nu mai puțin importante. Esenienii constituiau o comunitate atât sacerdotală, cât şi laică. Activitatea religioasă (instrucția, cultul, exegeza) erau conduse de preoți ereditari; laicii aveau răspunderea resurselor materiale. Grupul conducător se numea rabbîm (literal, „cei numeroşi"), termen ce se regăseşte în Noul Testament („adunarea" care îşi alege reprezentanții; cf. Faptele, 15: 12). Doisprezece laici şi trei preoți formau cercul interior. Oficiul cel mai înalt era acela de „inspector" (meaqqer); acest conducător suprem trebuia să se comporte ca un „păstor" („Documentul de la Damasc", 13: 7-9). Funcția sa o aminteşte pe cea de „păstor" sau episkopos la creştini.

40 Vezi Y. Yadin, The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness; A. Dupont-Sommer, op. cit., pp. 369 sq.

41 F. M. Cross, op. cit., pp. 221 sq. Epistola către Evrei îl prezintă pe Mesia atât sacedortal, cât şi regal, potrivit

„rânduielii lui Melhisedec" (6: 20; 7: 1-25 etc.). Cross decelează în această interpretare efortul Bisericii primitive de a adapta hristologia la aşteptarea mesianică a esenienilor sau, mai exact, de a înfăţişa într-o singură figură împlinirea tuturor nostalgiilor mesianice ale trecutului (op. cit., p. 221).
42 Cel mai important, şi cel mai discutat, este un pasaj din „Documentul de la Damasc",în care se comentează Numerii 21: 18; vezi traducerile şi anali/ele la A. Dupont-Sommer, op. cit., pp. 145 sq. si F. M. Cross, pp. 226 sq.

La Qumran, botezul iniţiatic, care îl integra pe neofit în comunitate, era urmat de lustraţii anuale. Ca şi „frângerea pâinii" la creştini, masa lor comună era înţeleasă de esenieni ca anticipare a banchetului mesianic43. Membrii comunităţii nu se căsătoreau, căci se considerau cu toţii soldaţi în Războiul Sfânt. Nu este vorba de un ascetism adevărat, ci de o asceză provizorie, impusă de iminenţa eschatonului44. O alta asemănare trebuie subliniată: metoda hermeneutică similară a exegeţilor esenieni şi a autorilor Noului Testament, fără analogii nici în iudaismul rabinic, nici la Filon. Aplicând un procedeu special (pesher), esenienii descifrau în profeţiile Vechiului Testament referinţe precise la istoria contemporană şi, prin urmare, preziceri privind anumite evenimente iminente. Cei care aveau acces la „cunoaştere", adică la gnosa apocaliptică revelată de „Stăpânul Dreptăţii", ştiau că războiul suprem era gata să izbucnească. De altfel, după cum am văzut (§ 202), întreaga literatură apocaliptică evreiască exalta ştiinţa ezoterică. Tot astfel, începând mai ales cu a doua generaţie, creştinii acordau gnosei o valoare deosebită: ei erau nerăbdători să descifreze semnele premergătoare ale venirii a doua. Pentru esenieni, cunoaşterea religioasă era prin excelenţă o cunoaştere revelată, de ordin eshatologic. O concepţie paralelă s-a evidenţiat în Epistolele lui Pa vel şi în Evangheliile lui Matei şi loan. învăţătura de un nivel superior şi chiar sacramentele comunităţii erau considerate ezoterice. Căci împărăţia lui Dumnezeu nu era accesibilă „cărnii", ci doar „spiritului"45. Pe scurt, la evrei, ca şi la creştini, gnosa secretă şi ezoterismul fac parte din „metoda" apocaliptică. După distrugerea Qumranului şi împrăştierea esenienilor, unii fugari au ajuns probabil în nucleele creştine din Palestina, în orice caz, tradiţiile apocaliptice şi ezoterice s-au menţinut în creştinism şi au încurajat anumite tendinţe gnostice (cf. § 228).
Analogiile între limbajul teologic esenian şi acela al Evangheliei după loan sunt la fel de remarcabile, în textele de la Qumran se regăsesc numeroase expresii specific ioanice, ca, de pildă, „lumina vieţii" (8: 12), „fiii luminii" (12: 36), „cine, însă, lucrează adevărul, vine din lumină" (3: 21), „spiritul adevărului şi spiritul rătăcirii" (întâia Epistolă a lui loan 4: 6)46. Conform docrinei esenienilor, lumea este câmp de bătălie între cele două Spirite pe care le-a creat Dumnezeu la început: Spiritul Adevărului (numit şi „Prinţul Luminii" şi „îngerul Dreptăţii") şi Spiritul Răutăţii sau Perversităţii; acesta din urmă nu este altcineva decât Belial, „Prinţul întunericului", Satan. Războiul între aceste două Spirite şi armatele lor spirituale se desfăşoară în acelaşi timp între oameni, precum şi în inima fiecăruia dintre „Fiii Luminii" (Manualul de Disciplină, 4: 23-26). A fost făcută apropierea între scenariul eshatologic esenian şi anumite texte ioanice. Manualul de Disciplină (3: 17-23) aminteşte că, deşi sunt călăuziţi de Prinţul Luminii, Fiii Dreptăţii cad adeseori în greşeală, îmbrânciţi de îngerul întunericului. Tot astfel, întâia Epistolă a lui loan vorbeşte despre „fiii lui Dumnezeu" şi „fiii Diavolului", şi îi îndeamnă pe credincioşi să nu se lase rătăciţi de Diavol (31: 7-10, 4: 1-6). Dar în timp
43 Cf. textele citate şi comentate de F. M. Cross, pp. 85-91, 235-236.
44 Textele sunt analizate de F. M. Cross, pp. 96-99, 237-238. Cf. l Cor., 1: 29-31: „vremea s-a scurtat, ...cei ce au femei să fie ca şi cum nu ar avea...".
45 Cf. loan, 3: 5: „dacă nu se naşte din apă şi din Spirit, nimeni nu poate intra în împărăţia lui Dumnezeu", în ce priveşte caracterul ezoteric al „cunoaşterii" (= gnosa) în literatura de la Qumran şi Noul Testament, vezi F. Notcher, Zur theologische Terminologie der Qumranische Texte, pp. 15 sq.; W. D. Davies, „„Knowledge" in fhe Dead Şea Scrolls and Mt. 11: 25-30"; J. Jeremias,Die Abendmahlworte Jesu, pp. 58 sq.; K. G. Kuhn, „Die Sektenschrift u. die iranische Religion", în special pp. 299 sq.
46 Echivalentele lor din textele qumraniene sunt citate de F. M. Cross, p. 207, n. 13-17. Dualismul Lumină-întuneric şi, mai ales, exaltarea Luminii, ca epifanie, prin excelenţa, a Spiritului, indică influenţa ideilor iraniene. Nu trebuie uitat însă că o imagerie asemănătoare se regăseşte în Vechiul Testament şi în alte religii semitice; cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 64 sq.

ce esenienii sunt în aşteptarea războiului eshatologic, în literatura ioanică, în ciuda faptului că lupta mai continuă, criza este depăşită, deoarece lisus Hristos a triumfat deja asupra Răului.
E necesar de semnalat o altă diferenţă: în literatura ioanică, Spiritul este înţeles, în general, ca Spirit al lui Dumnezeu sau al lui Hristos (întâia Epistolă a lui loan, 4: 13); în Manualul de Disciplină, Prinţul Luminii sau Spiritul Adevărului se dovedeşte a fi ajutătorul Fiilor Luminii, în schimb, figura lui Paraclet, evocată de loan (14: 17; 15: 26; 16: 13 etc.), pare să derive dintr-o teologie asemănătoare aceleia de la Qumran. Hristos îl va trimite să mărturisească

şi să mijlocească pentru credincioşi, deci Paracletul nu va vorbi în numele său. O atare funcţie, ce nu era de aşteptat de la Sfântul Duh, i-a integrat întotdeauna pe exegeţi. Textele de la Qumran ne îngăduie să înţelegem originea lui Paraclet; morfologic el se află în strânsă legătură cu un personaj al curţii celeste a lui Iahve, anume îngerul sau mesagerul divin47. Dar influenţele iraniene, în primul rând dualismul religios şi angelologia, i-au transformat pe cei doi îngeri ai curţii lui Iahve (cf. § 203) în încarnarea a două principii opuse: bine/rău, adevăr/minciună, lumină/întuneric. Esenienii, ca şi autorul corpusului ioanic, împărtăşeau această teologie şi eshatologie palestiniană sincretistă, puternic influenţată de dualismul iranian.

în ciuda numeroaselor asemănări pe care le-am menţionat, esenismul şi creştinismul primitiv prezintă structuri deosebite şi urmăresc obiective diferite. Eshatologia eseniană derivă din tradiţia sacerdotală; eshatologia creştină îşi trage rădăcinile din profetismul Vechiului Testament. Esenienii menţionau şi accentuau separatismul sacerdotal; creştinii se străduiau, dimpotrivă, să intereseze toate straturile sociale. Esenienii excludeau de la banchetul lor mesianic pe toţi cei care erau impuri şi diformi fizic sau spiritual; pentru creştini, unul din semnele împărăţiei era chiar tămăduirea invalizilor (orbi care văd, muţi care încep să vorbească etc.) şi învierea morţilor, în sfârşit, învierea lui lisus şi darul Sfântului Duh, libertatea spirituală care a urmat rigorii Legii, constituie „evenimentul" central care deosebeşte cele două comunităţi mesianice48.

224. Distrugerea Templului: întârzierea parousiei

Refuzând să se angajeze în războiul mesianic împotriva romanilor, o parte a iudeo-creştinilor a fugit în 66, la Pella, în Transiordania; alţii s-au refugiat în oraşele din Siria, Asia Mică şi la Alexandria. Semnificaţia refuzului n-a scăpat atenţiei răsculaţilor: creştinii49 se desolidarizau de destinul naţional al lui Israel (Eusebius, Istoria Ecclesiastică, III, 5, 3). Evenimentul marchează ruptura Bisericii de iudaism. Totuşi, iudaismul va supravieţui graţie unui act similar. Cel mai de seamă conducător religios al secolului, R. Jochanan ben Zăceai, care se împotrivise energic insurecţiei armate, a fost evacuat în timpul asediului oraşului într-un sicriu. La puţină vreme după aceasta, el a obţinut de la Ti tuş autorizaţia de a întemeia o şcoală elementară la Yabneh, sat în împrejurimea laffei. Graţie acestei şcoli întemeiate de R. Jochanan, valorile spirituale ale poporului evreu, înfrânt pe plan naţional şi ameninţat cu distrugerea, vor fi salvate.

Ruina Cetăţii Sfinte şi dărâmarea Templului au schimbat în chip brutal orientarea religioasă a evreilor, precum şi pe aceea a creştinilor. Pentru cei dintâi, distrugerea Templului a pus o problemă şi mai gravă decât aceea pe care o înfruntaseră strămoşii lor cu şase secole mai înainte. Căci Profeţii, prezicând catastrofa, revelaseră totodată motivul ei: Iahve se pregătea să-şi pedepsească poporul, pentru necredinţele lui nenumărate. De data aceasta, dimpotrivă, apocalipsele proclamaseră ca fiind sigură victoria finală a lui Dumnezeu în bătălia eshatologică împotriva forţelor răului. Răspunsul la această catastrofă neaşteptată şi incomprehensibilă a

47 F. M. Cross, op. cit., p. 214, n, 82 reaminteşte de prototipul canaanean al îngerului vestitor. lbid,,pp.24l sq.

49

Cu patru ani înainte, în 62, lacov, şeful comunităţii iudeo-creştine de la Ierusalim, murise martir.

fost dat la Yabneh; iudaismul va continua, dar „reformat", adică eliberat de vane nădejdi apocaliptice şi de mesianisme, şi urmând exclusiv învăţătura fariseilor (cf. § 204). Consecinţele acestei hotărâri au fost mai întâi întărirea Legii şi a Sinagogii, valorizarea Mişnelor şi, în cele din urmă, Talmudul. Dar a doua distrugere a Templului a marcat profund dezvoltarea iudaismului; lipsiţi de sanctuar, unicul spaţiu sacru în care se putea săvârşi cultul, credincioşii erau reduşi la rugăciuni şi la instrucţia religioasă50.

în vremea războiului, creştinii au cunoscut, şi ei, o reînviere a entuziasmului apocaliptic: speranţa că Dumnezeu nu va întârzia să intervină, şi anume, grăbind a doua venire a lui Hristos. Evanghelia după Marcu reflectă şi prelungeşte această speranţă apocaliptică51. Dar întârzierea parousiei ridica întrebări stânjenitoare. Esenţialmente, răspunsurile se lăsau clasate în trei categorii: 1) se reafirmă şi mai puternic iminenţa parousiei (de exemplu, A doua Epistolă a lui Petru); 2) parousia este împinsă mtr-un viitor mai îndepărtat, şi se oferă o justificare teologică acestui interim prelungit: este perioada rezervată activităţii misionare a Bisericii: (de exemplu, Evangheliile după Matei şi Lucd)\ 3) parousia a avut deja loc, deoarece crucificarea şi învierea lui lisus constituie, în fond, adevăratul „eveniment final" (eschaton) şi „viaţa cea nouă" este de pe acum accesibilă creştinilor (de exemplu, Evanghelia după loan)52.

Această a treia explicaţie va sfârşi prin a se impune. Ea prelungeşte, de altfel, paradoxurile înfruntate de primii credincioşi: într-adevăr, lisus-Mesia nu se deosebea deloc de alte fiinţe umane; deşi era Fiul lui Dumnezeu, a fost umilit şi răstignit. Dar învierea i-a confirmat divinitatea. Şi totuşi această dovadă strălucitoare nu a fost general acceptată. (Pentru majoritatea evreilor, venirea lui Mesia presupunea în chip necesar eliberarea naţională şi transfigurarea evidentă a Lumii.) De acum înainte, se aştepta a doua venire pentru a determina adeziunea necredincioşilor. Autorul Evangheliei după loan şi cercul său de credincioşi dau un răspuns îndrăzneţ întârzierii parousiei. împărăţia lui Dumnezeu este de-acum înfăptuită; ea nu este automat şi universal evidentă, tot aşa cum nici

Mesia, întrupat în persoana istorică a lui lisus, nu a fost vădit pentru majoritatea evreilor — şi după cum divinitatea lui Hristos nu este nici acum evidentă pentru cei necredincioşi. Este vorba, în fond, de acelaşi proces dialectic bine cunoscut în întreaga istorie a religiilor: epifania sacrului într-un obiect profan constituie în acelaşi timp o camuflare; căci sacrul nu este evident pentru toți cei care se apropie de obiectul în care s-a manifestat. De data aceasta sacrul — împărăția lui Dumnezeu — s-a manifestat într-o comunitate umană bine circumscrisă istoric: Biserica.
Această valorizare a parousiei deschide numeroase posibilităţi experienţei religioase şi speculaţiei teologice, în locul cunoscutului scenariu — parousia ca manifestare concretă si strălucitoare a victoriei lui Dumnezeu, confirmată prin nimicirea Răului şi prin sfârşitul Istoriei — se iveşte convingerea că viaţa spirituală poate progresa şi se poate desăvârşi în lumea aceasta şi că istoria poate fi transfigurată; altfel spus, că existenţa istorică este susceptibilă să atingă perfecţiunea şi beatitudinea împărăţiei lui Dumnezeu. Desigur, împărăţia va fi „vădită" în primul rând credincioşilor, dar oricare comunitate creştină poate deveni modelul exemplar al unei vieţi sanctificate şi, deci, un îndemn la convertire. Această nouă interpretare a dialecticii sacrului, inaugurată prin identificarea împărăţiei cu Biserica, se prelungeşte încă în zilele noastre; într-un chip paradoxal, ea se manifestă mai ales prin multele „desacralizări" (demitizări ale Evangheliilor şi ale tradiţiei, banalizarea liturghiei, simplificarea vieţii sacrameiţtare, tendinţele antimistice, interesul exclusiv pentru valorile etice şi funcţia socială a bisericilor etc.), „desacralizări" pe cale de a se îndeplini în lumea creştină contemporană (cf. părţii a IlI-a).
50 Cf. ludah Goldin, „On change and adaptation in Iudaism", pp. 290 sq,
51 După catastrofa din anul 70, creştinii încep să-şi adune şi să-şi aştearnă în scris tradiţiile ierusalemite asupra vieţii, propovâduirii, morţii şi învierii lui lisus; apar primele Evanghelii.
52 Cf. N. Perrin, Introduction, p. 41.

Capitolul XXIX

PĂGÂNISM, CREŞTINISM ŞI GNOSĂ ÎN EPOCA IMPERIALĂ

225. J am redit et Virgo...

Dacă cultul Marii Mame Cybele a fost patronat de aristocraţia romană (cf, § 168), succesul altor religii orientale, introduse în urmă, a fost asigurat de proletariatul urban şi de marele număr de străini stabiliţi la Roma. în timpul celor două secole de Republică, religia tradiţională
— adică cultele publice — îşi pierduseră treptat prestigiul. Anumite funcţii sacerdotale (de exemplu, flame n Dialis) şi numeroase „sodalităţi" căzuseră în desuetudine. Ca peste tot, de altfel, în epoca elenistică, religiozitatea se desfăşura sub semnul zeiţei Fortuna (Tyche) şi al fatalismului astral (§ 205). Magia şi astrologia atrăgeau nu doar mulţimile, ci şi pe unii filosofi (stoicii recunoşteau validitatea astrologică). în timpul războaielor civile circula un mare număr de apocalipse de origine orientală; cel cunoscut sub numele de Oracolele Sibiline anunţa viitoarea cădere a puterii romane, în plus, vechea obsesie a sfârşitului Romei1 părea, de data asta, confirmată de evenimentele sângeroase ale istoriei contemporane. Horaţiu nu-şi ascundea teama cu privire la soarta viitoare a Oraşului (Epoda, XVI).
Când Cezar a trecut Rubiconul, neopitagoricianul Nigidius Figulus a anunţat începutul unei drame cosmico-istorice care avea sa pună capăt Romei şi chiar speţei umane (Lucanus, Pharsalia, 639, 642-645). Dar domnia lui Augustus. survenind după lungi şi dezastruoase războaie civile, părea să instaureze pax aeterna. Temerile inspirate de cele doua mituri — „vârsta" Romei şi Anul cel Mare — se dovedeau prin urmare gratuite. Căci, pe de o parte, August de curând fondase din nou Roma, prin urmare nu mai puteau exista temeri în ceea ce priveşte durata ei; şi, pe de altă parte, trecerea de la vârsta de fier la vârsta de aur se efectuase fără catastrofă cosmică, într-adevăr, Vergiliu a înlocuit ultimul saeculum, aceia al Soarelui
— care trebuia să provoace combustia Universului —, cu secolul lui Apoîlon; el evita astfel ekpyrosis şi considera războaiele civile drept semnul însuşi al trecerii de la vârsta de fier la cea de aur. Mai târziu, când domnia lui Augustus părea să fi instaurat cu adevărat vârsta de aur, Vergiliu s-a străduit să-i asigure pe romani cu privire la durata Cetăţii, în Eneida (1.255 sq.), lupiter, adresându-se lui Venus, o asigură că nu va fixa romanilor nici un fel de limitare spaţială sau temporală: „Le-am dat o Stăpânire fără sfârşit" (imperium sine fine dedi). După apariţia Eneidei, Roma a fost numită urbs aeterna, Augustus fiind proclamat al doilea fondator al
1 „în toate crizele istorice, două mituri crepusculare au obsedat poporul roman: 1) viaţa Cetăţii este finită, durata sa fiind limitată la un anumit număr de ani (numărul „mistic" revelat de cei doisprezece vulturi văzuţi de Rorrmlus) şi 2) «Anul cel Mare» va pune capăt istoriei întregi, deci şi aceleia a Romei, printr-o ekpyrosis universală. Istoria însăşi a Romei şi-a luat asupra ei sarcina să dezmintă aceste temeri până foarte târziu. Căci la 120 de ani de la întemeierea Romei s-a înţeles că cei doisprezece vulturi văzuţi de Romulus nu semnificau 120 de ani de viaţă istorică a Cetăţii, după cum se temuseră mulţi. După 365 de ani, s-a putut constata că nu era vorba de un «An Mare», în care un an al Cetăţii ar fi fost echivalent cu o zi, şi s-a presupus că destinul acordase Romei un alt «An Mare», alcătuit din douăsprezece luni de câte 100 de ani fiecare" (Le mythe de V eternei retour, ediţie nouă, p. 157).

Cetăţii. Data sa de naştere, 23 septembrie, a fost considerată „drept punctul de plecare al Universului căruia August i-a salvat existenţa şi i-a schimbat faţa"2. Acum se dezvoltă speranţa că Roma se poate regenera periodic ad infinitum. Astfel, eliberată de miturile celor doisprezece vulturi şi al ekpyrosis-u\\\i., Roma va putea să se întindă, după cum anunţă Vergiliu (Eneida, VI, 798), până în regiunile care „sunt dincolo de drumurile Soarelui şi ale Anului" (extra anni solisque vias).
Avem de-a face cu un suprem efort de a elibera istoria de destinul astral sau de legea ciclurilor cosmice, şi de a regăsi, prin intermediul mitului înnoirii veşnice a Romei, mitul arhaic al regenerării anuale a Cosmosului prin recrearea sa periodică (de către preoţii sacrificatori sau de către Suveran). Este, totodată, o încercare de a valoriza istoria pe plan cosmic; adică de a considera evenimentele şi catastrofele istorice drept adevărate arderi şi dizolvări cosmice care trebuie să pună capăt perioadei Universului ca să-i permită regenerarea. Războaiele, distrugerile, suferinţele provocate de istorie nu mai sunt semne înainte-mergdtoare ale trecerii de la o vârstă cosmică la alta, ci constituie ele însele această trecere. Astfel, cu fiecare perioadă de pace, istoria se înnoieşte şi, prin urmare, o nouă lume începe; în ultimă instanţă (după cum o demonstrează mitul constituit în jurul lui Augustus), Suveranul repetă creaţia Cosmosului.
în Egloga a IV-a, Vergiliu vesteşte că Vârsta de Aur este pe punctul de a reîncepe sub consulatul lui Asinius Pollion (~ 40, adică înainte de victoria finală a lui Octavian). „Este naşterea unui nou ciclu de secole (magnus ab integro saeclorum nascitur ordo). Iată revine Fecioara (jam redit et Virgo) şi se reîntoarce domnia lui Saturn". O „seminţie de aur" apare pretutindeni în lume, iar Suveranul ei e Apollon (5-10). Vergiliu asociază toate aceste semne specifice reîntoarcerii Vârstei de Aur cu naşterea unui copil căruia nu i se cunoaşte identitatea, dar pe care numeroşi savanţi îl presupun a fi copilul lui Pollion. S-a discutat îndelung şi se mai discută încă semnificaţia acestui inspirat şi enigmatic poem. Pentru noi, este de ajuns să subliniem puterea vizionară a lui Vergiliu: ca un adevărat vates, el a surprins contextul atât cosmic, cât şi religios al sfârşitului războaielor civile şi a intuit funcţia eshatologică a păcii instaurate prin victoria lui Octavian Augustus.
într-adevăr, domnia lui Augustus marchează o renaştere creatoare a religiei romane tradiţionale4. Potrivit lui Suetoniu (Aug., 90-92), Augustus se purta ca un adevărat roman de altădată, ţinând seamă de vise şi de alte vestiri, observând manifestările zeilor, practicând pieîas faţă de zei şi de oameni. „Această religio, şi nu teologia stoică, a dictat mereu actele hotărâtoare ale împăratului... Prinpietas şi religio, atitudinea religioasă şi idealurile trecutului roman erau reluate în mod conştient şi reînnoite"5. Augustus decretează restaurarea sanctuarelor ruinate şi zideşte un mare număr de temple. El restabileşte funcţiile sacerdotale rămase neocupate de multă vreme (de exemplu, slujba aQflamen Dialis), reînvie confrerii venerabile ca acelea ale titiilor, ale lupercilor şi ale alvarilor. Contemporanii nu se îndoiau de autenticitatea schimbării. „Venirea erei noi a fost celebrată în cântecele poeţilor, precum şi în manifestări publice" (F. Altheim, op. cit., p. 238). Operele de artă ale secolului lui Augustus reflectă în mod strălucit reînnoirea experienţei şi gândirii religioase.
Istoria şi-a luat sarcina să dezmintă „vârsta de aur" încă de la moartea lui Augustus şi romanii au început din nou să trăiască în aşteptarea unui dezastru iminent. Dar secolul lui Augustus
2 J. Carcopino, Virgile et le Mystere de la IV-e eglogue, p. 200.
3 Le mythe de l'eternel retour, pp. 159—160.
4 Este meritul lui Franz Altheim de a fi insistat asupra autenticităţii religioase a reformelor lui Augustus; cf. History of Roman religion, pp. 350 sq.; La religion romaine antique, pp. 230 sq. Paginile care urmează datorează mult analizelor sale.
5 F. Altheim, La religion romaine, p. 241.

a rămas modelul exemplar al civilizaţiei Occidentului creştin, în plus, Vergiliu şi, în parte, Cicero au inspirat teologia literaturii şi, în general, teologia culturii specifică Evului Mediu, care s-au continuat în Renaştere.
226. Tribulaţiile unei religio illicita
După moarte, lulius Cezar a fost proclamat zeu printre zei, şi în ~ 29 i s-a consacrat un templu în Forum. Romanii erau de acord cu apoteoza post-mortem a marilor lor căpetenii, dar le refuzau divinizarea în timpul vieţii6. Augustus a acceptat onorurile divine numai în provincii; la Roma el nu era decât „fiul zeului" Divifillius. Totuşi, genius-u] imperial era venerat cu prilejul banchetelor oficiale şi particulare.
Zeificarea împăraţilor „buni" şi, pornind de aici, organizarea cultului imperial se generalizează după Augustus7. Tiberiu nu a fost zeificat deoarece Caligula a neglijat să ceara senatului acest lucru. Cât priveşte pe Caligula, el a avut grijă să se zeifice înainte de moarte, dar senatorii i-au condamnat memoria. Claudius, Vespasian şi Titus au cunoscut apoteoza, nu însă Galba, Othon şi Vitellius, care nu o meritau, nici Domitian, duşmanul senatului. O dată mecanismul succesiunii asigurat, toţi marii împăraţi din secolul al II-lea au fost divinizaţi; ceea ce nu avea să se

întâmple în secolul al IlI-ea, când împăraţii se succedau prea repede8.
începând din secolul al II-lea, refuzul de a sărbători cultul imperial a fost principala cauză a persecuţiilor împotriva creştinilor. La început, cu excepţia carnagiului poruncit de Nero, măsurile anticreştine au fost încurajate mai ales de ostilitatea opiniei publice, în cursul primelor două secole, creştinismul a fost considerat religio illicita; creştinii erau persecutaţi pentru că practicau o religie clandestină, fără autorizaţia oficială, în 202, Septimiu Sever a publicat primul decret anticreştin, interzicând prozelitismul. La puţină vreme după aceea, Maximin atacă ierarhia bisericească, dar fără succes. Până la domnia lui Decius, Biserica se dezvoltă paşnic. Dar în 250, un edict al lui Decius obligă pe toţi cetăţenii să aducă jertfe zeilor Imperiului. Persecuţia a fost de scurtă durată, dar foarte severă, ceea ce explică marele număr de renegări. Totuşi, graţie mai ales mărturisitorilor şi martirilor ei, Biserica a ieşit victorioasă din crunta încercare. Represiunea hotărâtă de Valerian în 257-258 a fost urmată de o lungă perioadă paşnică (260-303). Creştinismul a reuşit să se infiltreze peste tot în Imperiu şi în toate straturile sociale (până în însăşi familia împăratului...).
Ultima persecuţie, aceea a lui Diocleţian (303-305), a fost cea mai îndelungată şi cea mai sângeroasă, în pofida situaţiei dramatice a Imperiului, opinia publică s-a arătat, de data aceasta, mai puţin ostilă faţă de creştini. Or, Diocleţian luase hotărârea să nimicească această religie exotică şi antinaţională, tocmai pentru a întări ideea de Imperiu; el voia să reanime vechile tradiţii religioase romane şi, mai ales, să exalte imaginea semidivină a împăratului. Dar moştenirea reformei lui Augustus se dezagregase treptat. Cultele din Egipt şi din Asia Mică se bucurau de o uimitoare popularitate; ele beneficiau, în plus, de protecţia imperială. Commodus (185-192) se iniţiase în Misterele lui Isis şi ale lui Mithra, iar Caracalla (211-217) încurajase cultul zeului solar sirian, Sol invictus. Câţiva ani mai târziu, împăratul sirian Elagabal, el însuşi preot al Zeului din Emesa, a introdus cultul său la Roma. Elagabal a fost asasinat în 222 şi zeul sirian proscris la Roma. Totuşi, după cum vom vedea (p. 468), Aurelian (270-275) a reuşit să
6 Totuşi, Cezar îşi avea statuia sa în Capitoliu şi o altă statuie în templul lui Quirinus, cu inscripţia: Deo invicto. în ~ 44, primise deja oficial titlul de „lulius divinul".
7 Nu e vorba de o influenţă a Orientului elenistic. Cicero scria deja că „spiritele oamenilor viteji şi buni sunt, în ele însele, divine." (De Legg., II, 11, 27).
8 Izvoarele sunt citate de Robert Grant, Augustus to Constantine, p. 17.

reintroducă cu succes cultul lui Sol invictus. Aurelian înţelesese că era zadarnic să exalte marele trecut religios al Romei, şi că trebuia mai ales să integreze venerabila tradiţie romană într-o teologie solară de structură monoteistă, singura religie care era pe cale de a deveni universală.
încă înainte de marile persecuţii, către sfârşitul secolului al II-lea, mai mulţi teologi şi polemişti creştini au încercat să-şi justifice şi să-şi apere religia în faţa autorităţilor şi a intelligentsiei păgâne. Dar întreprinderea lor a fost sortită eşecului. Naivi sau stângaci, unii apologeţi (Tatian, Tertullian) au atacat cu virulenţă păgânismul şi cultura elenistică. Cel mai însemnat dintre ei, Iustin (martirizat către 165), se străduieşte să arate că creştinismul nu dispreţuieşte cultura păgână; el laudă filosofia greacă, dar aminteşte că ea se inspiră din revelaţia biblică. Reluând argumentele iudaismului alexandrin, Iustin afirmă că Platon şi ceilalţi filosofi greci au cunoscut doctrina profesată, cu rnult înainte de ei, de „profetul" Moise. Eşecul apologeţilor era de altfel previzibil. Pentru autorităţi, creştinismul se făcea vinovat nu numai de ateism şi de lezmaiestate, dar era suspect şi de tot felul de crime, de la orgie şi incest până la infanticid şi antropofagie. Pentru elita păgână, esenţialul teologiei creştine — întruparea Mântuitorului, patimile şi învierea — era pur şi simplu ininteligibil.
Pentru misiunea creştină, persecuţiile constituiau cel mai mare pericol; dar nu era singurul pericol care ameninţa Biserica. Misterele lui Isis şi ale lui Mithra, cultul lui Sol invictus şi monoteismul solar reprezentau o competiţie redutabilă, cu atât mai mult cu cât beneficiau de protecţia oficială, în plus, un pericol şi mai subtil ameninţa din interior Biserica: diversele erezii şi, în primul rând, gnosticismul. Ereziile şi gnosele îşi fac apariţia de la începutul creştinismului, în absenţa unui Canon, singurul mijloc de a verifica autenticitatea credinţelor şi a practicilor rituale era tradiţia apostolică. Către 150, toţi apostolii erau morţi, dar transmiterea mărturiei lor era asigurată de un anumit număr de texte pe care ei le redactaseră sau inspiraseră şi de tradiţia orală.
Totuşi, cele două căi ale tradiţiei apostolice — cea scrisă şi cea orală — erau susceptibile să primească inovări mai mult sau mai puţin echivoce. Alături de cele patru Evanghelii şi de Faptele Apostolilor, acceptate de toate comunităţile creştine9, alte texte circulau sub numele Apostolilor: Evanghelia după Toma, Evanghelia Adevărului, Evanghelia lui Pseudo-Matei, Faptele lui Petru, ale iui loan etc. Majoritatea acestor lucrări, calificate drept „apocrife" (deoarece conţineau revelaţii rămase până atunci „ascunse"), comportau relatarea unei doctrine ezoterice, comunicată Apostolilor de Hristos înviat şi privind sensul secret al întâmplărilor vieţii sale. De la această învăţătură secretă, păstrată şi transmisă prin tradiţie orală se reclamau gnosticii.

227. Gnosa creştină

Problema ezoterismului şi, pornind de aici, a iniţierii avea să provoace numeroase controverse, mai ales, şi în primul rând, în timpul crizei declanşate de gnosticism, în faţa pretenţiilor extravagante ale unor autori gnostici, Părinţii Bisericii, urmaţi de majoritatea istoricilor vechi şi moderni, au negat existenţa unei învăţături ezoterice practicate de lisus şi continuate de discipoli. Dar această opinie este contrazisă de fapte. Ezoterismul, altfel zis transmiterea iniţiatică a doctrinelor şi practicilor rezervate unui număr restrâns de adepţi, este atestat în toate marile religii din epoca elenistică şi din jurul începutului erei noastre, în grade diferite, găsim scenariul

9 Este semnificativ că, în a doua jumătate a secolului al II-lea, aceste texte au fost adoptate de toate marile Biserici ale epocii drept singurele scrieri reprezentând tradiţia apostolică. De acum înainte, creştinismul posedă canonul său — Noul Testament — şi devine o „religie a Cărţii".

iniţiatic (învăţătură şi rituri secrete, segregare a credincioşilor, jurământul tăcerii etc.) în iudaismul normativ şi în sectele iudaice, la esenieni (de exemplu, Manualul de Disciplină, IX, 16 sq; VI, 13-23), la samariteni şi la farisei10. Practicarea unei învăţături ezoterice este menţionată şi în Evanghelia după Marcu (ci. 4: 10 sq.; 7:17 sq.; 10: 10 sq.). De la începuturile Bisericii, distingem, înăuntrul comunităţii, trei trepte, care presupun ucenicia iniţiatică: „începătorii", „înaintaţii" şi „Desăvârşiţii". Potrivit lui Origen, „Evangheliştii au ţinut ascuns (aprokryphan) sensul pe care lisus îl dădea majorităţii parabolelor" (Corn. Mth.y XIV, 2). Şi mai explicit este Clement din Alexandria. El îi evocă pe maeştrii săi, care au păstrat „adevărata tradiţie a fericitelor învăţături, venite toate direct de la sfinţii apostoli Petru, lacov, loan şi Pavel, transmise din tată în fiu, [şi care] au ajuns până la noi prin graţia lui Dumnezeu" (Stromaîa, I, l, 11, 3). E vorba de învăţături rezervate unui anumit număr de adepţi, şi care, transmise oral (13,2), trebuie să rămână secrete; aceste învăţături constituie tradiţia gnostică (15,2). într-o altă lucrare, Clement precizează: „Lui lacov cel Drept, lui loan, lui Petru, Domnul, după învierea sa, le-a dat gnosa; aceştia au dat-o altor apostoli; ceilalţi
apostoli au dat-o celor 70, dintre care unul era Barnaba"1'.

Este imposibil de precizat criteriul care călăuzea alegerea discipolilor demni să fie iniţiaţi în gnosă şi, mai ales, circumstanţele şi etapele iniţierii. O anumită instrucţie de tip „ezoteric" era dată treptat tuturor credincioşilor; ea se referea la simbolismul botezului, al euharistiei şi al Crucii, asupra Arhanghelilor şi a interpretării Apocalipsei. în ce priveşte secretele revelate celor „Desăvârşiţi" şi celor pe punctul de a deveni astfel, ele se refereau probabil la misterele coborârii şi ascensiunii lui Hristos prin cele şapte ceruri locuite de îngeri (cf. Efeseni, 4: 9) şi la eshatologia individuală, adică la itinerarul mistic al sufletului după moarte. Or, acest itinerar mistic este pus în legătură de Pseudo-Dionisie cu tradiţia orala a apostolilor. „Aşa ne apare existenţa unei succesiuni de maeştri gnostici sau maeştri spirituali, deosebită de succesiunea episcopilor, care transmit credinţa Apostolilor [...], dar care continuă tradiţia charismatica a vremilor apostolice şi a Apostolilor"12.

Totuşi, tradiţiile ezoterice ale apostolilor prelungesc un ezoterism evreiesc privind misterul ascensiunii sufletului şi secretele lumii celeste. Dar aceste doctrine se regăsesc şi la mandeeni. în plus, ele sunt analoage cu anumite concepţii eshatologice egiptene (cf. § 53) şi iraniene. Alături de alte idei şi credinţe, deosebite de acelea împărtăşite de iudaism şi creştinism, ele se întâlnesc la anumiţi autori gnostici, păgâni sau heterocreştini. Se înţelege de ce, pornind de la un anumit moment, gnosa şi ezoterismul au devenit suspecte în ochii ierarhiei eclesiastice. Reclamându-se de la o tradiţie apostolică orală şi secretă, anumiţi gnostici puteau să introducă în creştinism doctrine şi practici radical opuse etosului evanghelic. Nu „ezoterismul" sau „gnosa" ca atare se dovedeau primejdioase, ci „ereziile" care se infiltrau sub acoperirea „secretului iniţiatic".

Desigur, atâta vreme cât „Cartea" şi dogmele nu erau fixate, putea părea abuzivă calificarea de erezie dată unor interpretări îndrăzneţe ale învăţăturii lui Hristos. Dar în numeroase cazuri „erezia" — adică interpretarea falsă a mesajului evanghelic — era evidentă; de pildă, atunci când se respingea validitatea Vechiului Testament şi Dumnezeu-Tatăl era considerat un demiurg răuvoitor şi stupid. Tot aşa, când se condamna Lumea şi se denigra viaţa ca fiind creaţii

1(1 Ve/i izvoarele citate şi comentate de Morton Smtih,Clement of Alexandria and a Secret GospelofMark, pp. 197-199. Literatura Merkabah, în primul rând textele Hekalat, va fi elaborată pornind de la această tradiţie a doctrinelor şi practicilor secrete ale iudaismului (ibid., p. 198).

11 Fragment din Hypotvpose, citaî de Eusebiu, Hist, Eccl, II, I, 3-4; cf. Jean Danielou, „Leş traditions secretes des Apotres", p. 200.

!2 J. Danidlou, op. cit., pp. 208 sq.

accidentale sau demonice; sau când se nega întruparea, moartea şi învierea Fiului. Este adevărat că Sfântul Pavel, şi

el, considera această lume dominată de Satana, iar apocalipsele evreieşti şi creştine preziceau pieirea iminentă a pământului. Dar nici Sfântul Pavel, nici autorii Apocalipselor nu contestau originea divină a Creației.

228. Delimitările gnosticismului

Este greu de precizat originea curentului spiritual cunoscut sub numele de „gnosticism". Dar trebuie să distingem numeroase gnose anterioare sau contemporane, aparținând diferitelor religii ale epocii (zoroastrianismul, Misterele, iudaismul, creştinismul), gnose care, după cum am văzut, comportau un învățământ ezoteric. Adăugăm că aproape toate temele mitologice şi eshatologice întrebuințate de autorii gnostici sunt anterioare gnosticismului stricto sensu. Unele sunt atestate în Iranul antic şi în India în epoca Upanişadelor, în orfism şi platonism; altele caracterizează sincretismul de tip elenistic, iudaismul biblic şi intertestamentar, sau primele manifestări ale creştinismului. Totuşi, ceea ce defineşte gnosticismul stricto sensu nu este integrarea mai mult sau mai puțin organică a unui anumit număr de elemente disparate, ci reinterpretarea îndrăzneață, şi deosebit de pesimistă, a câtorva mituri, idei şi teologumene de largă circulație în epocă13.

O formulă a gnosei valentiniene, transmisă de Clement din Alexandria, proclamă că se poate dobândi eliberarea aflând „ce eram şi ce am devenit; unde eram şi unde am fost aruncați; către ce țel ne grăbim şi de unde am fost răscumpărați; ce este naşterea şi ce este regenerarea" (Extrase din Theodot, 78,2). Spre deosebire de Upanişade, de Sămkhya-Yoga şi de buddhism — care evită sistematic să discute despre cauza primă a decăderii umane — cunoaşterea răscumpărătoare propovăduită de gnostici constă, întâi de toate, în revelarea unei „istorii secrete" (mai exact, rămase secrete pentru neinițiați): originea şi creația Lumii, originea Răului, drama Răscumpărătorului divin coborât pe pământ ca să-i salveze pe oameni, şi victoria finală a lui Dumnezeu transcendent, victorie care se va traduce prin încheierea Istoriei şi nimicirea Cosmosului. Este vorba de un mit total: el raportează toate evenimentele decisive, de la originea lumii până în prezent, şi, demonstrând interdependența lor, asigură credibilitatea eschatonului. Acest mit total îl cunoaştem în versiuni numeroase. Vom menționa mai departe câteva dintre ele, insistând mai ales asupra celei mai grandioase, aceea elaborată de Mani (§ 233).

Revenind la formula valentiniană, gnosticul află ca ființa sa adevărată (i.e. ființa sa spirituală) este de origine şi natură divină, deşi, de fapt, este ostatică într-un trup; el află, de asemenea, că locuia într-un tărâm transcendental, dar că, apoi, a fost azvârlit în lumea aceasta, că înaintează rapid către salvare şi va sfârşi prin a fi eliberat din temnița lui trupească; el descoperă, în fine, că, în timp ce naşterea sa echivala cu o cădere în materie, „renaşterea" sa va fi de ordin pur spiritual. Reținem ideile fundamentale: dualismul spirit/materie, divin (transcendent)/antidivin; mitul căderii sufletului (= spirit, părticică divină), adică întruparea într-un corp (asimilat cu o închisoare); şi certitudinea eliberării („mântuirea"), dobândită grație gnosei.

La prima vedere s-ar zice că avem de-a face cu o dezvoltare nemăsurată, anticosmică şi pesimistă a dualismului orfico-platonician14. în realitate, fenomenul este mai complex. Drama

13 Aşa, de exemplu, învățații gnostici au reinterpretat mitul coborârii lui Hristos în lume, desprinzându-1 de contextul său biblic — Mesia trimis de Dumnezeul creator — si raportându-1 la o cu totul altă „istorie secretă". (Creația constituie o sinistră tragedie şi, prin urmare, trebuie atribuită unui Demiurg sau unei Ființe demonice, adevărată întrupare a Răului.)

14 Cf. §§181 sq. Amintim că, pentru Platon, Demiurgul nu este întruparea Răului. Lumea este un „Cosmos", deci e perfectă şi armonioasă. Pentru Plotin, ca şi pentru stoici, astrele sunt zei a căror contemplare uşurea/ă apropierea de ființele

umanității — anume căderea şi răscumpărarea — oglindeşte drama divină. Dumnezeu trimite în lume o Ființă primordială, sau pe propriul său Fiu, ca să-i salveze pe oameni. Această Ființă transcendentă suferă toate consecințele umilitoare ale întrupării, dar reuşeşte să dezvăluie câtorva aleşi adevărata gnosă răscumpărătoare, înainte de a se întoarce, în cele din urmă, la Cer. Anumite variante amplifică într-un sens mai dramatic coborârea Fiului sau a Ființei transcendente: el este prins de Puterile Demonice, şi, decăzut prin scufundarea în materie, îşi uită propria sa identitate. Dumnezeu grăbeşte atunci un Trimis, care, „trezindu-1", îl ajută să-şi recâştige conştiința de sine. (Este mitul „Salvatorului salvat", înfățişat admirabil în Imnul Mărgăritarului; cf. § 230.)

în ciuda unor paralele iraniene, modelul imediat al Mântuitorului trimis de Dumnezeu este evident lisus Hristos. Textele descoperite în 1945 la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, demonstrează originea iudeo-creştină a câtorva şcoli gnostice importante15. Si totuşi teologiile şi moralele lor sunt radical deosebite de acelea profesate de iudaism şi creştinism. Mai întâi, pentru gnostici, Adevăratul Dumnezeu nu este Dumnezeu Creatorul, adică Iahve. Creația este opera Puterilor inferioare, ba chiar diavoleşti; Cosmosul este imitarea, mai mult sau mai puțin demonică, a unei lumi superioare. Aceste concepții sunt de neconceput pentru evrei şi pentru creştini. Desigur, în păgânismul târziu, cosmogonia îşi pierduse orice semnificație religioasă pozitivă. Dar gnosticii merg şi mai departe. Crearea lumii nu numai că nu mai este o dovadă a atotputerii lui Dumnezeu; ea este explicată printr-un accident survenit în regiunile

superioare, sau drept rezultat al atacului primordial al întunericului împotriva Luminii (cf. mitul manihean, § 233). Cât priveşte existenţa întrupată, departe de a se încadra într-o „istorie sfântă", cum gândeau evreii şi creştinii, ea confirmă şi ilustrează căderea sufletului. Pentru gnostic, singurul obiectiv demn de a fi urmărit este eliberarea acestei părticele divine şi reurcarea ei către sferele celeste.
După cum am văzut (§§ 181 sq.), „căderea" omului, adică întruparea sufletului, preocupase încă pe teologii orfici şi pitagoricieni: ea era explicată fie ca pedepsirea unui păcat săvârşit în Cer, fie ca rezultatul unei alegeri dezastruoase făcute de sufletul însuşi, în primele secole ale erei creştine aceste două mituri au fost amplificate şi modificate de numeroşi autori, gnostici şi negnostici16.
Deoarece lumea este rezultatul unui accident sau al unei catastrofe, deoarece ea e stăpânită de neştiinţă şi guvernată de Puterile Răului, gnosticul se descoperă pe sine total înstrăinat de propria sa cultură şi îi respinge toate instituţiile şi normele. Libertatea lăuntrică obţinută prin gnosă îi permite să dispună liber de el însuşi şi să acţioneze după propria voinţă. Gnosticul face parte dintr-o elită, rezultatul unei alegeri hotărâte de Spirit. El aparţine clasei pneumaticilor sau „Spiritualilor" — „Desăvârşiţii", „Fiii Regelui" — singurii care vor fi mântuiţi17. Ca şi
înţelegătoare; cf. Enneade, II, 9; IV, 8 etc. în ceea ce priveşte întruparea sufletului, ea este Ia Plotin o „cădere", pentru că sufletul îşi pierde plenitudinea spirituală şi autonomia (IV, 8, 5.16); dar ea este totodată o coborâre liber consimţită, vizând să ajute existenţele din lumea inferioară (IV, 8, 7.1).
15 Aşa, de exemplu, Evanghelia după Toma, găsită la Nag Hammadi, constituie versiunea completă a textelor I^ogia atribuite lui lisus în papirusurile de la Oxyrinch şi cunoscute de la 1897; cf. H. Ch. Puech,/i« quete de la Gnose, II, pp. 33 sq.; 65 sq. sipassim.
16 Ideea orfico-pitagoreică a încarnării ca pedeapsă, combinată cu mitul biblic al căderii îngerilor, a fost împrumutată de anumiţi gnostici creştini sau semicreştini (Valentin, Marcion sau Bardesan), de Mani, de autorul lui Kore Kosmou şi, probabil, de Origen. Cât priveşte coborârea voluntară a sufletului, ea a fost provocată de narcisism — sufletul s-a îndrăgostit de propria sa imagine reflectată în lumea materială — sau de ambiţie. Această concepţie este atestată la Numenius din Apameea, la autorul lui Poimandru, Ia Plotin; cf. referinţele strânse de E. R. Dodds, Păgân and Christian in an Age of Anxiety, pp. 23-24.
17 O a doua clasă, psihicii, îi cuprinde pe aceia care au un suflet (psyche) şi, ca atare, sunt capabili de a fi atraşi de cele de sus, dar care sunt lipsiţi de spirit (pneuma). în fine, a treia clasă, „carnalii" (somaticii sau hylicii) sunt total scufundaţi în materie şi condamnaţi să dispară. Agitaţia vană a acestor două categorii de indivizi impune o transmitere secretă, ezoterică, a învăţăturii.

rşi, sannyasii şi yoginii, gnosticul se simte slobod de legile care cârmuiesc societatea: el se află dincolo de bine şi de rău. Şi, pentru a continua comparaţia cu faptele indiene, tehnicilor sexuale şi ritualurilor orgiastice ale şcolilor tantrice „de mâna stângă" le corespund orgiile sectelor gnostice libertine (în primul rând, aceea a fibioniţilor18).
229. De la Simon Magul la Valentin
Apologeţii creştini denunţă în Simon Magul pe primul eretic şi strămoşul tuturor ereziilor. După anumiţi istorici, Simon nu este un gnostic stricto sensu, ceea ce discipolii săi au devenit după dezastrul din anul 7019. Apostolul Pa vel s-a ciocnit de mişcarea simoniană în Samaria, unde Simon se proclamă „Puterea lui Dumnezeu care se numeşte Marele"20. Intr-adevăr, el era adorat ca „întâiul Dumnezeu", iar însoţitoarea sa, Elena, descoperită de Simon într-unbordel, în Tyr, era considerată drept ultima şi cea mai decăzută întrupare a „Gândirii" lui Dumnezeu (Ennoia); răscumpărată de Simon, E\zna.-Ennoia devenise instrumentul răscumpărării universale. Simon Magul interesează pe istoricul religiilor mai ales prin exaltarea figurii Elenei şi a mitologiei pe care ea a inspirat-o. Căsătoria „magului" cu prostituata asigură mântuirea universală, pentru că această căsătorie este reunirea lui Dumnezeu cu înţelepciunea divină.
Amintirea acestui excentric cuplu a născut, probabil, legenda lui Faust, arhetipul magicianului, într-ade văr, Simon era cunoscut la Roma ca Faustus („Cel Favorizat"), iar însoţitoarea lui fusese, într-o existenţă anterioară, Elena din Troia. Dar, în primele secole ale erei creştine, se vorbea mai ales despre înfruntarea supremă dintre apostolul Petru şi Magul Simon. Potrivit legendei, Simon a anunţat la Roma că se va înălţa la Cer înaintea unei mari mulţimi de spectatori, dar rugăciunea rostită de apostol 1-a făcut să recadă în mod lamentabil la pământ.
Exemplul lui Marcion este instructiv din mai multe motive. S-a născut în Pont, în jurul anului 85; fiu al episcopului din Sinope, el respectă în mare parte tradiţiile ortodoxe. Dar dezvoltă în chip excesiv antiiudaismul paulinian. Marciori respinge Vechiul Testament şi stabileşte propriul său canon, redus la Evanghelia după Luca şi la cele zece Epistole ale lui Pavel. La acestea adaugă un manual, Antiteze, în care îşi expune principiile teologiei proprii. La Roma, către anul 144, Marcion încearcă zadarnic să obţină adeziunea presbiterilor. Excomunicat, îşi elaborează doctrina într-un sens şi mai radical şi întemeiază o adevărată Biserică. Excelent organizator, reuşeşte să convertească un mare număr de comunităţi creştine din bazinul mediteranean. Această noua teologie a avut un succes considerabil

şi a fost, din această pricină, neobosit atacată de către scriitorii ortodocşi. Dar, începând cu mijlocul secolului al III-lea marcionismul e în declin şi dispare, în Occident, în mai puţin de o sută de ani.
Marcion împărtăşeşte esenţialul dualismului gnostic, fără să-i împărtăşească însă implicaţiile apocaliptice. Sistemul său dualist opune Legea şi Dreptatea, instituite de dumnezeul creator din Vechiul Testament, Dragostei şi Evangheliei revelate de Dumnezeul cel bun. Acesta din urmă
1X „Mai mult decât o simplă critică, sau contestare, e vorba aici de o revoltă... încăpăţânată, violentă, de mare anvergură şi de grave consecinţe: o revoltă împotriva condiţiei umane, a existenţei, a lumii, a lui Dumnezeu însuşi. Ea poate să ducă atât la imaginarea unui eveniment final care va fi eversio, revoluţia, răsturnare a situaţiei actuale, substituirea reciprocă a ideilor de stânga şi dreapta, lăuntric şi exterior, inferior şi superior, cât şi la nihilism: nihilismul «gnosticilor libertini», care, învingând orice lege naturală sau morală, uzează şi abuzează de trupul lor şi de lume, pentru a le profana, a le «epuiza», a Ie nega şi a le nimici; nihilismul unui Basdide, pentru care orice fiinţă,orice lucru, universul în totalitatea devenirii sale, sunt sortite să-şi găsească, în noaptea «Marii Ignorante», în pacea nefiinţei, desăvârşirea lor ultimă"; H. Ch. Puech, En quete de la Gnose, voi. î, p. XXII.
19Cf. R. M. Grant, Gnosticism arul Early Christianily, pp. 70 sq.; J. Danielou, Nouvelle histoire de l'figlixe, p. 87.
20 Faptele, 8: 10, Totuşi, nu e sigur că Magul şi Simon din Faptele sunt una şi aceeaşi persoană; cf. H. Jonas, The Gnostic Religion, p. 103.

îl trimite pe fiul său lisus Hristos ca să-i elibereze pe oameni de sub robia Legii. lisus îşi alege un trup capabil de simţire şi de suferinţă, deşi acest trup nu e material. Propovăduind, lisus îl exaltă pe Dumnezeul cel bun, dar se fereşte să arate că nu este vorba de dumnezeul Vechiului Testament. De altfel, Iahve află din propovăduirea lui lisus că există un Dumnezeu transcendent. El se răzbună, dându-1 pe lisus prigonitorilor săi. Dar moartea pe cruce aduce salvarea, căci, prin sacrificiul lui, lisus răscumpără omenirea de la dumnezeul creator. Totuşi, lumea continuă să fie sub stăpânirea lui Iahve şi credincioşii vor fi prigoniţi până la sfârşitul vremii. Abia atunci se va face cunoscut Dumnezeul cel bun: el îi va primi pe cei credincioşi în împărăţia sa, în timp ce restul oamenilor, împreună cu materia şi cu dumnezeul creator, vor fi nimiciţi.
Un alt samaritean, Menandru, a introdus gnosticismul în Antiohia. El se prezenta drept Răscumpărătorul care a pogorât din Cer ca să-i salveze pe oameni (Irineu, Adversus haereses, 1,23,8). Cei pe care îi boteza deveneau superiori îngerilor. Moştenitorul său, Satornil (activ în Antiohia cam între 100 şi 130), opunea pe Dumnezeu cel nemanifestat Dumnezeului evreilor, simplă căpetenie a îngerilor creatori. El condamnă căsătoria, pe care o declară lucrarea Satanei (Irineu, 1,24,2). Teologia lui e dominată de dualism. După Irineu, Satornil a fost primul care a vorbit despre două categorii de oameni, cei care acced şi cei care nu acced la lumina celestă.
Cerinthius, un iudeo-creştin contemporan cu loan (Irineu, III, 3,4), propovăduieşte că lumea a fost creată de un demiurg care îl ignora pe adevăratul Dumnezeu: este prima expresie a gnosticismului stricto sensu. După Cerinthius, lisus este fiul lui losif şi al Măriei; la botez. Hristos a coborât asupra lui sub forma unui porumbel şi i 1-a revelat pe Dumnezeul cel necunoscut, apoi, înainte de Patimi, s-a reînălţat lângă Dumnezeu-Tatăl (Irineu, I, 28).
Gnosticismul iudeo-creştin, răspândit în Asia şi în Siria, a pătruns şi în Egipt. Cerinthius s-a stabilit la Alexandria, unde, către 120, Carpocrat a proclamat o doctrină analoagă: lisus este fiul lui losif, dar o „putere" 1-a sanctificat (Irineu, 1,23,1). Cel care primeşte această putere devine egalul lui lisus şi e capabil să împlinească aceleaşi miracole. O trăsătură specifică gnosei lui Carpocrat este amoralismul său radical, „care pare să îndrepte revolta gnostică nu doar împotriva Dumnezeului evreilor, ci împotriva Legii"21. Basilide, un alt alexandrin, contemporan cu Carpocrat, dă o primă sinteză a doctrinelor propovăduite de discipolii lui Simon Magul. El elaborează o vastă şi complexă cosmologie de tip gnostic, înmulţind spectaculos cerurile şi îngerii care locuiesc în ele: el numără 36522. Basilide respinge total Legea evreiască: Iahve nu e decât unul dintre îngerii creatori ai lumii, deşi încearcă să-i domine şi să-i supună pe toţi ceilalţi (Adv. Haer., I, 24,4).
Cel mai de seamă maestru gnostic este, fără îndoială, Valentin, care figurează printre cei mai mari teologi şi mistici ai timpului său. Născut în Egipt şi educat la Alexandria, el a propovăduit la Roma între 135-160. Cum însă nu reuşea să dobândească funcţia de episcop, el a rupt cu Biserica şi a părăsit oraşul23. Elaborându-şi grandiosul său sistem, Valentin îşi propune să explice existenţa Răului şi căderea sufletului nu dintr-o perspectivă dualistă — i.e. prin intervenţia unui anti-Dumnezeu —, ci ca o dramă survenită în însuşi interiorul divinităţii. Nici un rezumat nu poate reda măreţia şi îndrăzneala gândirii valentiniene. Dar un rezumat are totuşi avantajul de a lăsa deoparte nenumăratele genealogii, „emanaţii" şi „proiecţii" evocate
21 Jean Danielou, Nouvelle histoire de l'figlise, I, p. 96.
22 Vezi textele reproduse şi comentate de H. Leisegang, La Gnose, pp. 143 sq. Cf., de asemenea, remarcile pertinente ale lui R. M. Grant, Gnosticism and early Chrisîianity, pp. 142 sq.
23 Până către 1950, singurele noastre izvoare privind teologia lui Valentin erau extrasele şi rezumatele păstrate de

Irineu, Clement din Alexandria şi Hippolytos care, de altfel, folosiseră mai ales lucrările discipolilor săi. Dar Evanghelia Adevărului descoperită la Nag Hammadi, deşi nu este opera lui Valentin, îi reprezintă desigur gândirea. Alte texte de la Nag Hammadi (de exemplu, Tratatul asupra celor Trei Naturi şi Scrisoare către Rhegius despre înviere) se afiliază scolii valentiniene.

cu o patetică monotonie ca să explice originea şi să relateze drama tuturor reali taţilor cosmic vitale, psihice şi spirituale24.
După Valentin, Tatăl, Primul Principiu absolut şi transcendent, este invizibil şi incompn hensibil. El s-a unit cu soţia sa, Gândirea (Ennoia), şi a zămislit cele cincisprezece perecl de eoni care, laolaltă, constituie Pleroma25. Ultimul dintre eoni, Sophia, orbită de dorinţa d a-1 cunoaşte pe Tatăl, provoacă o criză în urma căreia îşi fac apariţia Răul şi Patimile. Azvârlif afară din Pleroma, Sophia si creaţiile aberante pe care le prilejuise produc o înţelepciuni inferioară. Sus, o nouă pereche se creează, Hristos şi perechea sa feminină, Sfântul Duh. îr sfârşit, restaurată în desăvârşirea sa iniţială, Pleroma îl zămisleşte pe Mântuitor, numit si lisus Coborând în tărâmurile de jos, Mântuitorul compune „materia invizibilă" cu elemente hylice (materiale), provenind de la înţelepciunea inferioară, şi din elementele psihice el îl creează pe Demiurg, i.e. Dumnezeul Genezei. Acesta ignoră existenţa unei lumi superioare şi se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El creează lumea materială şi alcătuieşte, însufleţindu-le cu respiraţia sa, două categorii de oameni, „hylicii" şi „psihicii", însă elementele spirituale provenind de la Sophia superioară intră fără ştirea lui în respiraţia Demiurgului şi dau naştere clasei „pneumaticilor"26. Spre a mântui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pământ şi, fără să se întrupeze în sensul adevărat ai cuvântului, dă revelaţia cunoaşterii mântuitoare. Astfel, treziţi prin gnosă, pneumaticii, j1/ numai ei, se înalţă către Tatăl.
După cum observă Hans Jonas, în sistemul lui Valentin, Materia are o origine spirituală şi se explică prin istoria divină, într-adevăr, Materia este o stare sau o „afecţiune" a Fiinţei absolute, mai exact „expresia exterioară solidificată" a acestei stări. Necunoaşterea („orbirea" Sophiei) este cauza primă a existenţei Lumii27 — idee ce aminteşte de concepţiile indiene (împărtăşite de unele şcoli Vedânta şi de Sămkhya-Yoga). Şi, la fel ca în India, ignoranţa si cunoaşterea caracterizează două tipuri de ontologie. Cunoaşterea constituie condiţia originară a Absolutului; ignoranţa este consecinţa unei dezordini produse în sânul acestui Absolut. Dar mântuirea adusă de cunoaştere e echivalentă cu un eveniment cosmic (cf. H. Jonas, p. 175). Răscumpărarea ultimului dintre „pneumatici" va fi însoţită de nimicirea Lumii.

230. Mituri, imagini şi metafore gnostice

Amnezia (altfel spus, uitarea propriei identităţi), somnul, îngreuierea, captivitatea, căderea, nostalgia după ţara pierdută se rânduiesc printre simbolurile şi imaginile specific gnostice, deşi ele nu sunt creaţia maeştrilor gnosei. îndreptându-se spre Materie şi dorind să cunoască plăcerile trupului, sufletul îşi uită propria identitate. „El îşi uită locul de origine, adevăratul său centru, fiinţa lui eternă."28 Cea mai dramatică şi emoţionantă prezentare a mitului gnostic al amneziei şi al anamnezei se găseşte în Imnul Mărgăritarului, păstrat în Faptele lui Toma. Un prinţ soseşte din Orient în Egipt ca să caute „perla unică ce se află în mijlocul mării înconjurate de un şarpe cu şuierat ascuţit", în Egipt, prinţul este capturat de localnici. Ei îi

24 Fascinaţia exercitată de aceste genealogii şi serii de manifestări în cascadă este una din trăsăturile specifice ale epocii. Tendinţa de a înmulţi etapele intermediare şi agenţii mediatori între absolut şi diversele clase de realităţi se regăseşte la filosofi (de exemplu, PJotin), dar la autorii gnostici — mai ales Basilide, Valentin, Mani — ea a devenit o obsesie şi un clişeu.
25 Termenul Pleroma (- pleroma, „plinătate") desemnea/J lumea spirituală dimprejurul divinităţii primordiale; ea e constituită de totalitatea eonilor.
26 Este explicaţia existenţei celor trei clase de oameni, credinţă împărtăşită de toţi gnosticii; cf. p. 362.
27 Hans Jonas, The Gnostic Religion, pp. 174.
28 Doctrina unei secte gnostice târzii, a haraniţilor; cf. H. Jonas, op. cit., p. 63.

dau să mănânce din mâncărurile lor, şi Prinţul uită cine este. „Am uitat că eram fiu de rege şi 1-am slujit pe regele lor şi am uitat de mărgăritarul pentru care părinţii mei mă trimiseseră şi, datorită apăsării mâncării lor, am căzut într-un somn adânc." Dar părinţii fiului de rege au ştiut ce i s-a întâmplat şi i-au scris o scrisoare. „Trezeşte-te şi ridică-te din somnul tău, şi ia aminte la cuvintele scrisorii noastre. Reaminteşte-ţi că eşti fiu de rege. Dă-ţi seama în ce robie ai căzut. Aminteşte-ţi de mărgăritarul pentru care ai fost trimis în Egipt." Scrisoarea a zburat în chip de vultur, a coborât deasupra lui şi s-a făcut cuvânt. „La glasul şi foşnetul său, m-am trezit şi am sărit din somn. Am cules-o, am sărutat-o, i-am rupt pecetea şi am citit-o [...]. Mi-am amintit că eram fiu de regi [...]. Mi-am amintit de perla pentru care am fost trimis în Egipt şi am început să-1 vrăjesc pe şarpele cu şuierat răsunător. L-am adormit vrăjindu-1, am rostit asupra lui numele tatălui meu, am luat perla şi am pornit să mă întorc la casa părintelui meu."29

Este mitul „Salvatorului salvat", Salvator salvatus în versiunea sa cea mai reuşită. Adăugăm că pentru fiecare motiv mitic se găsesc paralele în diverse texte gnostice30. Semnificaţia imaginilor este lesne de sesizat. Marea, ca şi Ţara Egiptului sunt simboluri comune pentru lumea materială în care au căzut prinşi sufletul omului şi Mântuitorul trimis să-1 elibereze. Coborând tărâmurile cereşti, eroul îşi leapădă „veşmântul său de glorie", îmbracă un „veşmânt murdar", nemaideosebindu-se de locuitorii ţării; este „învelişul de carne", corpul în care se întrupează. La un moment dat, în timpul ascensiunii sale, el este întâmpinat de veşmântul său de lumină glorioasă, „aidoma lui însuşi", şi înțelege că acest „dublu" este Şinele său autentic, întâlnirea sa cu „dublul" său transcendent reaminteşte concepţia iraniană a imaginii celeste a sufletului, damă, care îi apare defunctului la trei zile după moartea sa (cf. partea I, pp. 208, sq.). După cum remarcă H. Jonas, descoperirea acestui principiu transcendental în interiorul Şineiui-însuşi constituie elementul central al religiei gnostice31.
Tema amneziei provocate de o scufundare în „Viaţă" (= Materie) şi anamnezei dobândite prin gesturile, cântecele şi cuvintele unui sol se întâlneşte şi în folclorul religios al Indiei medievale. Una din legendele cele mai cunoscute relatează amnezia lui Matsyendranăth. Acest maestru yogin se îndrăgosteşte de o Regină şi se instalează în palatul ei, uitându-şi complet identitatea, sau, după altă variantă, a căzut prizonier la femeile „din ţara Kadalî". Aflând despre captivitatea lui Matsyendranăth, discipolul său, Goraknăth, se înfăţişează înaintea lui, sub aspectul unei dănţuitoare, şi începe să danseze cântând cântece misterioase. Puţin câte puţin, Matsyendranăth îşi aminteşte adevărata-i identitate: el înţelege că „drumul cărnii" duce la moarte, că „uitarea" sa era în fond uitarea adevăratei sale naturi nemuritoare şi că „farmecele din Kadalî" reprezintă mirajele vieţii profane. Goraknâth îi arată că „uitarea" care era să-1 coste nemurirea a fost provocată de zeiţa Durgă. Această vrăjitorie a ei simbolizează eternul blestem al ignoranţei, azvârlit de „Natură" (i.e. Durgâ) asupra omului32.
Originile acestei teme folclorice încep din epoca Upanişadelor. Ne amintim apologul din Chăndogya-Upanişad (omul capturat de tâlhari şi dus, legat la ochi, departe de oraşul său) şi

^'Textul este tradus si comentat,între alţii,de H. Leisegang, La Gnose, pp. 247-248; H. Jonas, op. cit., pp. 112-114; R. M. Grant, Gnosticism. A source book, pp. 116 sq.

30H. Jonas aminteşte un anumit număr de paralele pentru „vestmântul murdar" şi „vestmântul ceresc", pentru Şarpe, Scrisoare şi înălţare; cf. op. cit., pp. 116 sq. Vezi, de asemenea, H. Ch. Puech, En quete de la Gnose, II, pp. 118 sq (= Animalic du College de France, 1962-1963).

31 Op. cit., p. 124. în Evanghelia după Toma (logion 84), lisus spune discipolilor: „Când veţi vedea imaginile voastre, înfăţişându-se înaintea-vă, imagini care nici nu mor, nici nu se manifestă, cât de măreţ (va fi) ceea ce veţi încerca!" (traducere de H. Ch. Puech). „Imaginea" (eikon), adică Şinele (Eul transcendent), este, de asemenea, înfăţişată ca un „înger"; cf. H. Ch. Puech, op. cit., II, pp. 130 sq., 142 sq. întâlnirea Eului transcendent cu „îngerul" poate fi comparată cu experienţa inefabilă a unităţii ătman-Brahman.

32 Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 311 sq.

comentariul lui Sankara: hoţii şi năframa, cu care e legat la ochi personajul, reprezintă iluzia şi ignoranţa; cel care îi dezleagă năframa cu care-i erau acoperiţi ochii este Maestrul care îi revelează adevărata cunoaştere; casa în care reuşeşte să se reîntoarcă simbolizează ătman-u\ său, Şinele, identic cu Fiinţa absolută, Brahman (cf., mai sus, p. 264). Sărnkhya-Yoga înfăţişează o poziţie asemănătoare: Şinele (purusa) este un „străin" prin excelenţă, el nu are nimic de-a face cu Lumea (prakrti). La fel ca pentru gnostici, Şinele (Spiritul, pneuma) „este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv" în drama vieţii şi a istoriei (cf. §§136 sq.).
Influenţele, într-un sens sau în altul, nu sunt excluse; dar e mai probabil că avem de-a face cu curente spirituale paralele, care s-au dezvoltat pornind de la crize declanşate cu mai multe secole înainte în India (Upanişadele), în Grecia şi în Mediterana orientală (orfismul şi pitagorismul), în Iran şi în lumea elenistică. Numeroase imagini şi metafore folosite de autorii gnostici au o istorie, ba chiar o preistorie, venerabilă, şi o răspândire enormă. Una din imaginile preferate este aceea a somnului asimilat cu ignoranţa şi moartea. Gnosticii susţin că oamenii nu numai că dorm, dar le şi place să doarmă. „De ce vă place atâta să dormiţi şi să vă poticniţi cu cei ce se poticnesc?" întreabă Gmză33. „Cel ce aude să se trezească din somnul adânc", stă scris în Apocalipsa lui loan34. După cum vom vedea, acelaşi motiv se găseşte în maniheism. Dar atari formule nu sunt monopolul autorilor gnostici. Epistola către Efeseni (5: 14) conţine acest citat anonim: „Deşteaptă-te, cel ce dormi şi te scoală din morţi şi te va lumina Hristos". Somnul (hypnos) fiind fratele geamăn al lui Thanatos (Moartea), în Grecia, în India, precum şi în gnosticism acţiunea de a „trezi" avea o semnificaţie „soteriologică" (în sensul cuprinzător al termenului: Socrate îşi „trezeşte" interlocutorii, uneori împotriva voinţei lor).
Este vorba de un simbolism arhaic şi universal răspândit. Victoria repurtată împotriva somnului şi veghea prelungită constituie o confruntare iniţiatică destul de tipică. La unele triburi australiene, novicii pe cale de a fi iniţiaţi nu trebuie să doarmă vreme de trei zile, sau nu le este permis să doarmă până în zori35. Ne amintim de înfruntarea

inițiatică în care a eşuat jalnic celebrul erou Ghilgameş: el nu izbuteşte să rămână treaz şi își ratează şansa de a dobândi nemurirea (cf. § 23). într-un mit nord-american de tip Orfeu şi Euridice, un bărbat izbuteşte să coboare în Infern, unde își reîntâlneşte soția moartă de curând. Stăpânul Infernului îi făgăduieşte că va putea sa-şi ducă soția înapoi pe pământ dacă este în stare să vegheze toată noaptea. Dar, de două ori, şi chiar după ce dormise ziua ca să nu fie obosit, omul nu reuşeşte să vegheze până dimineața în zori36. Se vede deci că „a nu dormi" nu înseamnă doar a triumfa asupra oboselii fizice, ci mai ales a da dovadă de putere spirituală. A rămâne „treaz", a fi pe deplin conştient, vrea să însemne: a fi prezent în lumea spiritului. lisus nu înceta să le poruncească discipolilor săi să vegheze (cf., de exemplu, Matei, 24: 42). Iar Noaptea de la Ghetsemani capătă o culoare deosebit de tragică prin neputința discipolilor de a veghea cu lisus (cf., mai sus, p. 427).
în literatura gnostică, ignoranța şi somnul sunt exprimate, de asemenea, cu termenul de „beție". Evanghelia Adevărului compară pe „cel care posedă Gnosa" cu cineva „care, după ce s-a îmbătat, iese din beție şi, întors acasă, afirma iarăşi ceea ce îi este esențialmente, propriu"37. „Trezirea" implică anamneză, redescoperirea adevăratei identități a sufletului, adică
33 Verset citat de H. Jonas, op, cit., p. 70. într-un alt context, Gintă relatează cum „s-a trezit Adam din somnul lui şi şi-a ridicat ochii către locul luminii"; cf. H. Jonas, p. 74.
Cf. J. Doresse, Leş livres secrets des gnosliques d'Egypte, I, p. 227. „Eu sunt glasul care trezeşte din somn în Eonul nopții", aşa începe un fragment gnostic păstrat de Hippolytos (Refut., V, 14, 1).
35 M. Eliade, Naissances mystiques, p. 44.
36 Cf. Le Chamanisme, pp. 281 sq,
37 Evanghelia Adevărului, 22: 18-20; James M. Robinson, The Nag Hammadi Library, p. 40 (textul este tradus de Georges W. Mac Rae).

recunoaşterea originii sale celeste. „Trezeşte-te, suflet al luminii, din somnul beției în care ai căzut [...], stă scris într-un text manihean. Urmează-mă în locul luminat în care locuiai la început", în tradiția mandeană, Mesagerul ceresc se adresează lui Adam, după ce 1-a trezit din somnul său adânc, cu cuvintele: „Nu mai dormi, trezeşte-te, nu uita însărcinarea pe care ți-a^dat-o Domnul"38.
în cele din urmă, majoritatea acestor imagini — ignoranță, amnezie, captivitate, somn, beție — devin, în propovăduirea gnostică, metafore pentru a semnala moartea spirituală. Gnosa acordă viață adevărată, adică răscumpărare şi nemurire.
231. Paracletul martirizat
Mani s-a născut la 14 aprilie 216, în Babilonia, la Seleucia-Ctesiphon. Potrivit tradiției, tatăl său, Patek, a auzit vreme de trei zile la rând o voce care îi poruncea să nu mănânce carne, să nu bea vin şi să se țină departe de orice femeie. Tulburat, Patek s-a afiliat unei secte gnostice a botezului, elkasaiții39. Copilul lui Patek s-a născut infirm (el era probabil şchiop). Când a atins vârsta de patru ani, tatăl său 1-a luat alături de el pentru ca să-1 crească în comunitatea elkasaită. Vreme de mai mult de douăzeci de ani (din 219-220 până la 240), Mani a crescut şi a fost educat într-un mediu de mare fervoare iudeo-creştină. Prin urmare, nu se poate subestima importanța elementelor creştine în sinteza maniheistă. Şi totuşi vocația religioasă a lui Mani s-o manifestat în opoziție cu teologia, eshatologia şi ritualurile creştine. Două revelații, primite la 12 şi 24 de ani, descoperindu-i propria sa misiune, 1-au silit să o rupă cu secta elkasaiților. Mani însuşi ne-a transmis conținutul acestor revelații. Un înger i-a comunicat mesajele „Regelui Paradisului Luminilor" (Dumnezeul suprem şi bun al maniheismului), în primul mesaj i se cerea să părăsească comunitatea tatălui său. Cu doisprezece ani mai târziu, în 240, un al doilea mesaj îl zorea să treacă la acțiune: „A sosit vremea pentru tine să te manifeşti public şi să-ți proclami cu glas tare doctrina"40.
Nu cunoaştem mai deloc lucrarea spirituală care 1-a transformat pe tânărul plăpând într-un apostol neobosit al unei noi religii a mântuirii. Ignorăm de asemenea motivele care 1-au decis să întreprindă prima sa călătorie apostolică în India, din 240-241 până la începutul lui 242 sau 24341. în orice caz, contactul cu unii reprezentanți ai spiritualității indiene a avut consecințe atât pentru Mani, cât şi pentru India. Chemat de noul rege Shâpur I, Mani s-a dus la Belapat (Gundcshăhpur), capitala Sasanizilor. Shâpur a fost adânc impresionat de profet şi i-a acordat libertatea de a predica, lui şi misionarilor lui, în tot Imperiul. Era recunoaşterea oficială a noii religii şi data a fost cu evlavie reținută: 21 martie 242 (sau, după un alt calcul, 9 aprilie 243).
Suntem slab informați în legătură cu biografia lui Mani în vremea domniei lui Shăpur I, de la 242 la 273, ceea ce înseamnă că nu se cunoaşte aproape nimic din viața profetului, cu excepția începutului (cele două revelații, „convertirea" lui Shăpur) şi sfârşitul (dizgrația, moartea). Ceea ce pare sigur este faptul că a menținut relații bune cu regele şi că a întreprins călătorii de propovăduire în tot Imperiul iranian, până la granița sa orientală, în plus, el a trimis numeroase misiuni în interiorul Imperiului şi în străinătate (în Egipt, în Bactriana etc.).
38 Cf. H. Jonas, op. cit., pp. 83-84; H. Ch. Puech, op. cit., II, pp. 210-211; vezi, de asemenea, M. Eliade, Aspects du

mylhe, pp. 159 sq. [trad. românească, pp. 123 sq. — nota trad.j.
39 Sectă iudeo-creştină heterodoxă, întemeiată în anul 100, în ţara părţilor, de Elxal.
40 Fihrist, p. 50., traducere H, Ch. Puech, Iz tnanicheisme, p. 43. După tradiţia maniheană. profetul a părăsii secta de botezători de bunăvoie. Totuşi, se pare că a fost mai degrabă exclus de ierarhii sectei.
41 „Oare spre a se sustrage vreunei măsuri a guvernului, pe care începuturile propovăduirii rnamheene 1-ar fi neliniştit? Oare pentru a se instrui în doctrinele buddhiste sau, dimpotrivă, ca să meargă pe urmele apostolului Toma şi să câştige comunităţile creştine deja întemeiate aici?" (H. Ch. Puech, p. 44).

în aprilie 272, Shăpur moare şi fiul lui, Hormizd, îi urmează la tron. Mani se grăbeşte să-1 întâlnească. El dobândeşte de la noul suveran înnoirea scrisorilor de ocrotire şi autorizaţia de a merge în Babilonia. Dar abia un an mai târziu, Hormizd moare şi tronul îi revine fratelui său, Bahram I. Somat să se înfăţişeze regelui, Mani soseşte la Gundeshăpur după o călătorie care poate fi considerată drept „supremul său turneu pastoral", „vizita de adio a apostolului în locurile tinereţii sale şi în bisericile cărora le dăduse naştere"42.
într-adevăr, încă de la sosire, el este pus sub acuzaţie de căpetenia Magilor, inflexibilul mobedKarter. propovăduirea lui Mani, susţine întemeietorul intolerantismului mazdean, abate supuşii de la religia oficială, întrevederea cu regele se desfăşoară într-o atmosferă furtunoasă. Când Mani îşi proclamă caracterul divin al misiunii, Bahram izbucneşte: „De ce ţi-a fost făcută ţie această revelaţie şi nu Nouă, care suntem stăpânitorii ţării?". Mani nu poate răspunde decât: „Aşa e voinţa lui Dumnezeu"43. Condamnat, el e înlănţuit şi aruncat în închisoare. Lanţurile (trei la mâini, trei la picioare, unul la grumaz) îi împiedică orice mişcare şi greutatea lor (în jur de douăzeci de kilograme) îi provoacă atroce suferinţe. Patima — pe care maniheenii au desemnat-o prin termenul creştin „crucificare" se prelungeşte timp de 26 de zile44. Totuşi, profetul a putut să primească vizita coreligionarilor săi, şi tradiţia a conservat, transformându-le, numeroase episoade edificatoare: Mani sucombă, la 26 februarie 277, la vârsta de 60 de ani. Trupul lui a fost rupt în bucăţi, capul expus la poarta oraşului şi resturile azvârlite la câini.
Imediat după moartea profetului, Bahram a ordonat o represiune necruţătoare a mişcării maniheene. Biserica maniheană părea că se năruie definitiv. Totuşi, ea nu a încetat să se dezvolte în decursul secolelor, propagându-se în vest până în Peninsula Iberică şi în est până în China,
232. Gnosa maniheană
Maniheismul este înainte de toate o gnosă, şi ca atare face parte din marele curent gnostic pe care 1-am prezentat. Dar, spre deosebire de alţi întemeietori de secte, Mani s-a străduit să creeze o religie universală, accesibilă tuturor, şi nu limitată la un învăţământ ezoteric rezervat iniţiaţilor. El recunoaşte valoarea anumitor religii anterioare, dar le consideră incomplete. Pe de altă parte, el proclamă că a integrat în Biserica sa esenţialul tuturor Scripturilor şi tuturor înţelepciunii or: „Aşa cum un fluviu se uneşte cu altul ca să formeze un curent puternic, la fel s-au adăugat vechile cărţi Scripturilor mele; şi ele au format o mare înţelepciune, aşa cum nu a existat în timpul generaţiilor precedente" (Kephalia, CLIV, traducere de H. Ch. Puech, op. cit., p. 69). într-adevăr, Mani acordă un rol eminent lui lisus şi îşi apropie ideea Paracletului; el împrumută din India teoria transmigraţiei sufletelor; şi, mai ales, reia ideile centrale iraniene, în primul rând dualismul Lumină-întuneric, şi mitul eshatologic. Sincretismul era un sindrom caracteristic epocii, în cazul lui Mani, era şi o necesitate tactică. El voia să-şi întindă Biserica spre cele două extremităţi ale Imperiului persan. El a fost deci obligat să utilizeze limbajele religioase familiare atât regiunilor din răsărit, cât şi celor din apus. Totuşi, în pofida elementelor aparent eterogene, maniheismul prezintă unitatea interioară a unei creaţii puternice şi originale.
42 H. Ch. Puech, Le manicheisme, p. 50. Potrivit tradiţiei, Mani s-a adresat însoţitorilor săi: „Priviţi-mă şi săturafi-vă de mine, Copiii mei, căci, cât priveşte trupul, mă voi depărta de voi" (cf. Francois Decret, Mani et la tradition maniche'enne, p. 67).
43 H. Ch. Puech, op. cit., p. 51; cf. F. Decret, p. 68.
44 într-o emoţionantă rugăciune, Mani îl imploră pe Dumnezeul sau: „Am arătat calea pentru fiii înălţimii. Am îndeplinit poruncile tale, pentru care am fost trimis în lumea aceasta. Acum, lasă-mă să ating pacea eliberării ca să nu mai văd chipurile vrăjmaşilor şi să nu mai aud vocea lor răsunătoare. Dă-mi, acum, marea coroană a victoriei" (F. C. Andreas, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, III, p. 863).

Religie universală, ca buddhismul şi creştinismul, maniheismul era obligat să fie, la fel ca şi aceste două Biserici, misionar. După Mani, predicatorul trebuie „să rătăcească perpetuu în lume,propovăduind doctrina şi călăuzindu-i pe oameni întru Adevăr"45, în sfârşit, punându-se, şi aici, în acord cu Zeitgeist-u\, maniheismul este o „religie a cărţii". Ca să evite controversele şi ereziile care au zguduit zoroastrismul, buddhismul şi creştinismul, Mani a redactat el însuşi şapte tratate care constituie Canonul. Cu excepţia primului, Shăbuhragăn, pe care 1-a compus în persana

medie, celelalte au fost scrise în limba siriacă sau în aramaica orientală. Din această masivă operă s-a păstrat foarte puțin, şi doar în traduceri; dar numărul şi varietatea limbilor în care aceste fragmente au ajuns până la noi (sogdiană, coptă, turcă, chineză etc.) proclamă succesul fără precedent al propovăduirii maniheene.
Ca în toate gnosele, cum este şi în cazul Sămkhyei-Yoga şi buddhismului, înaintarea către eliberare se deschide cu o riguroasă analiză a condiției umane. Prin simplul fapt că trăieşte pe acest pământ, adică posedă o existență întrupată, omul suferă, adică este pradă Răului. Eliberarea nu poate fi dobândită decât prin gnosă, singura ştiință adevărată, cea care mântuieste. în conformitate cu doctrina gnostică, un Cosmos dominat de Rău nu poate fi opera lui Dumnezeu transcendent şi bun, ci a duşmanului său. Existența lumii presupune deci o stare anterioară, precosmică, la fel cum condiția patetică, decăzută, a omului presupune o situație primordială beatifică. Esențialul doctrinei maniheene se poate rezuma în două formule: cele două principii şi cele trei momente^. Or, aceste două formule constituie, totodată, temeiul religiozității iraniene postgathice. S-ar putea deci spune că maniheismul este expresia iraniană, în epoca sincretistă, agnosei. Pe de o parte, Mani a reinterpretat anumite concepții tradiționale iraniene; pe de altă parte, el a integrat în sistemul său numeroase elemente de origini diverse (indiană, iudeo-creştină, gnostică).
Pentru credincioşi, maniheismul nu furniza doar o morală şi o metodă soteriologică, ci şi, mai ales, o ştiință totală, absolută. Salvarea este efectul inevitabil al gnosei. Cunoaşterea echivalează cu o anamneză: adeptul se recunoaşte ca o părticică de lumină, deci de natură divină, căci există cosubstanțialitate între Dumnezeu şi suflete. Ignoranța este rezultatul amestecului spiritului cu trupul, a spiritului cu materia (concepție dominantă în India şi în alte părți începând din secolul al V-lea î.Hr.). Dar pentru Mani, ca şi pentru toți maeştrii gnostici, gnosă răscumpărătoare comporta în acelaşi timp cunoaşterea istoriei secrete (sau uitate) a Cosmosului. Adeptul dobândea salvarea pentru că cunoştea originea Universului, cauza creării omului, metodele folosite de Prințul întunericului şi contrametodele Tatălui Luminii. „Explicația ştiințifică" a anumitor fenomene cosmice, în primul rând a fazelor lunii, îi impresiona pe contemporani, într-adevăr, în marele mit cosmogonic şi eshatologic elaborat de Mani, Natura şi Viața jucau un rol important: drama sufletului se oglindeşte în morfologia şi destinul vieții universale.

233. Marele Mit: căderea şi răscumpărarea sufletului divin

La începuturi, în „Timpul anterior", cele două „Naturi" sau „Substanțe", Lumina şi întunericul, Binele şi Răul, Dumnezeu şi Materia, coexistau despărțite de o graniță. La nord domnea „Părintele Măreției" (asimilat cu Dumnezeu-Tatăl al creştinilor şi, în Iran, cu Zurvan),

45 Al-Bîrunî, Chronology, p. 190; H. Ch. Puech, p. 64.
46 Conform unui text din Turfan, traducere de P. Pelliot (JA, 1913, pp. 110 sq.), cel care „voia să intre în religie" trebuia să ştie că există două principii, de naturi absolut deosebite, Lumina şi întunericul, şi trei momente: momentul anterior, când lumea nu venise încă întru ființă şi când Lumina era despărțită de întuneric; momentul median, intermediar, după ce întunericul a asaltat tărâmurile Luminii; şi, în fine, momentul posterior, când cele două principii se vor despărți din nou.

iar la sud „Prințul întunericului" (Ahriman, sau, pentru creştini, Diavolul). Dar „mişcarea dezordonată" a Materiei îl împinge pe Prințul întunericului către granița de sus a regatului său. Zărind splendoarea Luminii el se aprinde de dorința de a o cuceri. Atunci Tatăl se hotărăşte să respingă el însuşi pe duşman. El o „evocă", adică o proiectează în afară de Sine pe „Mama Vieții", care la rândul ei proiectează o nouă ipostază, „Omul primordial" (Ohrmazd, în traducerile iraniene). Cu cei cinci fii ai lui, care sunt, de fapt, „sufletul" său, o „armură" alcătuită din cinci straturi de lumină, Omul primordial coboară la graniță. El înfruntă întunericul, dar este învins şi fiii săi sunt devorați de Demoni (Arhonții). Această înfrângere marchează începutul „amestecului" cosmic, dar asigură, în acelaşi timp, triumful final al lui Dumnezeu. Căci întunericul (Materia) posedă acum o părticică de Lumină, adică o parte din sufletul divin, şi Tatăl, pregătindu-i eliberarea, înlesneşte, în acelaşi timp, victoria sa definitivă împotriva întunericului.
într-o a doua Creație, Tatăl „evocă" Spiritul Viu, care, coborând în întuneric, îl prinde de mână pe Omul primordial47 şi îl înalță către Patria sa cerească, Paradisul Luminilor. Doborându-i pe arhonții demonici, Spiritul cel Viu făureşte din pieile lor bolțile cerurilor, din oasele lor munții, din carnea şi excrementele lor pământul. (Se poate recunoaşte aici vechiul mit al creației prin sacrificarea unui Uriaş sau Monstru primordial, de tip Tîamat, Ymir, Puruşa.) în plus, el înfăptuieşte o primă eliberare a Luminii, făcând Soarele, Luna şi stelele, nuclee care nu fuseseră afectate de tot de amestecul cu întunericul.
în sfârşit, Tatăl procedează la o ultimă evocare şi proiectează prin emanație un al „Treilea Trimis". Acesta organizează Cosmosul ca un fel de fântână de captat şi în cele din urmă de eliberat particulele de Lumină închise încă. în primele cincisprezece zile ale unei luni, particulele urcă până în lună, care ajunge lună plină; în următoarele cincisprezece, Lumina se mută din lună în soare, şi, în cele din urmă, în patria sa cerească. Dar mai rămân particulele care fuseseră înghițite de Demoni. Atunci Trimisul se arată demonilor masculi sub forma unei fecioare goale, strălucitoare, în timp ce demonii femele îl văd ca un frumos tânăr gol (interpretare sordidă, „demonică", a naturii

androgine a Solului ceresc), înflăcăraţi de dorinţă, arhonţii masculi îşi răspândesc sămânţa şi, o dată cu ea, lumina pe care o înghiţiseră. Căzând pe pământ, sămânţa lor dă naştere la toate soiurile de vegetale, în ce priveşte diavolii-femela care rămăseseră însărcinate, ele nasc înainte de vreme, la vederea frumosului tânăr gol, şi avortonii lor, aruncaţi pe pământ, mănâncă muguri de arbori, asimilându-şi, astfel, lumina conţinută de aceştia.
Tulburată de tactica celui de al Treilea Trimis, Materia, personificată în „Concupiscenţă", hotărăşte să facă o închisoare mai sigură în jurul particulelor de lumină captive încă. Doi demoni, unul mascul, altul femelă, îi devorează pe toţi avortonii, ca să reînghită toată lumina, şi apoi se împerechează. Astfel au fost zămisliţi Adam şi Eva. După cum scrie Henri Charles Puech, „seminţia noastră se zămisleşte ca urmare a unei serii de respingătoare fapte de canibalism şi sexualitate. Ea păstrează stigmatele acestei origini demonice: trupul, care aminteşte forma animală a arhonţilor; libido-ul, dorinţa, care îl îmboldeşte pe om să se împerecheze şi să se reproducă la rândul său, adică să menţină, un timp nesfârşit, în captivitate, sufletul luminos pe care zămislirea repetată îl transmite, îl „transvazează" din corp în corp" (op. cit., p. 81).
Dar, întrucât cea mai mare cantitate de lumină se află acum în Adam, el cu toţi urmaşii lui devin obiectul principal al răscumpărării. Scenariul eshatologic se repetă: aşa cum Omul primordial a fost mântuit de Spiritul Viu, Adam, urâţit, lipsit de ştiinţă, este trezit de Mântuitorul, „Fiul lui Dumnezeu", identificat cu Ohrmazd sau cu „lisus Lumina". Este întruparea înţelegerii Salvatoare („dumnezeul lui Nous", „Nous-ul") care vine să-şi salveze în Adam propriul său
47 Strângerea mâinii va deveni prin excelenţă un ritual manihean.

suflet, rătăcit şi înlănţuit de întuneric (H. Ch. Puech, 82). Ca şi în alte sisteme gnostice, eliberarea comportă trei stadii: trezirea, revelarea ştiinţei salvatoare şi anamnesis-ul. „Adam s-a privit pe el însuşi şi a ştiut cine este...". „Sufletul fericitului, recăpătând înţelegerea, a înviat"48.
Acest scenariu soteriologic a devenit modelul oricărei răscumpărări prin gnosa prezentă şi viitoare. Până la sfârşitul lumii, o parte din Lumină, adică sufletul divin, se va strădui să se „trezească" şi, în cele din urmă, să elibereze cealaltă parte, întemniţată în lume, în trupul oamenilor şi al animalelor şi în toate speciile vegetale. Mai ales copacii conţin o mare cantitate de suflet divin şi au slujit de cruce lui Hristos pătimind, Jesus Patibilis. După cum spunea manibeanul Faustus, „lisus, Viaţa şi Mântuirea oamenilor, se află în orice lemn"49. Continuarea lumii prelungeşte crucificarea şi agonia lui lisus cel din istorie. E adevărat că particulele de Lumină, adică sufletele fericiţilor morţi sunt continuu transportate spre Paradisul celest de „corăbiile" Lunii şi Soarelui. Dar pe de altă parte, răscumpărarea finală este întârziată de toţi aceia care nu urmează calea arătată de Mani, adică nu evită procreaţia. Căci, întrucât Lumina este concentrată în spermă, fiecare copil care vine pe lume nu face decât să prelungească captivitatea unei particule divine.
Descriind „Timpul al Treilea", acel finale eshatologic, Mani împrumută imageria apocaliptică familiară în toată Asia Occidentală şi în lumea elenistică. Drama începe cu un şir de teribile încercări (numite de maniheeni „Războiul cel Mare"), care preced triumful Bisericii Dreptăţii şi Judecata din Urmă, când sufletele vor fi judecate înaintea unui tribunal (berna) al lui Hristos. După o scurtă domnie, Hristos, Aleşii şi toate personificările Binelui se vor ridica la Cer. Lumea aprinsă şi purificată de un incendiu de 1468 de ani va fi nimicită. Ultimele particule de Lumină se vor aduna laolaltă într-o „Statuie" care se va înălţa la Cer50. Materia, cu toate personificările, demonii şi victimele sale, cei damnaţi, va fi întemniţată într-o „sferă" (bolos) şi azvârlită în adâncul unei gropi uriaşe, pecetluită de o stâncă. De data aceasta, separarea celor două Substanţe va fi definitivă, căci întunericul nu va mai putea niciodată să invadeze Regatul Luminii.
l
234. Dualismul absolut ca mysterium tremendum
Se recunosc în această grandioasă mitologie temele esenţiale ale spiritualităţii iraniene şi ale gnosei elenistice. Laborios, cu multe amănunte, Mani „explică" pricinile decăderii umane, retrasând diferitele episoade ale căderii şi captivităţii sufletului divin în materie. Comparate, de exemplu, cu laconismul, ba chiar cu muţenia gnoselor indiene (Sămkhya-Yoga şi buddhis-mul), teologia, cosmogonia şi antropologia maniheană par să satisfacă toate întrebările referitoare la „origini". Se înţelege de ce maniheenii îşi considerau doctrina lor mai „adevărată", adică mai „ştiinţifică" decât celelalte religii: pentru că ea explica totalitatea realului printr-un lanţ de cauze şi efecte. La drept vorbind, există o anumită similaritate între maniheism şi materialismul ştiinţific, vechi şi modern: şi pentru unul, şi pentru celălalt, lumea, viaţa şi omul sunt rezultatul unui hazard. Chiar conflictul între cele două Principii izbucnise ca urmare a unui accident: Prinţul întunericului se aflase foarte aproape de Lumină, datorită a ceea ce Alexandru din Lycophron numea „mişcarea dezordonată" a Materiei. Şi, am văzut, toate „creaţiile", începând cu formarea lumii până la apariţia omului, nu sunt decât gesturi de apărare ale unuia sau altuia dintre protagonişti.
48 Theodor bar Konai, în Fr, Cumont, Recherches sur le Manicheisme, l, p. 47; fragment din Turtan S 9, publicat de W. B. Henning şi tradus de H. Ch. Puech, p. 82.

49 Expresie citată de Sfântul Augustin, Contra Faustum, XX, 2.
50 Totuşi, după unele şcoli maniheene, nu toate particulele Luminii vor fi mântuite; altfel spus, un anumit număr de suflete vor rămâne veşnic prizonierele Materiei.

Rareori o filosofic sau o gnosă acosmică a atins pesimismul ce caracterizează sistemul lui Mani. Lumea a fost creată pornind de la o substanță demonică, trupurile arhonților (deşi actul cosmogonic a fost săvârşit de o Ființă divină). Omul este lucrarea puterilor demonice în cea mai repugnantă întrupare a lor. E puțin probabil să mai existe un alt mit antropogonic mai tragic şi mai umilitor. (Şi cu această ocazie, se observă o analogie cu ştiința contemporană; pentru Freud, de pildă, canibalismul şi incestul au contribuit considerabil la facerea omului aşa cum e el astăzi.)
Existența umană, ca şi viața universală, nu este decât stigmatul unei înfrângeri divine, într-adevăr, dacă Omul primordial ar fi învins de la început, nici Cosmosul, nici viața, nici omul nu ar fi existat. Cosmogonia este un gest disperat al lui Dumnezeu de a salva o parte din Sine-însuşi, după cum crearea omului este un gest disperat al Materiei de a menține captive particulele de lumină, în pofida originii sale ignobile, omul devine centrul şi miza dramei, căci poartă în el o părticică din sufletul divin51. Totuşi, este vorba de un malentendu, căci Dumnezeu nu se interesează de omul ca atare, ci de suflet, care este de origine divină şi precede apariția seminției umane, în fond, este vorba tot de efortul lui Dumnezeu de a se salva pe sine însuşi; şi în acest caz se poate vorbi de un „Salvator salvat". Este, de altfel, unicul moment în care divinitatea se arată activă, căci, în general, inițiativa şi acțiunea aparțin Prințului întunericului. Tocmai aceasta face să fie atât de patetică literatura mamheană, în special imnurile care descriu căderea şi tribulațiile sufletului. Anumiți Psalmi maniheeni sunt de o mare frumusețe, şi imaginea lui lesus Patibilis se numără printre cele mai emoționante creații ale pietății umane.
întrucât trupul este de natură demonică, Mani prescrie, cel puțin pentru „Aleşi"52, ascetismul cel mai riguros, interzicând totodată sinuciderea. O dată acceptate premisele — cele două Principii şi agresiunea primordială a Răului —, întregul sistem pare solid constituit. Nu poate fi, nu trebuie valorizat religios ceea ce aparține duşmanului lui Dumnezeu: Natura, Viața, existența umană. „Adevărata religie" constă în a scăpa din închisoarea ridicată de forțele diabolice şi a contribui la distrugerea definitivă a lumii, a vieții şi a omului. „Iluminarea" dobândită prin gnosă e suficientă pentru a da mântuirea, pentru că ea provoacă un anumit comportament care îl separă pe om de lume. Riturile sunt de prisos, în afara câtorva gesturi simbolice (sărutul păcii, salutarea frățească, strângerea mâinii), rugăciuni şi cântece. Principala sărbătoare, berna, deşi comemorează pătimirile lui Mani, exaltă „amvonul" apostolului, adică propovăduirea gnosei răscumpărătoare.
într-adevăr, predicația, „învățătura", constituie adevărata activitate religioasă a maniheenilor. în secolul al III-Jea, dar mai ales, în secolul al IV-lea, misiunile se înmulțesc în toată Europa, în Africa de Nord, în Asia Mică. Secolul al V-lea marchează un oarecare recul, iar în secolul al Vl-lea maniheismul pare amenințat cu dispariția în Europa, dar el continuă să supraviețuiască în unele centre (de exemplu, în Africa în secolul al VlII-lea). în plus, în Imperiul Sasanid, el inspiră, în secolul al V-lea, mişcarea lui Mazdak, şi probabil că paulicienii din Armenia, în secolul al VH-lea, bogomilismul din Bulgaria, în secolul al X-lea, au reluat unele teme maniheiste (cf. partea a Ill-a). Pe de altă parte, începând de la sfârşitul secolului al VII-lea, un nou şi puternic impuls împinge misiunea de propovăduire în Asia Centrală şi în China, unde maniheismul supraviețuieşte până în secolul al XIV-lea53. Adăugăm că, direct sau indirect, ideile cosmologice
In mod paradoxal, această scânteie divină sălăşluieşte în spermă. Mani reia ideea arhaică indo-iraniană a identității Spirit, Lumină, semen virile.
2 Ca şi alte secte gnostice, maniheismul îi împarte pe credincioşi într-o clasă inferioară, Ascultătorii sau Catehumenii, şi o elită, „Aleşii".
53 în 763 qaghan-ul uigurilor s-a convertit şi maniheismul a devenit religie de stat în tot Imperiul Uigur, până la distrugerea sa de către kirghixi în 840. în China, „templele" maniheene sunt clădite în secolul al VII-lea, şi „Religia Luminii" a fost activă, în marginea daoismului şi buddhismului, până în secolul al XIV-lea (H. Ch. Puech, pp. 64-67 şi n. 257).

maniheene au exercitat o anumită influență în India şi Tibet (cf. cap. XXXVI), în plus, o anumită „tendință maniheană" face încă parte integrantă din spiritualitatea europeană.
Toate aceste succese ale misiunii de propovăduire nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere faptul că maniheismul a fost socotit drept erezie prin excelență şi a fost violent criticat nu numai de către creştini, magi, evrei şi musulmani, ci şi de gnostici, precum mandeenii, şi de filosofi, de pildă, Plotin.
Capitolul XXX
CREPUSCULUL ZEILOR

235. Erezii şi ortodoxie

Prima teologie sistematică este consecinţa crizelor care, în decursul secolului al II-lea, au zguduit în mod periculos Biserica cea Mare. Criticând „ereziile" sectelor gnostice — în primul rând dualismul anticosmic şi respingerea întrupării, a morţii şi învierii lui lisus Hristos — Părinţii au elaborat treptat doctrina ortodoxă, în esenţă, ortodoxia consta în fidelitatea faţă de teologia vechi-testamentară. Gnosticii erau socotiţi drept eretici prin excelenţă, tocmai pentru că ei repudiau, în parte sau total, înseşi principiile gândirii ebraice, într-adevăr, exista incompatibilitate între ideile gnostice — preexistenta sufletului în sânul Unului originar, caracterul accidental al Creaţiei, căderea sufletului în materie etc. — şi teologia, cosmogonia şi antropologia biblică. Nu te puteai numi creştin dacă nu împărtăşeai doctrinele Vechiului Testament privind geneza lumii şi natura omului: Dumnezeu îşi începuse opera cosmogonică făurind materia şi şi-a desăvârşit-o făurind omul, corporal, sexuat şi liber, după chipul si asemănarea Creatorului său. Altfel zis, omul a fost creat cu virtualităţile unui zeu. „Istoria" este durata temporală, în timpul căreia omul învaţă să-şi practice libertatea şi să se sfinţească pe sine, de fapt, să-şi facă ucenicia în calitatea sa de zeu1. Căci ţelul Creaţiei este o omenire sanctificată. Aceasta explică importanţa temporalităţii şi a istoriei şi rolul hotărâtor al libertăţii umane; căci omul nu poate fi făcut zeu împotriva voinţei lui.

Aceste concepţii au fost adoptate de creştinism. Sfântul Pavel exaltă renaşterea asigurată de Hristos: „Dacă cineva este în Hristos, este făptură nouă" (//Corinteni, 5: 17); nici circumcizia, nici incircumcizia nu contează, ci e vorba de a fi „o făptură nouă" (Galateni, 6: 15), „un om nou sau o Omenire nouă" (Efeseni, 2: 15). După cum scrie Claude Tresmontant, „nu este vorba, în această perspectivă, de o reîntoarcere la condiţia noastră anterioară, primitivă, ca în mitul gnostic, ci, dimpotrivă, de a tinde, fără a privi în urmă, spre ceea ce este înainte, spre creaţia care vine şi se face. Creştinismul nu este o doctrină a reîntoarcerii, ca gnosa sau neoplatonismul, ci o^doctrină a creaţiei"2.

în mod paradoxal, în ciuda întârzierii parousiei şi a agravării persecuţiilor, creştinismul face figură de „religie optimistă". Teologia elaborată împotriva gnosticilor glorifică Creaţia, binecuvântează Viaţa, acceptă istoria, chiar când aceasta se reduce la spaimă. Ca şi R. Yochanan ben Zăceai, care a asigurat, în şcoala lui de la Yabna, continuitatea iudaismului, Biserica privea viitorul cu nădejde şi încredere. Desigur, vom vedea îndată, anumite atitudini trădând refuzul vieţii (ascetism, monahism, elogiul fecioriei etc.) sunt acceptate şi uneori exaltate în diferite Biserici. Totuşi, într-o epocă dominată de disperare şi caracterizată de filosofii aproape la fel

1 Urmărim interpretarea admirabilului exeget al gândirii ebraice care este Claude Tresmontant; vezi La metaphysique du christianisme, pp. 53 sq. şi al sau Essai sur la pensee hebraique, cap. I-II.

2 Cf. La metaphysique du christiunisme, p. 71. E semnificativ că Părinţii urmaseră în general principiile iudaismului normativ, ignorând speculaţiile evreieşti de tip gnostic.

de anticosmice şi pesimiste3 ca şi acelea ale gnosticilor, teologia şi praxisul Bisericii se disting prin echilibrul lor. Pentru Părinţi, ortodoxia era strâns legată de succesiunea apostolică: Apostolii primiseră învăţătura direct de la Hristos şi o transmiseseră episcopilor şi succesorilor lor4, în ceea ce priveşte cauza ereziilor, Irineu şi Hippolytos o găsesc în contaminarea Scripturii de spiritul filosofici greceşti.

Această teză a fost criticată, în 1934, de Walter Bauer5. Savantul german observă, mai întâi, că opoziţia ortodoxie-erezie se precizează destul de târziu, la începutul secolului al II-lea. Creştinismul primitiv era destul de complex şi propunea expresii multiple şi variate, în fond, primele forme creştine erau mai aproape de acelea care au fost considerate mai târziu drept eretice. Walter Bauer ajunge la concluzia că trei mari centre creştine — Edessa, Alexandria, Asia Mică — erau eretice în primele două secole; ortodoxia nu a fost introdusă decât mai târziu. Singurul centru ortodox de la început a fost Roma. Prin urmare, victoria ortodoxiei în Antichitate se confundă cu victoria creştinismului roman. „Astfel, într-un creştinism primitiv cu forme mobile şi multiple, cu tendinţe diverse şi adesea opuse, Roma a reuşit să fixeze o formă particulară care a luat numele de ortodoxie pentru că ea a reuşit să se impună şi faţă de care celelalte tendinţe vor fi calificate drept eretice"6.

Totuşi, după cum remarcă Andre Benoit, explicaţia lui W. Bauer rămâne pur istorică; ea nu ia în considerare conţinutul doctrina! specific al ortodoxiei şi al ereziei. Este meritul lui H. E. Turner de a fi întreprins o analiză teologică a acestor două poziţii opuse7. După Turaer, erezia „se deosebeşte de ortodoxie, pe de o parte, prin faptul că respinge doctrinele definite în mod explicit de către Biserică şi, pe de altă parte, prin faptul că deteriorează conţinutul specific al credinţei creştine; pe scurt, ea reprezintă o deviere în raport cu credinţa tradiţională" (A. Benoit, p. 303). „Ortodoxia apare ca un sistem de gândire coerent şi coordonat, în timp ce erezia, îndepărtându-se treptat de temeiurile doctrinare primitive şi introducând factori de diluţie, de mutilare, de distorsiune şi de arhaici ţaţe, apare ca un ansamblu de teorii fragmentare, nedesăvârşite şi, în cele din urmă, incoerente" (ibid., p. 306). Din punct de vedere al istoriei gândirii creştine, „victoria ortodoxiei este aceea a coerenţei asupra incoerenţei, aceea a unei anumite logici asupra elucubraţiilor fanteziste, aceea a unei teologii elaborate ştiinţific asupra doctrinelor neorganizate [...]. Ortodoxia apare ca fiind legată de o instituţie juridică, de o societate care îşi are istoria şi politica ei. Ea apare, de

asemenea, ca legată de un sistem de gândire, de o doctrină. Ea ține atât de instituția juridică, cât şi de teologie" (ibid., p. 307).
Pe scurt, ortodoxia se defineşte prin: 1) fidelitate față de Vechiul Testament şi de o tradiție apostolică atestată de documente; 2) rezistență împotriva exceselor imaginației mitologizante; 3) reverență față de gândirea sistematică (deci, de filosofia grecească); 4) importanța acordată instituțiilor sociale şi politice, pe scurt, gândirii juridice, categorie specifică geniului roman. Fiecare dintre aceste elemente a provocat creații teologice semnificative şi a contribuit, într-o

3 Reamintim acest paradox, trecut adeseori sub tăcere de către istorici: cei mai importanți maeştri gnostici, precum Marcion şi anumiți autori clasici (Epictet, Plutarh), şi-au elaborat filosofiile lor tragice şi foarte pesimiste într-o epocă de pace şi de prosperitate, „secolul de aur" al Antoninilor; cf. E. R. Dodds, Păgân and Christian in an Age of Anxiety, p. 4.
4 Ereticii se revendicau si ei de la un apostol (e.g., Basilide de la interpretul lui Petru şi, deci, de la Petru însuşi), dar Părinții au respins aceste pretinse succesiuni pentru că erau secrete şi neverificabile. După cum scria Irineu (Adv. Haer., 3,4, 3), „înainte de Valentin nu existau valentinieni şi înainte de Marcion nu existau marcioniți".
5 Rechtglaubigkeit undKetzerei im ältesten Christentum. A doua ediție, din 1964, a fost tradusă în engleză: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity (1971). Vezi succinta, dar clara prezentare a lui Andre Benoit, Le Judai'sme et le Christianisme antique, pp. 297 sq.
6 A. Benoit, op. cit., p. 300.
7 E. H. W. Turner, The Pattern ofthe Christian Truth; lucrarea este discutată de A. Benoit, pp. 302 sq.

mai mare sau mai mică măsură, la triumful Marii Biserici. Totuşi, fiecare dintre aceste elemente a stârnit la un moment dat, în istoria creştinismului, crize, adeseori grave, şi a contribuit la sărăcirea tradiției primitive.

236. Crucea şi Arborele Vieții

Din cauza polemicii antignostice, învățământul ezoteric şi tradiția gnosei creştine au fost aproape înăbuşite în Marea Biserică. (Mai târziu, ierarhia eclesiastică va arăta o suspiciune asemănătoare față de experiențele mistice; cf. partea a IlI-a.) Este poate prețul cel mai mare pe care a trebuit să-1 plătească creştinismul ca să salveze unitatea Bisericii. De aici înainte, gnosa creştină şi învățământul ezoteric vor supraviețui, diminuate şi camuflate, în marginea instituțiilor oficiale. Anumite tradiții ezoterice (în primul rând acelea care se vor păstra în apocalipse şi apocrife) vor cunoaşte o mare circulație în mediile populare, dar în strânsă legătură cu miturile şi legendele derivate din sistemele gnostice eretice, în special maniheismul (cf. pp. 464 sq.).
Pentru scopul ce ni 1-am propus în acest capitol ar fi inutil să insistăm asupra dificultăților Bisericii primitive, de pildă, controversele privind problema pascală (către sfârşitul secolului al II-lea) sau chestiunile ținând de disciplina creştinească (e.g., iertarea credincioşilor vinovați de grave păcate, după botez etc.).
Şi mai grave, şi mai semnificative pentru istoria generală a religiilor, sunt controversele şi crizele provocate de formulările dogmatice ale hristologiei, problemă pe care o vom discuta mai departe. Să remarcăm, pentru moment, că se pot distinge două tendințe paralele şi complementare de a integra moştenirea religioasă precreştină; asistăm, s-ar spune, la eforturi repetate şi variate de a înzestra cu o dimensiune universală mesajul lui Hristos. Prima tendință, şi cea mai veche, se manifestă în asimilarea şi revalorizarea simbolismelor şi scenariilor mitologice de origine biblică, orientală sau păgână. A doua tendință, ilustrată mai ales de speculațiile teologice ce încep din secolul al III-lea, se străduieşte să „universalizeze" creştinismul cu ajutorul filosofici greceşti, mai ales al filosofiei neoplatoniciene.
încă Sfântul Pavel învestise taina botezului cu un simbolism de structură arhaică: moartea şi învierea rituală, noua naştere în Hristos. Primii teologi elaborează scenariul: botezul este o coborâre în hăul Apelor pentru bătălia cu monstrul marin: modelul este coborârea lui Hristos în Iordan. O altă valorizare este botezul văzut ca antitypos al potopului. După Iustin, Hristos, noul Noe, ieşit victorios din lupta cu Apele, a devenit căpetenia unei noi seminții. Goliciunea baptismală comportă şi ea o semnificație metafizică şi rituală totodată: lepădarea veşmântului cel vechi, al corupției şi păcatului, cu care Adam, după cădere, se îmbrăcase. Or, aceste teme sunt bine cunoscute: „Apele Morții" sunt un leit-motiv al mitologiilor paleoorientale, asiatice şi oceanice. Goliciunea rituală este echivalentă cu integritatea şi plenitudinea: „Paradisul" presupune lipsa „veşmintelor", adică lipsa „stricăciunii" (imagine arhetipală a Timpului). Monştrii hăului se întâlnesc în numeroase tradiții; coborârea în fundul adâncului este o probă inițiatică a eroilor. Desigur, pentru creştin, botezul este un sacrament pentru că a fost instaurat de către Hristos. Dar nu e mai puțin adevărat că el reia ritualul inițiatic al înfruntării (= lupta împotriva monstrului), al morții şi învierii simbolice (= naşterea omului nou)8.
Tot după Sfântul Pavel, prin botez se obține împăcarea contrariilor: „nu mai este rob, nici slobod; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască" (Galateni, 3: 28). Altfel zis, cel botezat recuperează condiția primordială a androginului. Ideea este clar exprimată în

Cf. M. Eliade, Trăită d'histoire des religions, §§ 64, 65; Images et symboles, pp. 199-212.

Evaghelia după Toma: „Şi când veţi face din bărbat şi din femeie un singur lucru, în aşa fel încât bărbatul să nu mai fie bărbat şi femeia să nu mai fie femeie [...], atunci veţi intra întru împărăţie"9. Este de prisos să insistăm asupra vechimii şi răspândirii universale a simbolului androginului ca expresie exemplară a perfecţiunii umane. Probabil că din cauza marii importanţe acordate de gnostici androginiei, acest simbol a fost din ce în ce mai puţin evocat după epoca Sfântului Pavel. Dar el nu a dispărut niciodată cu desăvârşire din istoria creştinismului10.

Şi mai îndrăzneaţă este asimilarea de către imageria, liturghia şi teologia creştină a simbolismului Arborelui Lumii, în acest caz, avem de-a face cu un simbol arhaic şi universal răspândit. Crucea, făcută din lemnul Arborelui binelui şi răului, este identificată sau se substituie Arborelui Cosmic; ea este descrisă ca un arbore care „urcă de pe pământ în cer", copac veşnic ce „stăîn mijlocul cerului şi al pământului, sprijină cu tărie Universul", „arborele vieţii plantat pe Golgota", Numeroase texte patristice compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau un munte, expresii caracteristice pentru „Centrul Lumii". Este dovada că imaginea Centrului se impunea firesc imaginaţiei creştine. Desigur, imaginea Crucii ca Arbore al binelui şi răului şi Arbore Cosmic îşi are originea în tradiţiile biblice. Dar prin Cruce (= Centrul) se operează comunicarea cu cerul şi, în acelaşi timp, întregul Univers este „salvat". Or, noţiunea mântuirii nu face decât sa reia şi să completeze noţiunile de înnoire perpetuă şi de regenerare cosmică, de fecunditate universală şi de sacralitaîe, de realitate absolută şi, în cele din urmă, de nemurire, toate fiind noţiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii11.

Alte teme arhaice s-au integrat treptat în scenariul Crucificării. Deoarece lisus Hristos a fost răstignit în Centrul Lumii, acolo unde a fost creat şi înmormântat Adam, sângele lui curgând pe „creştetul lui Adam", 1-a botezat şi 1-a răscumpărat de păcat12. Şi întrucât sângele Mântuitorului a răscumpărat păcatul originar, Crucea (= Arborele Vieţii) devine izvorul tainelor (simbolizate prin uleiul de măslin, grâul, viţa de vie, cărora li se asociază plantele de leac)13. Aceste teme mitologice, elaborate mai ales de autorii creştini din secolul al III-lea încoace, au o preistorie îndelungată şi complexă: din sângele şi trupul unui zeu sau al unei fiinţe primordiale torturate, cresc plante miraculoase. E important să subliniem de pe acum că aceste scenarii şi imagini arhaice, reluate de autorii creştini, au cunoscut un succes fără egal în folclorul religios al Europei. Nenumărate legende şi cântece populare vorbesc despre florile şi plantele de leac care cresc la picioarele Crucii sau pe mormântul lui lisus. în poezia populară românească, de exemplu, sângele Mântuitorului, produce grâul, untdelemnul sfânt şi viţa de vie. „.. .Carnea josu cădea / Pe unde pică / Grâu bunu se făcea..." „Cuiele bătea / Sângele-mi curgea, / Pe-unde picura / Vin bun se făcea..." „Din coastă i-au curs / Sânge şi apă. / Din sânge şi apă / Viţă de vie / Din viţă de vie / Poamă / Din poamă / Vin / Sângele Domnului pentru creştini"14.

237. Spre un „creştinism cosmic"

într-unul din ultimele capitole din partea a III-a vom analiza semnificaţia folclorului creştin şi importanţa lui pentru istoria generală a religiilor. Dar e important să semnalăm de pe acum

9 Logion 22, trad. H. Ch. Puech; cf. iMgion, 106: „Când veţi face din doi unu, veţi deveni fiii omului".
10 Vezi M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 129 sq.; Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol in earliest Christianity", în special pp. 180 sq. Mitologia androginului reapare cu Scotus Erigen, se continuă cu Jacob Bohme, Baader şi romantismul german şi redevine actuală în unele teologii contemporane.
11 Cf. Trăite d'histoire des religions, §§ 99 sq.; Images et symboles, pp. 213 sq.
12 Cf. e.g. The Book of the Cave ofTreasures, p. 53.
13 Vezi referinţele în studiul nostru „La Mandragore et Ies mythes de la «naissance miraculeuse»", pp. 23 sq.
14 Texte citate în „La Mandragore", pp. 24-26.

rolul a ceea ce am numit „universalizarea" mesajului creştin prin intermediul imageriei mitologice şi printr-un proces continuu de asimilare a moştenirii religioase precreştine. Amintim mai întâi că majoritatea simbolurilor evocate (botezul, Arborele Vieţii, Crucea, asimilată cu Arborele Vieţii, originea substanţelor sacramentare — uleiul, mirul, vinul, grâul — din sângele Mântuitorului) prelungesc şi dezvoltă anumite simboluri atestate în iudaismul normativ sau în apocrifele intertestamentare. Este vorba, câteodată (e.g. Arborele Cosmic, Arborele Vieţii), de simboluri arhaice, prezente încă din epoca neoliticului şi limpede valorizate în Orientul Apropiat începând cu cultura sumeriană.

în alte cazuri, avem de-a face cu practici religioase de origine păgână, împrumutate de evrei în epoca greco-romană (e.g. folosirea rituală a vinului, simbolul Arborelui Vieţii în arta evreiască etc.)15. în sfârşit, un mare număr de imagini, figuri şi teme mitologice utilizate de autorii creştini, care vor deveni subiectele preferate ale cărţilor

populare şi folclorului religios european, îşi trag originea din apocrifele evreieşti. Pe scurt, imaginaţia mitologică creştină împrumută şi dezvoltă motive şi scenario-un specifice religiozităţii cosmice, dar care au suferit deja o reinterpretare în contextul biblic. Adăugând propria lor valorizare, teologia şi imaginaţia mitologică creştină n-au făcut decât să prelungească un proces care începuse cu cucerirea Canaanului (cf. § 60).
în limbaj teologic, s-ar putea spune că, integrate într-un scenario creştin, numeroase tradiţii arhaice îşi dobândeau propria lor „răscumpărare". Este vorba, în fond, de un fenomen de omologare a unor universuri religioase diverse şi multiforme. Se recunoaşte un proces analog — de la sfârşitul Antichităţii, dar mai ales în Evul Mediu timpuriu — în transformarea anumitor zei sau eroi mitologici în sfinţi creştini. Vom analiza mai departe semnificaţia cultului sfinţilor şi a relicvelor lor (cf. cap. XXXII). Dar trebuie să reamintim de pe acum una din consecinţele acestui cult: „hristianizarea" tradiţiilor religioase păgâne — deci supravieţuirea lor în cadrul experienţei şi imaginaţiei creştine — contribuie la unificarea culturală a oecumenei. Ca să nu dăm decât un singur exemplu: nenumăraţii eroi şi zei omorâtori de dragoni, din Grecia până în Irlanda şi din Portugalia până în Ural, devin cu toţii acelaşi sfânt: Sfântul Gheorghe. Este vocaţia specifică oricărui universalism religios de a depăşi provincialismul16. Or, încă în cursul secolului al ni-lea, se observă, peste tot în Imperiu, diverse tendinţe ale autarhiei şi autonomiei care ameninţă unitatea lumii romane17. După prăbuşirea civilizaţiei urbane, procesul de omologare şi de unificare a tradiţiilor religioase precreştine este chemat să joace un rol considerabil.
Fenomenul este important pentru că el caracterizează creativitatea religioasă de tip folcloric, care n-a reţinut atenţia istoricilor religiilor. Este vorba de o creativitate paralelă cu aceea a teologilor, a misticilor şi a artiştilor. Se poate vorbi de un „creştinism cosmic" pentru că, pe de o parte, misterul hristologic este proiectat în întreaga Natură şi, pe de altă parte, elementele istorice ale creştinismului sunt neglijate; se insistă, dimpotrivă, pe dimensiunea liturgică a existenţei în lume. Concepţia unui cosmos răscumpărat prin moartea şi învierea Mântuitorului, sanctificat prin paşii lui Dumnezeu, ai lui lisus, ai Fecioarei şi ai Sfinţilor, permitea să se regăsească, fie şi sporadic, şi simbolic, o lume încărcată de virtuţi şi frumuseţi jefuite lumii istorice de războaie şi spaimele lor18.
15 Vezi E. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, VI, pp. 136 sq., XII, pp. 123 sq. (folosirea religioasă a vinului), VII,pp. 87 sq.; XII,pp. 126 (Arborele Vieţii). Dar numărul simbolurilor păgâne asimilate de iudaism este mult mai mare; taur, leu, Victoria, vultur, scoică, pasăre, corăbii etc.; vezi rezumatul voi. VH-XI în voi. XII, pp. 132-183.
16 Aflăm procese asemănătoare în India (hinduizarea figurilor divine şi a cultelor aborigene), în China (mai ales în daoismul popular), în iudaism (în epoca cuceririi Canaanului şi în Evul Mediu), si în Islam.
17 Cf. Roger Remondon, La'crise de l'Empire romain (1970), p. 322.
18 Despre „creştinismul cosmic", vezi cartea noastră De Zalmoxis ă Gengis-Khan, cap, VII, în special pp. 241 sq., [trad. românească, 246 sq. — nota trad.J şi partea a IlI-a din lucrarea de faţă.

Precizăm totuşi ca folclorul creştin se inspiră, de asemenea, din surse mai mult sau mai puţin eretice şi ignoră uneori mituri, dogme sau scenarii de primă importanţă pentru teologie. De exemplu, este semnificativ faptul că cosmogonia hiblică a disparat în folclorul european. Singura cosmogonie „populară" cunoscută în Europa de sud-est este de structură dualistă: ea îi pune în scenă pe Dumnezeu şi pe Diavol19, în tradiţiile europene în care această cosmogonie
•j • • • • 9O
nu este atestata nu există nici un mit cosmogonic^.
Vom reveni la problema supravieţuirii, în folclorul european, a figurilor şi scenario-uri\OT familiare apocalipselor şi apocrifelor evreieşti, creştine şi eretice (cf. partea a ni-a). Persistenţa acestei clase de tradiţii arhaice până în secolul al XX-lea subliniază importanţa lor în Universul religios al populaţiilor rurale. Este profund semnificativ, de exemplu, faptul că un motiv mitologic din belşug evocat în mandeism şi maniheism, dar a cărui origine este probabil sumeriană, joacă un rol esenţial în mitologia morţii şi ritualul funerar al românilor şi al altor popoare din Europa Orientală. Scrierile mandeene şi maniheene vorbesc despre „vămile" situate în fiecare din cele şapte ceruri şi despre „vameşii" care inspectează „marfa" sufletului (adică faptele şi meritele religioase) în cursul călătoriei sale celeste21. Or, în folclorul religios şi obiceiurile funerare ale românilor este vorba despre „drumul mortului" de-a lungul celor şapte vămi ale văzduhului.
Citām câteva simboluri şi scenarii iraniene care au fost asimilate atât de teologia, cât şi de mitologia creştină, Ideea iraniană a învierii corpurilor a fost primită o dată cu moştenirea iudaică. „Compararea trupurilor învierii cu un veşmânt ceresc aminteşte, fără îndoială, înveşmântările de care e plină teologia mazdeană. Iar faptul că trupurile drepţilor vor fi strălucitoare se explică mai bine prin religia persană a luminii."22 Imageria Nativităţii — Steaua sau Coloana de Lumină care străluceşte deasupra peşterii — a fost împrumutată de la scenariul iranian (part) al naşterii Cosmocratorului-Răscumpărător. Protoevanghelia luilacov (18: l sq.) vorbeşte despre o lumină orbitoare care a umplut peştera Bethleemului. Când lumina a început să scadă a apărut Copilul lisus. Ceea ce înseamnă că Lumina

era consubstanțială cu lisus, sau era una din epifaniile sale.
Dar cel ce introduce elemente noi în legendă este autorul anonim al lui Opus imperfecîum in Matthaeum. După el, cei doisprezece Regi Magi sălăşluiau în preajma „Muntelui Victoriilor". Ei cunoşteau revelația secretă a lui Seth cu privire la venirea lui Mesia şi, în fiecare an, urcau Muntele în care se afla o peşteră cu izvoare şi copaci. Acolo, ei se rugau lui Dumnezeu vreme de trei zile, aşteptând apariția Stelei. Ea a apărut în cele din urmă sub forma unui copilaş, care le-a spus să meargă în ludeea. Călăuziți de Stea, Regii Magi călătoresc vreme de doi ani. întorşi la ei acasă, povestesc minunea căreia i-au fost martori. Când apostolul Toma soseşte în țara lor, Regii Magi cer să fie botezați23.
Cu unele dezvoltări foarte sugestive, această legendă se regăseşte într-o lucrare siriană, Cronica lui Zut/nln. Aflăm din ea că cei doisprezece „Regi-înțelepți" vin din țara Shyr, coruptelă de la Shyz, locul de naştere al lui Zarathustra. „Muntele Victoriilor" este o replică a Muntelui Cosmic iranian, Hara Barzaiti, adică Axis Mundi, care leagă Cerul de Pământ. Aşadar, Seth ascunde în „Centrul Lumii" cartea cu profeția venirii lui Mesia, şi tot acolo Steaua vesteşte
19 Este vorba de mitul desemnat de anumiți savanți drept „plonjonul cosmogonic"; L-am studiat în De Zalmoxis ă Gengis-Klian, cap. III, pp. 81-130 |trad. românească, cap. III, pp. 87-135 — nota trad.l-
20 Este cazul Franței; cf. Paul Sebillot, Folklore de France (1905), p. 182.
21 Cf. textele citate de Geo Widengren, Mesopotamia. Elements in Manicheism, pp. 82 sq. („The Customers and the Merchandise") şi R. Murray, Symbols ofChurch and Kingdom, pp. 174 sq., 247 sq.
22 J. Duchesne-Guillemin, La religion de Viran ancien, p. 265.
^ Patrologia Grucca, LVII, col. 637-638; cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne. pp. 61 sq., cu bibliografie.

naşterea Cosmocratorului-Răscumpărător. Or, potrivit tradițiilor iraniene, xvarna strălucind deasupra Muntelui sacru este semnul vestirii lui Saosyant, Răscumpărătorul miraculos născut din sămânța lui Zarathustra24.
238. Avântul teologiei
După cum am spus, teologia creştină, articulată în timpul crizei gnostice din secolul al Il-lea, se caracterizează în esență prin fidelitatea ei față de Vechiul Testament. Irineu, unul dintre primii şi cei mai de seamă teologi creştini, interpretează răscumpărarea, adică întruparea lui lisus Hristos, ca o continuare şi desăvârşire a lucrării începute cu facerea lui Adam, dar oprită de căderea omului în păcat. Hristos reface traiectoria existenței lui Adam pentru ca să mântuiască omenirea de consecințele păcatului. Dar, în timp ce Adam este prototipul umanității căzute şi sortite morții, Hristos este creatorul şi modelul exemplar al unei noi umanități binecuvântate cu făgăduința nemuririi. Irineu caută — şi găseşte — paralele antitetice între Adam şi Hristos: primul este făurit din țărână virgină, cel de al doilea este zămislit de o virgină, Adam încalcă porunca mâncând fructul arborelui oprit, Hristos se supune acceptând răstignirea pe arborele Crucii etc.
Se poate interpreta această doctrină a repetării ca un dublu efort de a asimila, pe de o parte, revelația biblică în totalitatea ei şi, pe de alta, de a justifica întruparea ca fiind împlinirea însăşi a acestei revelații. Primele structuri ale calendarului sacru, ale timpului liturgic, continuă rânduieli ebraice; dar există mereu un novum hristologic. Iustin numeşte Duminica „prima zi", raportând-o atât la înviere, cât şi la facerea lumii.
Această străduință de a sublinia caracterul universal al mesajului creştin, asociindu-1 cu istoria sfântă a lui Israel — singura istorie cu adevărat universală —, se desfăşoară în paralel cu efortul de a asimila filosofia greacă. Teologia Logosului, mai precis misterul întrupării sale, deschide speculației perspective inaccesibile în Vechiul Testament. Dar această îndrăzneață inovație nu este lipsită de riscuri. Docetismul, una din primele erezii, de origine şi structură gnostică, ilustrează, la modul dramatic, rezistența față de ideea întrupării. Pentru docetişti (de la verbul dokeo, „a părea"), Răscumpărătorul nu putea accepta umilirea de a se întrupa şi a suferi pe Cruce; după ei, Hristos „părea" om pentru că luase aparența unei forme umane. Altfel spus, patima şi moartea au fost suferite de altcineva (omul lisus sau Simon din Cyrene).
Părinții aveau totuşi dreptate apărând cu îndârjire dogma întrupării, în perspectiva istoriei religiilor, întruparea reprezintă ultima şi cea mai desăvârşită hierofanie: Dumnezeu s-a întrupat în chip desăvârşit într-o ființă umană, concretă şi istorică — adică activă într-o temporalitate istorică distinct circumscrisă şi ireversibilă — fără să se închidă prin aceasta în trupul ei (căci Fiul este cosubstanțial cu Tatăl). S-ar putea spune chiar că această kenosis a lui lisus Hristos nu constituie numai încununarea tuturor hierofaniilor săvârşite de la începutul timpurilor, ci le şi justifică totodată, adică le demonstrează validitatea. Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaşte în acelaşi timp validitatea dialecticii universale a sacrului; cu alte cuvinte, se vădeşte că nenumăratele generații precreştine nu au fost victimele unei iluzii, când au proclamat prezența sacrului, i.e. a divinului, în obiectele şi ritmurile cosmice.
Problemele puse de dogma întrupării Logosului se regăsesc agravate în teologia trinitară. Desigur, speculațiile teologale îşi aveau originea în experiența creştină. De la începuturile
Cf. Mephistopheles et l'androgyne, pp. 62-64.

Bisericii, creştinii îl cunoşteau pe Dumnezeu sub trei înfăţişări: 1) Tată, Creator şi Judecător, care se revelase în Vechiul Testament; 2) Domnul lisus Hristos, Cel înviat; 3) Sfântul Duh, care avea puterea de a regenera viaţa şi de a împlini împărăţia. Dar la începutul secolului al IV-lea, Arius, un preot din Alexandria, a propus o interpretare mai coerentă şi mai filosofică a Trinităţii. Arius nu respinge Trinitatea, dar neagă consubstanţialitatea celor trei Persoane Divine. Pentru el, Dumnezeu este singur şi este increat; Fiul şi Sfântul Duh au fost creaţi mai târziu de către Tatăl, deci îi sunt inferiori. Arius relua, pe de o parte, doctrina lui Hristos-îngerul, i.e. Hristos identificat cu arhanghelul sfânt Mihail (doctrină atestată la Roma la începutul secolului al II-lea), şi, pe de altă parte, anumite teze ale lui Origen prezentându-1 pe Fiul ca o divinitate secundară. Interpretarea lui Arius a avut un anumit succes, chiar printre episcopi, daria Conciliul de la Niceea, în 325, s-a adoptat simbolul care respinge arianismul. Totuşi, teologia lui Arius a mai avut parte de apărători destul de puternici, şi controversa s-a prelungit mai mult de încă o jumătate de secol25. Athanasie (mort în 373) a elaborat doctrina consubstanţialităţii (homoousios) Tatălui cu Fiul, doctrina rezumată de Sfântul Augustin prin formula: una subslanîia-tres personae. Nu era vorba de o controversă între teologi: dogma Trinităţii pasiona mulţimile. Căci, dacă lisus Hristos nu era decât o divinitate secundară, cum se putea crede că avea puterea să salveze lumea?

Teologia trinitară n-a încetat niciodată să suscite probleme; începând cu Renaşterea, fiiosofiile raţionaliste se definesc în primul rând prin antitrinitarismul lor (cf. partea a III-a). Totuşi, teologia trinitară are meritul de a fi încurajat speculaţii îndrăzneţe, silindu-1 pe creştin să se elibereze din cadrele experienţei şi logicii cotidiene26.

Sanctificarea treptată şi, în cele din urmă, divinizarea Măriei reprezintă mai ales opera evlaviei populare. Către sfârşitul secolului I, data Evangheliei după loan, Biserica recunoscuse deja semnificaţia religioasă a Măriei, Pe Cruce, lisus îi spune mamei sale: „Femeie, iată fiul tău [...]. Apoi a zis ucenicului: iată mama ta" (loan, 19: 25 sq.). Importanţa Măriei derivă din maternitatea sa: ea este Deipara, „cea care îl naşte pe Dumnezeu". Termenul este atestat pentru prima dată la începutul secolului al III-lea; dar când monofiziţii271-au folosit în sens eretic Deipara a fost înlocuit printr-un termen mai clar, Theotokos, „Mama lui Dumnezeu". La Conciliul din Efes28 a fost din nou proclamată Mama-Fecioară şi dogma fecioriei perpetue a Măriei.

Şi în acest caz se poate surprinde in vivo procesul de asimilare şi revalorizare a unei idei religioase arhaice şi universal răspândite, într-adevăr, teologia Măriei, Fecioara-Mamă, reia şi perfecţionează idei imemoriale, asiatice şi mediteraneene, ca parthenogeneza (facultatea de autofecundare) Marilor Zeiţe (cf., de exemplu, Hera, § 93). Teologia marială reprezintă transfigurarea celui mai vechi şi semnificativ omagiu, adus, din preistorie, misterului religios al feminităţii. Fecioara Măria va fi identificată în creştinismul occidental cu înţelepciunea divină, însă Biserica din Orient va dezvolta, alături de teologia fecioarei Theotokos, doctrina înţelepciunii celeste, Sophia, în care se desface figura feminină a Sfântului Duh. Multe secole mai

25 Arianismul a fost învins definitiv în 388.

26 Din acest punct de vedere, se poate compara cu metafizica lui Nâgârjuna (§ 189), cu Kabbala şi cu metodele Zen (cf. partea a III-a).

27 Mişcare eretică (începutul secolului al V-lea) ai cărei membri consideră că în Hrisios omul şi divinitatea sunt topite într-o singură entitate (physis).

28 Dar abia către anul 1000 găsim în Occident dogma potrivit căreia Fecioara ar fi fost concepută fără păcat.

târziu, sophianologia va juca, pentru elitele intelectuale ale creştinătăţii orientale, un rol similar cu acela al neotomismului în reînnoirea filosofici catolice.

fH.

239. Intre Sol Invictus şi in hoc signo vinces...

După cum am văzut (p. 444), Aurelian (270-275) apreciase corect importanţa unei teologii solare de structură monoteistă pentru asigurarea unităţii Imperiului. El 1-a reintrodus pe zeul din Emesa la Roma, dar modificându-i radical structura şi cultul. Elementele siriene au fost cu grijă eliminate, şi serviciul a fost încredinţat unor senatori romani. S-a fixat data aniversară a lui Dens Sol Invictus la 25 decembrie, „ziua naşterii" tuturor zeităţilor solare orientale.

Caracterul universalist al cultului şi al teologiei solare era recunoscut sau presimţit de credincioşii greci şi romani ai lui Apollon-Helios, ca şi ai adoratorilor lui Mithra şi ai Baalilor sirieni, în plus, filosofii şi teosofii erau, în mare parte, adepţi ai unui monoteism de structură solară, într-adevăr, tendinţele monoteiste şi universaliste care caracterizează sfârşitul secolului al ni-lea devin dominante în secolul al IV-lca. Numeroasele sincretisme religioase, misterele, avântul teologiei creştine a Logosului, simbolismul solar aplicat atât împăratului, cât şi Imperium-ului ilustrează fascinaţia exercitată de noţiunea Unului şi de mitologia Unităţii.

înainte de convertirea sa, Constantin (306-337) era un credincios de cult solar şi vedea în Sol Invictus temelia Imperiului său. Soarele este abundent reprezentat pe monumente figurate, pe monede, în inscripţii. Dar, spre deosebire de Aurelian, pentru care Sol Invictus era zeul suprem, Constantin considera Soarele drept simbolul cel mai desăvârşit al lui Dumnezeu. Subordonarea Soarelui în faţa Dumnezeului Suprem a fost foarte probabil prima consecinţă a convertirii sale la creştinism: dar ideea era deja exprimată de neoplatonicianul Porphyr29.
Mărturiile nu coincid în ce priveşte semnul văzut de Constantin înainte de bătălia hotărâtoare de la podul Milius, în care adversarul său, Maxenţiu, şi-a aflat moartea. După Lactanţiu, Constantin „a fost avertizat în vis să-şi pună pe scuturile oastei semnul ceresc şi astfel să înceapă lupta: el s-a supus şi a însemnat pe toate scuturile numele lui Kristos" (De mortibus persecutorum, 48). Dar în Vita Constantini (1,28-29), Eusebiu, episcopul Cczareei, înfăţişează o poveste deosebită: „La nămiezi, când soarele începea să coboare, el a văzut cu propriii săi ochi — însuşi Constantin a afirmat-o — semnul crucii strălucind de o lumină mai tare ca soarele în mijlocul cerului cu cuvintele: prin ea vei învinge. La această vedenie, el şi toţi soldaţii care erau împreună cu el au fost răvăşiţi de uimire [...]. Constantin se întreba ce ar putea să fie această vedenie, când, în noaptea următoare, Hristos Dumnezeu i-a apărut în vis cu acelaşi semn care i se arătase pe cer şi i-a poruncit să facă steaguri de oaste după seninul pe care îl văzuse în cer, ca să se slujească de el în luptă ca de o armă a victoriei".
Se mai discută încă şi azi problema autenticităţii acestor mărturii, şi se pune întrebarea dacă semnul văzut de Constantin era creştin sau păgân30. Oricum ar sta lucrurile, convertirea lui Constantin a asigurat creştinarea oficială a Imperiului. Primele simboluri creştine au început să apară pe monede din anul 315, iar ultimele imagini păgâne dispar în 323. Biserica primeşte un statut juridic privilegiat, adică statui recunoaşte validitatea sentinţelor tribunalului episcopal, chiar în materie civilă. Creştinii acced la cele mai înalte demnităţi şi măsurile de restricţie împotriva păgânilor se înmulţesc. Sub Theodosie cel Mare (379-395), creştinismul devine religie de stat şi păgânismul este interzis definitiv; prigoniţii devin prigonitori.
29 Cf. F. Altheim, La religion romaine antique, pp. 323 sq.; M., De r unhesiegie Con, cap. V.
30 Ve/i starea problemelor în A. Benoit, Lt Judaîsme et le Christianisme antique, pp. 308 sq.

De fapt, creştinismul îşi demonstrase forţa şi vitalitatea înainte de convertirea lui Constantin. Către anul 300, la Antiohia şi la Alexandria, comunitatea creştină era gruparea religioasă cea mai vastă şi cea mai bine organizată, în plus, antagonismul Biserică-Imperiu îşi pierdea treptat din intransigenţă. Ultimii apologeţi, Lactanţiu (240-cca 320) şi Eusebiu din Cesareea (263-cca 339) au afirmat că creştinismul era singura nădejde de salvare a Imperiului.
Cauzele victoriei finale ale propovăduirii creştine sunt multiple. Mai întâi, credinţa de nezdruncinat şi forţa morală a creştinilor, curajul lor în faţa torturii şi a morţii, curaj admirat chiar de cei mai mari adversari, Lucian din Samosata, Marc Aureliu, Galien, Celsus. Pe de altă parte, solidaritatea creştinilor era fără egal; comunitatea îşi lua asupra ei sarcina întreţinerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor şi îi răscumpăra pe cei căzuţi în mâinile piraţilor, în timpul epidemiilor şi asediilor oraşelor, creştinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniţi şi îi îngropau pe cei morţi. Pentru toţi dezrădăcinaţii Imperiului, pentru mulţimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale şi sociale, Biserica era singura speranţă de a dobândi o identitate, de a găsi sau de a regăsi o semnificaţie existenţei. Deoarece nu existau bariere — sociale, rasiale, intelectuale — oricine putea să devină membru al acestei societăţi optimiste şi paradoxale, în care un cetăţean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. E foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut — nici înainte, nici după — un echivalent al acestei egalităţi, al carităţii şi iubirii fraterne pe care le-au trăit comunităţile creştine din primele patru secole.
înnoirea cea mai neaşteptată şi care a avut consecinţe considerabile în istoria religioasă, culturală şi socială a Europei a fost monahismul, caracterizat prin separarea de lume şi printr-un ascetism foarte sever31. Fenomenul a apărut independent în secolul al III-lea, nu numai în Egipt, cum se credea până de curând, ci şi în Palestina, în Siria, în Mesopotamia32. Sfântul Antonie întemeiază monahismul egiptean, dar Pahomie (cea 290-347) e cel care orânduieşte, în 320, viaţa monastică în deşertul Tebaidei (unde, spre finele secolului al IV-lea, se aflau vreo 7 000 de călugări). După cum remarcă Peter Brown, călugării îşi aleseseră de bunăvoie „anticultura", pustiul şi peşterile33. Prestigiul lor considerabil este o urmare, pe de o parte, a victoriei lor asupra demonilor şi, pe de alta, a puterii pe care o capătă asupra fiarelor. O idee nouă îşi face apariţia: călugării, aceşti adevăraţi „sfinţi", sunt destul de puternici ca să-i stăpânească şi să le poruncească diavolilor şi să înduplece prin rugăciunile lor voinţa lui Dumnezeu, într-adevăr, numai călugării aveau curajul să se împotrivească anumitor decizii ale împăratului. Din vârful stâlpului său, Sfântul Simeon Stâlpnicul judeca pricini, profetiza, vindeca, mustra şi dădea sfaturi înalţilor funcţionari.
Către finele secolului al IV-lea, se asistă, din Mesopotamia până în Africa de Nord, la un val de violenţe săvârşite de călugări: în 388 ei incendiază o sinagogă din Callinicum, lângă Eufrat, şi terorizează satele siriene în care se găseau temple păgâne; în 391, patriarhul din Alexandria, Theofil, îi cheamă pe călugări să „curețe" Serapeumul, citadela marelui templu al lui Serapis. în aceeaşi epocă, ei pătrund cu forţa în casele păgânilor ca să caute idoli, în 415, un

grup de călugări fanatici comit una din cele mai odioase crime din istorie: ei o linşează pe Hypathia, nobila femeie-filosof din Alexandria, pe care discipolul ei, episcopul Synesios, o evocă astfel: „mamă, soră, profesoară şi binefăcătoare" (£/?., XVI).
31 A. J. Festugiere, Leş Moines d'Orient, J, Culturc et Saintete; A. Voobus, History ofasceticism in the Syrian Orient, I-I1; J. Lacarriere, I^es hommes ivres de Dieu.
32 Este adevărat că monahismul egiptean s-a dezvoltat rapid şi grație literaturii sale, care 1-a făcut celebru, a avut o influență considerabilă.
33 Peter Brown, The World of Late Antiquity, pp. l O l sq.; cf., de asemenea, de acelaşi autor, „The Rise and the Function of the Holy Mân in Late Antiquity".
f
l-

în Orient, episcopii îi ocrotesc pe călugări ca să-şi întărească propria situație: împreună episcopi şi călugări, se pun în fruntea poporului şi îi dictează acestuia opiniile. După cum remarci Peter Brown, „aceşti excentrici transformă creştinismul într-o religie a maselor" (op. cit,, p. 107) Şi mai surprinzătoare apare lucrarea realizată, mai cu seamă în Occident, de către urmaşii lor, călugării Evului Mediu timpuriu (cf. partea a III-a).

240. Autobuzul care se opreşte la Eleusis...

Nici un eveniment istoric nu traduce mai bine sfârşitul „oficial" al păgânismului decât incendierea sanctuarului de la Eleusis, în 396, de către Alaric, regele goților, Dar, pe de altă parte, nici un alt exemplu nu ilustrează mai bine misteriosul proces de ocultare şi de continuitate al religiozității păgâne, în secolul al V-lea, Eunapios, el însuşi inițiat în Misterele de la Eleusis, relatează profeția ultimului hierofant legitim, în prezența lui Eunapios, hierofantul prevesteşte că succesorul său va fi ilegitim şi sacrileg; el nici nu va fi măcar cetățean al Atenei; şi mai rău, el va fi cineva care, „consacrat altor zei", va fi legat de jurământul său de a „prezida exclusiv la ceremoniile lor". Din pricina acestei profanări, sanctuarul va fi distrus şi cultul celor Două Zeițe va dispărea pentru totdeauna.
într-adevăr — continuă Eunapios — un înalt inițiat în Misterele lui Mithra (în care avea rangul de Pater) a devenit hierofant. El a fost ultimul hierofant de ia Eleusis, căci, la puțin timp după aceea, goții lui Alaric au pătruns prin defileul Thermopilelor, urmați de „bărbații în negru", călugării creştini — şi cel mai vechi şi cel mai important centru religios al Europei a fost definitiv distrus34.
Totuşi, dacă ritualul inițiatic a dispărut la Eleusis, Demeter nu şi-a abandonat locul celei mai dramatice dintre teofaniile sale. Este adevărat că, în restul Greciei, Sfântul Dimitrie i-a luat locul, devenind astfel patronul agriculturii. Dar la Eieusis se vorbea şi se vorbeşte încă de Sfânta Demetra, sfântă necunoscută în alte părți şi care nu a fost vreodată canonizată. Până la începutul secolului al XlX-lea, o statuie a zeiței era ritualic împodobită cu flori de țăranii din sat, deoarece ea asigura fertilitatea câmpurilor. Dar în ciuda faptului că localnicii s-au opus cu arma în mână, statuia a fost ridicată în î820 de E. D. Clarke şi dăruită Universității din Cambridge35. Tot la Eleusis, în 1860, un preot a povestit arheologului F. Lenormant istoria Sfintei Demetra; ea era o femeie bătrână din Atena: un „turc" i-a răpit fata, dar un viteaz pallikar a izbutit să o elibereze — iar în 1928, Mylonas a auzit aceeaşi istorie de la o nonagenară din Eleusis36.
Episodul cel mai emoționant al mitologiei creştine a lui Demeter a avut loc la începutul lui februarie 1940 şi a fost pe larg comentat şi relatat de presa ateniană37, într-una din stațiile cursei de autobuz Atena-Corint s-a urcat o bătrână, „slabă şi uscată, dar cu ochi mari, aprinşi". Cum femeia nu avea bani ca să-şi plătească biletul, controlorul a dat-o jos la stația următoare; era chiar stația din Eleusis. Dar şoferul nu a mai putut face autobuzul să pornească; în cele din urmă călătorii au hotărât să facă o chetă ca să-i plătească bătrânei biletul. Ea a fost urcată iarăşi în autobuzul care, de astă dată, a pornit. Atunci, bătrâna le-a spus: „Ar fi trebuit să faceți
34 Eunapios, Bioi Sophiston, pp. 42 sq. (ed. Boissade, 1822); cf. G. E. Mylonas, Eleusis, p. 8; C. Kerenyi, Eleusis, pp.17-18.
35 J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, pp. 80 sq.
36 F. Lenormand, Monographie de la voie sacree eleusinienne, pp. 399 sq.; J. C. Lawson, op. cit., pp. 81 sq.; G. E. Mylonas, op. cit., p. 12.
37 Am folosit un articol apărut în Hestia, 7 februarie 1940, si traducere de H. Ch. Picard, „Deme'ter, puissance oraculaire", pp.102-103.

asta mai devreme, dar sunteți egoişti şi pentru că sunt între voi am să vă mai spun ceva: veți fi pedepsiți pentru felul în care trăiți; veți duce lipsă până şi de verdețuri, şi de apă!". „Nu îşi terminase bine amenințarea, continuă autorul articolului publicat în Hestia, când a şi dispărut [,..]. Nimeni nu o văzuse coborând. Iar oamenii se tot uitau şi iar se

uitau la cotorul chitanțierului ca să se convingă că biletul fusese cu adevărat vândut".
Să cităm, pentru a încheia, remarca prudentă a lui Charles Picard: „Cred că în fața poveştii acesteia eleniştii, în general, vor rezista destul de greu ispitei de a evoca mai îndeaproape unele lucruri care revin în minte din celebrul Imn homeric, în care mama Corei, deghizată în femeie bătrână în locuința regelui eleusinian Celeos, profetiza la fel, şi — pradă unui acces de furie, în care îi învinovățea pe oameni de lipsa lor de pietate — prevestea dezastre de temut pentru întreaga regiune" (ibld., pp. 103-104).

Partea a IlI-a
DE LA MAHOMED LA EPOCA REFORMELOR

CUVÂNT ÎNAINTE
întârzierea cu care apare acest al treilea volum se datorează mai ales unor motive de sănătate: de câtăva vreme vederea continuă să-mi slăbească şi, din cauza unei artrite rebele, scriu cu dificultate. Aceasta mă obligă să isprăvesc ultima parte din Istoria credințelor şi ideilor religioase cu colaborarea unor colegi, aleşi din rândul foştilor mei elevi.
După cum cititorul nu va întârzia să observe, mi-am modificat planul anunțat în Cuvântul înainte ai celui de-al doilea volum. Am continuat istoria bisericilor creştine până în epoca Luminilor şi am transferat în volumul final capitolele despre dezvoltarea hinduismului, despre China medievală şi religiile Japoniei. Am consacrat patru capitole istoriei credințelor, ideilor şi instituțiilor religioase ale Europei între secolele IV-XVII, dar am insistat mai puțin asupra creațiilor bine cunoscute lectorului occidental (de exemplu, Scolastica, Reformele) pentru a putea să stărui asupra anumitor fenomene în general trecute sub tăcere sau minimalizate în manuale: heterodoxiile, ereziile, mitologiile şi practicile populare, vrăjitoria, alchimia, ezoterismul. Interpretate în propriul lor orizont spiritual, aceste creații religioase nu sunt lipsite de interes şi uneori chiar de grandoare, în orice caz, ele fac parte integrantă din istoria religioasă şi culturală a Europei.
O importantă secțiune a volumului final al Istoriei o va constitui prezentarea religiilor arhaice şi tradiționale din America, Africa şi Oceania, în fine, în ultimul capitol mă voi strădui să analizez creativitatea religioasă a societăților moderne.
îi mulțumesc profesorului Charles Adams, care a avut amabilitatea să citească capitolele XXXIII şi XXXV şi mi-a comunicat numeroase observații prețioase; totuşi, de interpretarea şiismului şi misticii musulmane, interpretare întemeiată pe hermeneutica regretatului meu prieten Henry Corbin, sunt eu însumi răspunzător, îi sunt recunoscător colegului si prietenului meu, profesorul Andre Lacocque, pentru grija cu care a citit şi corectat întregul text al volumului de față, precum şi editorului şi prietenului meu Jean-Luc Pidoux-Payot, pentru răbdarea şi interesul cu care a urmărit elaborarea acestei lucrări.
Prezența, afecțiunea şi devotamentul soției mele au reuşit să învingă oboseala şi descurajarea provocate de suferințele şi infirmitățile mele. Datorită ei acest volum a putut fi terminat.
MIRCEA ELIADE
Universitatea din Chicago, aprilie 1983

Capitolul XXXI
RELIGIILE EURASIEI ANTICE: TURCO-MONGOLII, FINO-UGRICII, BALTO-SLAVII
241. Vânători, nomazi, războinici
Invaziile fulgerătoare ale turco-mongolilor — începând cu hunii în secolul al IV-lea şi sfârşind cu Timur Lenk (1360-1404) — se inspirau din modelul mitic al vânătorilor primitivi aiEurasiei: animalul carnivor urmărindu-şi vânatul în stepă. Caracterul neaşteptat si rapiditatea incursiunilor, masacrarea unor populații întregi, nimicirea semnelor exterioare ale culturii sedentare (oraşele şi satele) îi apropie pe călăreții huni, avari, turci, mongoli de haitele de lupi vânând cervideeie din stepa sau atacând turmele păstorilor nomazi. Desigur, importanța strategică şi consecințele politice ale acestui comportament erau bine cunoscute căpeteniilor militare, însă prestigiul mistic al vânătorului exemplar — carnasierul — juca un rol considerabil. Numeroase triburi altaice revendicau ca strămoş al lor un lup supranatural (cf. § 10).
Apariția fulgerătore a „Imperiilor Stepelor'4 şi caracterul lor mai mult sau mai puțin efemer îi fascinează încă pe istorici, într-adevăr, hunii îi zdrobesc în 374 pe ostorgoți pe Nistru, provocând migrația precipitată şi în serie a altor triburi germanice, şi pradă, plecând din pusta panonică, mai multe provincii ale Imperiului roman. Attila a reuşit să supună o bună parte din Europa Centrală, dar ia scurtă vreme după moartea Iui (453) hunii, divizați şi dezorientați, dispar din istorie. Tot astfel, uriaşul Imperiu mongol creat de Genghis-Han în douăzeci de ani (1206-1227) şi mărit de urmaşii lui (Europa Orientală după 1241, Persia, Irakul şi Anatolia după 1258, China în 1279) decade după ratarea cuceririi Japoniei (1281). Timur Lenk (1360-1404), care se considera urmaşul lui Genghis-Han, a fost ultimul mare

cuceritor care s-a inspirat de la modelul carnivorelor.
Să precizăm că toţi aceşti „barbari", irupând din stepele central-asiatice, nu ignorau unele creaţii culturale şi religioase ale popoarelor civilizate. De altfel, cum vom vedea îndată, strămoşii lor, vânătorii preistorici şi păstorii nomazi, beneficiaseră şi ei de descoperirile tehnice înfăptuite în diverse regiuni din Asia Meridională.
Populaţiile vorbind limbi altaice au ocupat un teritoriu imens: Siberia, regiunea Volgăi, Asia Centrală, nordul şi nord-estul Chinei, Mongolia şi Turcia. Se deosebesc trei ramuri principale: 1) turca comună (uigură, şagatai); 2) mongolă (kalmâcă, mongolă, buriată); 3)manciu-tungusă1. Habitatul iniţial al popoarelor altaice a fost probabil stepele din jurul munţilor Altai şi Ch'ing-hai, între Tibet şi China, întinzându-se, la nord, până în taigaua siberiana. Diversele grupuri altaice, precum şi populaţiile fino-ugrice, practicau vânătoarea si pescuitul în regiunile septentrionale, nomadismul pastoral în Asia Centrală şi, într-o măsură mai mică, agricultura în zona meridională.
Din preistorie, Eurasia Septentrională a fost influenţată de culturile, industriile şi ideile religioase sosite din sud. Creşterea renilor în regiunile siberiene a fost inspirată de domesticirea
Ipoteza unei familii lingvistice uralo-altaice, incluzând, de asemenea, flneza şi maghiara, a fost părăsită.

calului, care a avut loc probabil în stepe. Centrele preistorice comerciale (de exempu, cel din Insula Cerbilor de pe lacul Onega) şi metalurgice (Perm) au jucat un rol important în elaborarea culturilor siberiene. Ca urmare a acestui fapt, Asia Centrală şi Asia Septentrională au primit treptat idei religioase de origine mesopotamiană, iraniană, chineză, indiană, tibetană (lamaismul), creştină (nestorianismul), maniheană, la care trebuie sa adăugăm influenţele islamului şi, recent, pe cele ale creştinismului ortodox rus.
Trebuie să precizăm însă că aceste influenţe nu au izbutit întotdeauna să modifice sensibil structurile religioase originare. Anumite credinţe şi obiceiuri specifice vânătorilor paleolitici mai supravieţuiesc în Eurasia Septentrională, în multe cazuri, se recunosc mituri şi concepţii religioase arhaice sub aparenţa lamaistă, musulmană sau creştină2. Drept urmare, în pofida diverselor sincretisme, se pot distinge anumite concepţii caracteristice: credinţa într-un zeu celest, stăpân peste oameni, un tip specific de cosmogonie, solidaritatea mistică cu animalele, şamanismul. însă marele interes al religiilor Asiei Centrale şi Septentrionale rezidă mai ales în creaţiile lor de structură sincretistă.

242. Tăngri, „ZeuI-Cer"

Dintre toţi zeii popoarelor altaice, cel mai important şi mai cunoscut este, desigur, Tăngri (Tăngri la mongoli şi kalmâci, Tangeri la buriaţi, Tăngere la tătarii de pe Volga, Tingir la beltiri). Vocabula tăngri, însemnând „zeu" şi „cer", aparţine vocabularului din limbile turcă şi mongolă. Existent „încă din preistoria Asiei, cuvântul a cunoscut un destin aparte. Aria sa de răspândire în timp, în spaţiu şi de-a lungul civilizaţiilor este imensă: e cunoscut de mai bine de două mii de ani; este sau a fost folosit în aproape tot continentul asiatic, de la hotarele Chinei până în sudul Rusiei, din Kamceatka până la Marea de Marmara; el le-a servit „păgânilor" altaici ca să le desemneze zeii, precum şi Zeul Suprem, şi s-a păstrat în toate marile religii universale pe care, în decursul istoriei lor, turcii şi mongolii le-au îmbrăţişat pe rând (creştinism, maniheism, islam etc.)"3.
Cuvântul tăngri e întrebuinţat pentru a exprima divinul. Desemnând un zeu celest, el e atestat la populaţiile Hiong-nii în secolul al II-lea î.Hr. Textele îl prezintă „înalt" (uza), „alb şi ceresc" (kok), „etern" (mongka) şi înzestrat cu „putere" (kuţ)4. într-una din inscripţiile paleoturcc de la Orkhon (secolele VII-VIII), stă scris: „Când, sus, cerul albastru, jos, pământul, s-au făcut între acestea două au fost zămisliţi fiii omului (= fiinţele umane)"5. Despărţirea Cerului de Pământ se poate interpreta ca o lucrare cosmogonică. Există numai unele aluzii la o cosmogonie propriu-zisă, avându-1 ca autor pe Tăngri. Dar tătarii din Altai şi iakuţii îşi numesc zeul „făcător". Potrivit buriaţilor, zeii (tăngri) 1-au creat pe om şi acesta a trăit fericit până când spiritele cele rele au răspândit boala şi moartea pe pământ6.
Oricum, ordinea cosmică, deci organizarea lumii şi a societăţii, precum şi destinul oamenilor depind de Tăngri. Prin urmare, orice suveran trebuie să-şi primească învestitura de la Cer. Pe inscripţiile
2 Documentele scrise sunt puţine şi târzii: câteva aluzii în Analele chineze din secolul al Il-lea î.Hr. şi la unii istorici latini şi bizantini din secolul al IV-lea d.Hr. (privitor la campaniile lui Attila); inscripţiile paleoturce de la Orkhon din Mongolia (secolele VII-VIII) şi literatura elaborată în jurul cuceririlor lui Genghis-Han, la care trebuie să adăugăm relatările călătoriilor lui Marco Polo (secolul al XIII-lea) şi ale primilor misionari catolici. Abia din secolul al XVIII-lea scrierile autorilor europeni aduc informaţii mai coerente privitor la credinţele şi obiceiurile Eurasiei.
1 Jean-Paul Roux, „Tăngri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altai'ques" (primul articol), p. 49.
4 Cf. ibid., al doilea articol, p. 200.
5 Ibid., p. 221.
6 Cf. izvoarele citate în cartea noastră Le Chamanisme (ediţia a 2-a), p. 71, n. 4. în credinţele religioase populare ale mongolilor, Tăngri „a creat toate": focul, laptele etc. Cf. W. Heissig, La religion de la Mongolie, p. 404. Dar nu e vorba de o cosmogonie în sensul propriu al cuvântului.

de la Orkhon citim: „Tăngri, care 1-a învestit pe tatăl meu Kaghan... Tăngri, care dă puterea, acest Tăngri m-a înălţat pe mine Kaghan.. ."7. într-adevăr, Kaghanul este un Fiu al Cerului, după modelul chinez (cf. § 128). Suveranul este trimisul sau reprezentantul Zeului-Cer. Cultul lui Tăngri e menţinut de suveran în toată puterea şi integritatea lui. „Când domneşte anarhia, când triburile sunt împrăştiate, când nu mai există Imperiul (precum în zilele noastre), Tăngri, altădată atât de însemnat, tinde a deveni un deus otiosus, lăsând locul unor divinităţi cereşti secundare sau spărgându-se în bucăţi (multiplicarea lui Tăngri)... Când Suveranul nu mai există, Zeul-Cer este uitat treptat, cultul popular se întăreşte şi tinde să ocupe un loc preponderent"8. (Mongolii cunosc 99 de Tăngri, mare parte din ei având nume şi funcţii precise.) Transformarea unui zeu ceresc şi suveran în deus otiosus e un fenomen universal atestat, în cazul lui Tăngri, multiplicarea sau substituirea sa cu alte divinităţi pare să fi urmat dezmembrării Imperiului. Dar acelaşi proces se verifică în nenumărate alte contexte istorice (cf. Trăite, §§14 sq.)-Tăngri nu are temple şi e îndoielnic să fi fost reprezentat vreodată sub formă de statuie, în celebra lui conversaţie cu imamul din Buhara, Genghis-Han îi spune acestuia: „Universul întreg este casa lui Dumnezeu, de ce să-i desemnezi un loc anume (de pildă, Mecca) în care să sălăşluiască?" Ca peste tot, de altfel, zeul celest al altaicilor este omniscient. Când depun jurământ, mongolii spun: „Să ştie Cerul!" Conducătorii militari urcau pe vârful munţilor (imagine privilegiată a Centrului Lumii) să se roage Zeului sau, înaintea expediţiilor, se izolau în corturile lor (adesea câte trei zile, aşa cum a făcut Genghis-Han), în vreme ce oştirea invoca Cerul. Tăngri îşi manifesta nemulţumirea prin semne cosmice: comete, secete, inundaţii. Lui i se aduceau rugăciuni (de exemplu, la mongoli, beltiri etc.) şi i se sacrificau cai, boi şi oi. Scrificiul adus zeilor, cerului este universal atestat, mai ales în caz de calamităţi sau de catastrofe naturale. Dar, în Asia Centrală şi Septentrională, ca şi în altă parte, multiplicarea lui Tăngri este urmată de asimilarea sa altor zei (ai furtunii, ai fertilităţii cosmice etc.). Astfel, în Altai, Bai Ulgăn (cel „Foarte Mare") s-a substituit lui Tangere Kaira Kan („stăpânul milostiv al cerului") şi lui i se aduc sacrificii de cai (vezi, mai jos, p. 486 sq.)9. îndepărtarea si pasivitatea îi caracterizează şi pe alţi zei cereşti; astfel, Buga („Cerul", „Lumea") al tunguşilor nu are cult; el este omniscient, dar nu se amestecă în treburile oamenilor, nu îi pedepseşte pe răufăcători. Uriin ai tojon, al iakuţilor, sălăşluieşte în al şaptelea cer, cârmuieşte totul, dar face numai bine (adică nu pedepseşte)10.

243. Structura Lumii

Cosmologia şi cosmogonia popoarelor altaice prezintă un mare interes: pe de o parte, ele păstrează elemente arhaice, atestate în numeroase culturi tradiţionale; pe de altă parte, formele în care ne-au fost transmise indică un lung proces sincretist de asimilare şi de reinterpretare a anumitor idei primite din afară, în plus, cosmologia nu pare solidară mereu cu mitul cosmogonic cel mai răspândit din Asia. Desigur, trebuie să se ţină seama de eterogenitatea documentelor ce le avem: mitul cosmogonic a circulat mai ales în mediile populare — amănunt important, a cărui semnificaţie o vom vedea mai departe.

în Asia, ca în multe alte regiuni ale lumii, structura Universului este, în mare, concepută ca având trei etaje — Cerul, Pământul, Infernul —, unite între ele printr-un ax central. Acest

1 J.-P. Roux, op. cit. (al treilea articol), p. 27. Aceeaşi credinţă este atestată în epoca mongolă. „El a fost Kaghan prin puterea şi tăria Cerului veşnic"; R. Grousset, L'Empire des Steppes, p. 182.

8 J.-P. Roux, „La religion des Turcs de l'Orkhon des VII~C et VIII"e siecles" (primul articol), p. 20.

9 Despre numele /eilor de structură uraniană — „Căpetenia", „Stăpânul", „Tatăl", „Ziditorul", „Lumina" etc. — ve/i Trăite d'histoire den religions, § 18; cf. U no Harva, Die religiosen Vorxteilungen de r attai.schen Volker, pp. 140 sq.

10 Vezi Trăite, § 18; U. Harva, op. cit., pp. 151 sq.

ax străbate printr-o „deschizătură", printr-o „gaură"; prin această deschizătură coboară zeii pe Pământ, iar morţii în regiunile subpăinântene; şi tot prin ea sufletul şamanului poate să zboare sau să coboare în călătoriile lui celeste sau subpământene. Cele trei lumi — în care locuiesc zeii, oamenii şi Suveranul Infernului, împreună cu morţii — sunt deci imaginate ca
trei plăci suprapuse11.

Numeroase popoare altaice îşi imaginează Cerul ca un cort: Calea Laptelui este „cusătura"; stelele, „găurile" prin care intră lumina. Din vreme în vreme, zeii deschid cortul ca să se uite spre pământ şi atunci apar stelele căzătoare. Cerul mai este imagint şi ca un capac; se întâmplă ca acest capac să nu fie fixat prea bine de marginile pământului, şi atunci prin crăpăturile interstiţiale pătrund vânturile. Tot prin aceste spaţii strâmte eroii şi alte fiinţe privilegiate se pot strecura şi pot accede la Cer. în mijlocul Cerului străluceşte steaua polară, care, asemenea unui ţăruş, susţine cortul. Ea se cheamă „Stâlpul de Aur" (la mongoli, buriaţi etc.), „Stâlpul de Fier" (la tătarii siberieni etc.), „Stâlpul Soarelui" (la teleuţi etc.)12.

Cum era de aşteptat, această cosmologie şi-a găsit o replică în microcosmosul oamenilor. Axa Lumii a fost

reprezentată la modul concret fie prin stâlpii care susține locuința, fie sub formă de țăruşi izolați, numiți „Stâlpi ai Lumii". Când s-a modificat forma locuinței (de la coliba cu acoperiş conic s-a trecut la iurtă), funcția mitico-religioasă a stâlpului a fost preluată de deschizătura din vârf prin care iese fumul. Această deschizătură corespunde celei similare din ,.Casa Cerului", echivalând cu „spărtura" pe care o face steaua polară în bolta cerească. Acest simbolism este extrem de răspândit13. Ideea subiacentă este credința în posibilitatea unei comunicări directe cu Cerul. Pe plan macrocosmic, această comunicare este figurată printr-o Axă (stâlp, munte, arbore etc.); pe plan microcosmic, ea e semnificată de stâlpul central al locuinței sau de deschiderea superioară a cortului; aceasta vrea să însemne & fiecare locuință omenească este proiectată în „ Centrul Lumii" sau că oricare altar, cort sau casă face posibilă ruptura de nivel şi deci comunicarea cu zeii sau chiar (în cazul şamanilor) urcarea la Cer.

Aşa cum am remarcat adesea, imaginile mitice cele mai răspândite (încă din preistorie; cf. § 7) ale „Centrului Lumii" sunt Muntele Cosmic şi Arborele Lumii. Aceste imagini se întâlnesc, de asemenea, la populațiile altaice şi mai peste tot în Asia. Tătarii din Altai şi-1 imaginează pe Bai Ulgăn în mijlocul Cerului, tronând pe un munte de aur. Tătarii din Abakan îl numesc „Muntele de Fier". Faptul că mongolii, buriații, kalmâdi îl cunosc sub numele de Sumbur, Sumur sau Sumer, ce trădează imediat influența indiană (= Meru, muntele mitic), nu implică în mod necesar că ignoră acest simbol arhaic şi universal14 . în ce priveşte Arborele Cosmic, el e atestat peste tot în Asia şi joacă un rol important în şamanism. Cosmologic, Arborele Lumii se înalță în centrul Pământului, în „buricul" acestuia şi ramurile lui superioare ating palatul lui Bai Ulgăn. Arborele leagă cele trei regiuni cosmice, căci rădăcinile sale se împlântă în adâncul Pământului. La mongoli şi buriați, zeii (Tangeri) se hrănesc din fructele Arborelui. Alte populații altaice cred ca sufletele copiilor, înainte de naştere, se odihnesc asemenea unor păsărele pe ramurile Arborelui Cosmic şi că şamanii ajung acolo în căutarea lor15. Despre toba şamanului se crede că este făcută din lemnul Arborelui Lumii, în fața iurtei sale

11 Această imagine este completată de credința că Lumea este sprijinită de un animal (broască țestoasă, peşte) care o împiedică să se scufunde în ocean; cf. (J. Harva, op. cit., pp. 22 sq.

12 A se vedea izvoarele citate în IM Cliumanlsme (ediția a 2-a), p. 212 sq. Buriații îşi imaginează steiele ca o herghelie de cai şi steaua polară este țăruşul de care sunt legați. Este o idee comună popoarelor altaice şi ugrice. Cf. ibid., p. 212, n. 6.

'•' El este atestat, atât la numeroase populații arhaice, cât şi în culturi mult mai evoluate: Egipt, India, China, Mesopotamia, Grecia etc. Cf. câteva indicații bibliografice în I^e Chamanisme, pp. 213 sq.

14 Vezi exemplele si bibliografiile în Le Chamanisme, pp. 216 sq.

1-1 Vezi, ibid., pp. 49, 220 sq.; acest motiv mitic se regăseşte în Africa şi în Indonezia; cf. p. 221, n. l. O altă temă, foarte probabil de origine mesopotamiană, este aceea a Arborelui—Carte a destinelor; cf. ibid., pp. 221- 222.

şi înăuntrul ei se găsesc imagini ale acestui arbore şi şamanul îl desenează, de asemenea, pe tobă. în plus, aşa cum vom vedea (§ 245), escaladând stâlpul ritual, şamanul altaic se urcă efectiv în Arborele Cosmic.

244. Peripețiile Creației

Mitul cosmogonic cel mai cunoscut la populațiile Asiei Centrale şi Septentrionale este un mit aproape universal răspândit, deşi în forme destul de diferite. Arhaismul său (cf. § 7), răspândirea sa considerabilă — în afara Asiei, el e atestat în India ariană şi preariană, în Asia de Sud-Est, în America de Nord — şi multiplele modificări pe care le-a suferit în decursul vremii fac din acest mit una din cele mai pasionante probleme pentru istoricul religiilor. Pentru apune în evidență caracterele specifice versiunilor central-asiatice (şi cele ale Europei Orientale, § 250), să pezentăm întâi ceea ce se poate presupune a fi fost formele dintâi ale mitului. Peisajul este întotdeauna acelaşi: Marile Ape de dinaintea Creației. Scenariul prezintă variante: 1) Dumnezeu, sub formă de animal, se scufundă în hăul apelor ca să aducă puțin pământ din care să facă Lumea; 2) sau trimite pentru aceasta un animal-amfibie (o pasăre de apă); 3) sau face să se scufunde o ființă (ades ornitomorfă) despre care nu ştia până atunci că există şi care se arată, în cele din urmă, a fi adversarul său. Prima versiune este atestată în hinduism (un mare zeu — Prăjăpati, Brahma, Visnu — metamorfozat în mistreț, coboară în adâncul apelor şi ridică la suprafață Pământul; cf. partea I; a doua este extrem de răspândită (India preariană, Assam, America de Nord etc.; precizăm că în această versiune nu este nici o opoziție între animalele care se scufundă şi Creator); abia în Asia şi în Europa Orientală plonjonul cosmogonic se dezvoltă într-un sens „dualist".

La diverse popoare turce surprindem uneori fuzionarea acestor două ultime versiuni. Un mit buriat îl arată pe Sombol-Burkan plutind pe Oceanul Primordial. El zăreşte o pasăre acvatică şi îi cere să se scufunde în adâncuri. Din lutul adus de pasăre el face Pământul. Potrivit altor variante, Burkan făureşte apoi omul, tot din lut16, într-un mit al tătarilor, Lebed, o lebădă albă, se scufundă la rugămintea lui Dumnezeu şi aduce puțin pământ în cioc. Dumnezeu făureşte Pământul, neted şi întins. Abia mai târziu soseşte Diavolul, care face mlaştinile17. După tătarii din Altai, la început, când nu existau decât Apele, Dumnezeu şi „omul" înotau împreună sub forma unor păsări negre. Dumnezeu

îl trimite pe „om" să aducă nămol de pe fundul apei. Dar „omul" a ascuns puțin pământ în gură, şi când Pământul a început să se lățească, lutul din gură a prins să se umfle. Omul s-a văzut silit să-1 scuipe şi astfel a luat naştere mlaştinile. Dumnezeu i-a zis: „Ai păcătuit şi supuşii tăi vor fi răi. Supuşii mei vor fi drepți; ei vor vedea Soarele, Lumina, şi eu voi fi numit Kurbystan (= Ohrmazd). Tu vei fi Erlik"18. Sincretismul cu ideile iraniene este evident. Dar scenariul plonjonului cosmogonic este aproape în întregime păstrat. Identitatea dintre „om" şi Stăpânul Tărâmului întunecos, Erlik Khan, se explică prin faptul că Primul Om, strămoşul mitic, a fost totodată şi primul care a murit (mitologem din belşug, atestat pretutindeni în lume).

16 Vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu" (= De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 81-130), pp. 106 sq., în care sunt analizate mai multe variante buriate şi iakute [trad. românească, pp. 87-135, respectiv, pp. 111 sq. — nota trad.J.

17 W. Radlow, citat în „Le Diable et le Bon Dieu", p. 103 (respectiv, 108 — nota trad.].

18 W. Radlow, citat ibid.,p. 104. Mitul povesteşte apoi facerea omului. Erlik Khan cere atâta pământ cât poate măsura cu toiagul. El loveşte în pământ, şi astfel apar animalele dăunătoare, în cele din urmă, Dumnezeu îl trimite sub pământ. Antagonismul dintre Erlik şi Dumnezeu nu indică la modul absolut o concepție „dualistă", în inscripțiile paleoturce, Erlik este zeul sorții; cf. Annemane V. Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alttu'rkishen Inschriften".

La mongoli, variantele sunt şi mai complexe. Ocirvani (= Vajrapani) şi Tsagan-Sukurty coboară din Cer în Marea Primordială. Ocirvani îi cere tovarăşului său să se scufunde şi sa aducă nămol. După ce întind nămolul pe spinarea unei broaşte țestoase, amândoi adorm. Soseşte Diavolul, Sulmus, care se străduieşte să îi înece, dar pe măsură ce îi rostogoleşte, Pământul tot creşte. După o a doua variantă, Ocurman, care trăieşte în Cer, vrea să creeze Pământul si caută un tovarăş. El îl găseşte pe Tsagan-Sukurty şi îl trimite să caute lut în numele sau. Dar acesta devine trufaş: „Fără mine n-ai fi dobândit lutul!", strigă el şi îndată pământul i se scurge printre degete. Scufundându-se a doua oară, el ia lut, de astă dată în numele lui Ocurman. După Creație, apare Sulmus, care cere o bucată de pământ, atât cât poate cuprinde cu vârful toiagului. Sulmus loveşte cu bățul în pământ şi aşa apar şerpii19. Mitul unifică sau juxtapune două motive dualiste diferite: 1) identificarea adversarului-rival cu protagonistul scufundării; 2) Diavolul care soseşte, nu se ştie de unde, când Pământul era de-acuma creat, şi cere o parte sau încearcă să îl distrugă.

Plonjonul cosmogonic este atestat, de asemenea, şi la fino-ugrici, slavii occidentali, precum şi în Europa Răsăriteană. Vom reveni asupra „radicalizării dualiste" a mitului şi vom examina ipotezele ce s-au făcut cu privire la originea sa (§ 250). Pentru moment, precizăm că, pornind de la a treia fază — când Creatorul trimite pe fundul apei auxiliari antropomorfi —, se dezvoltă posibilitățile dramatice şi, în ultimă instanță, „dualiste" ale scufundării cosmogonice. Peripețiile scufundării si opera cosmogonică ce urmează sunt invocate de aici înainte pentru a explica imperfecțiunile Creației, ca şi apariția Morții, a munților şi a mlaştinilor, precum şi „naşterea" Diavolului sau existența Răului. Cum acela care plonjează ca să-şi procure substanța din care se va făuri Pământul nu mai este creatorul însuşi, ci unul din auxiliarii ori servitorii lui, este posibil să pătrundă în mit, grație tocmai acestui episod, un element de insubordonare, de antagonism ori opoziție. Interpretarea „dualistă" a Creației a fost posibilă prin transformarea treptată a auxiliarului teriomorf al lui Dumnezeu în „servitorul" său, în „tovarăşul" şi, în cele din urmă, în Adversarul său20. Vom aprecia mai departe importanța acestei interpretări dualiste în teodicele „populare" (§ 250).

Miturile despre crearea omului evidențiază, de asemenea, rolul nefast al Adversarului. Ca în multe mitologii, Dumnezeu creează omul din lut şi îi insuflă un spirit. Dar, în Asia Centrală şi Septentrională, scenariul comportă un episod dramatic: după ce a făurit trupurile primilor oameni, Dumnezeu lasă un câine să-i păzească şi urcă la Cer să le caute un suflet, în lipsa lui soseşte Erlik şi, făgăduindu-i câinelui, gol la acea dată, o blană dacă îl lasă să se apropie, el mânjeşte trupurile oamenilor cu scuipat. Buriații cred că fără mânjirea lui Cholm (Vrăjmaşului) oamenii n-ar fi cunoscut bolile şi moartea. Potrivit unui alt grup de variante altaice, Erlik, profitând de absența lui Dumnezeu şi înşelând câinele, ar fi însuflețit corpurile oamenilor21. Este vorba, în acest caz, de un efort disperat nu doar de a-1 absolvi pe Dumnezeu de existenta bolilor si de moartea oamenilor, ci si de răutatea sufletului omenesc.

245. Şamanul şi inițierea şamanică

Un zeu ceresc suveran care devine dens otiosus sau se multiplică indefinit (Tăngri şi cei 99 de Tăngri); un zeu creator, dar ale cărui creații (Lumea şi Omul) sunt maculate de intervenția îndrăzneață a unui Adversar satanic; precaritatea sufletului omenesc; bolile şi moartea provocate

19 Potanin, citat ibid., p. 105.

20 Cf. M. EI iade, op. cit., pp. 126 sq. [trad. românească, pp. 132 sq. — nota trad.].

21 U. Harva, Die religiosen Vorslellungen, pp. 114 sq. Legende asemănătoare se găsesc la fino-ugrici.

de demoni şi de spirite rele; un Univers tripartit — Cer, Pământ, Infern — care implică o geografie mitică adesea destul de complexă (pluralitatea nivelurilor celeste şi infernale cerând cunoaşterea drumurilor care duc la Cer sau pe

celălalt tărâm)... E de ajuns să reamintim aceste câteva elemente esențiale ca să putem aprecia rolul considerabil al şamanului în religiile Asiei Centrale şi Septentrionale. Intr-adevăr, şamanul este teolog şi demonolog, specialist al extazului şi vindecător, auxiliar al expedițiilor de vânătoare, protector al comunității şi al turmelor, psihopomp şi, în anumite societăți, erudit şi poet.

Faptul desemnat cu termenul de „şamanism" este un fenomen religios arhaic (el pare atestat din paleolitic) şi universal răspândit (în Africa, mai degrabă, ca o excepție). Dar şamanismul, în sensul strict al cuvântului, domină mai ales în Asia Centrală şi Septentrională şi în regiunile arctice. Tot în Asia, şamanismul a suferit influențe nenumărate (irano-mesopotamiene, buddhiste, lamaiste), fără să-şi piardă prin aceasta structura proprie.

Puterile multiple ale şamanului sunt rezultatul experiențelor sale inițiatice. Grație încercărilor sale din timpul inițierii, viitorul şaman înțelege precaritatea sufletului omenesc şi învață mijloacele cu care poate să-1 apere; tot astfel, el cunoaşte din experiență suferințele provocate de diversele boli şi reuşeşte să-i identifice pe autorii acestora; el suferă o moarte rituală, coboară în Infern şi, uneori, urcă la Cer. Pe scurt, toate puterile şamanului depind de încercările lui şi de cunoştințele sale de ordin „spiritual"; el reuşeşte să se familiarizeze cu toate „spiritele", cu sufletele viilor şi ale morților, cu zeii şi demonii, cu nenumăratele figuri — invizibile pentru ceilalți oameni — care populează cele trei regiuni cosmice.

Se ajunge şaman 1) prin vocație spontană („chemare" sau „alegere"); 2) prin transmitere ereditară a profesiei şamanice şi 3) prin decizie personală sau, mai rar, prin voința clanului. Dar, oricare ar fi metoda de alegere, un şaman nu e recunoscut ca atare decât după ce a primit o dublă instruire: 1) de ordin extatic (vise, viziuni, transe etc.) şi 2) de ordin tradițional (tehnici şamanice, nume şi funcțiuni ale spiritelor, mitologia şi genealogia clanului, limbaj secret etc.). Această dublă învățătură, dată de spirite şi de bătrânii şamani, constituie inițierea. Ea poate fi publica, dar absența unei asemenea ceremonii nu implică deloc absența inițierii: aceasta poate fi foarte bine operată în vis sau în experiența extatică a neofitului.

Sindromul vocației mistice se recunoaşte uşor. Viitorul şaman se deosebeşte printr-un comportament straniu: el devine visător, caută solitudinea, îi place să rătăcească prin păduri sau prin locuri pustii, are viziuni, cântă în somn etc. Uneori, această perioadă de incubare se caracterizează prin simptome destul de grave: la iakuți, se întâmplă ca tânărul să devină furios şi să-şi piardă uşor cunoştința, să plece în păduri, să se hrănească cu coajă de copaci, să se azvârle în apă şi în foc, să se înțepe cu cuțite[22]. Chiar când este vorba de şamanismul ereditar, alegerea viitorului şaman este precedată de o schimbare de comportament: sufletele şamani-lor-strămoşi aleg un tânăr din familie, acesta devine absent şi visător, este prins de o acută nevoie de singurătate, are viziuni profetice şi, în răstimpuri, e cuprins de atacuri în care îşi pierde cunoştința, în cursul acestor pierderi ale cunoştinței, buriații cred că sufletul este răpit de spirite; primit în palatele zeilor, el este instruit de şamanii-strămoşi în tainele meseriei de şaman, i se comunică formele şi numele zeilor, numele şi cultul spiritelor etc. Doar după această primă inițiere sufletul se reintegrează în trup[23].

22 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, pp. 45 sq.

23 De la mijlocul secolului trecut s-a încercat de mai multe ori să se explice fenomenul şamanismului siberian şi arctic ca fiind o maladie mentală. Problema era rău pusă. Pe de o parte, viitorii şamani nu sunt întotdeauna nevropați; pe de altă parte, aceia dintre ei care au fost bolnavi au devenit şamani tocmai pentru că au reuşit sa se vindece. Inițierea echivalează cu o vindecare; ea se traduce, între altele, printr-o nouă integrare psihică. Vezi Le Chamanisme, p. 36 sq.; Mythes, reves etmysteres,pp. 105 sq.

Vocația mistică implică destul de des o criză profundă, care joacă rolul unei inițieri. Or, orice inițiere, de orice ordin ar fi, comportă o perioadă de segregare şi un anumit număr de încercări şi torturi interioare. Boala declanşată la viitorul şaman de sentimentul neliniştitor că a fost „ales" este prin însuşi faptul acesta valorizată ca „boală inițiatică". Precaritatea şi singurătatea revelate de oricare boală sunt, în acest caz aparte, agravate de simbolismul morții mistice: deoarece a-ți asuma o „alegere" supranaturală se exprimă prin sentimentul că eşti lăsat pradă puterilor divine ori demonice, adică sortit unei morți iminente. „Nebunia" viitorilor şamani, „haosul lor psihic" semnifică faptul că omul profan este în pragul „disoluției" şi că o nouă personalitate este pe punctul de a se naşte.

De multe ori, sindromul „bolii" urmează îndeaproape ritualul clasic al inițierii. Suferințele celui „ales" seamănă în toate privințele torturilor inițiatice: la fel ca şi în riturile de pubertate, novicele este ucis de demoni — „maeştri ai inițierii", viitorul şaman se vede tăiat şi sfârtecat în bucăți de „demonii bolii". Moartea rituală este simțită de bolnav sub forma coborârii în Infern: el asistă în vis la propria lui sfârtecare, vede cum demonii îi taie capul, îi scot ochii etc. După credința iakuților, spiritele îl târăsc pe viitorul şaman în Infera şi îl închid trei ani într-o casă. Acolo el suferă inițierea: spiritele îi taie capul, pe carejl aşază alături (căci novicele trebuie să vadă cu ochii lui propria-i sfârtecare) şi îl taie în bucățele, care sunt apoi împărțite spiritelor diferitelor boli. Numai în acest fel viitorul şaman va dobândi puterea de a vindeca. Oasele sunt după aceea acoperite cu carne nouă şi, în unele cazuri, şamanul primeşte şi sânge

nou. Alți şamani povestesc că în timpul bolii lor inițiatice şamanii-strămoşi îi străpung cu săgeți, le taie carnea şi le smulg oasele ca să le curețe; sau, dacă le deschid pântecul, le mănâncă carnea şi le beau sângele; sau le încing trupul şi le ciocănesc capul pe o nicovală, în acest timp, ei zac fără cunoştință, abia suflând, de la trei până la nouă zile, în iurtă sau într-un loc izolat. Unii par chiar că nu mai respiră şi sunt pe punctul de a fi îngropați, în cele din urmă, sunt înviați, dar într-un trup cu desăvârşire nou şi cu darul de a şamaniza24.
în general, când neofitul zace fără cunoştință în iurtă, familia apelează la un şaman, şi acesta va avea mai târziu rolul de maestru, în alte cazuri, după „sfârtecarea inițiatică", novicele pleacă în căutarea unui maestru care să-1 învețe secretele meseriei, învățătura e de natură ezoterică şi e adesea primită în timpul extazului; altfel spus, şarnanul-maestru îşi instruieşte discipolul la fel cum o fac demonii şi spiritele. La iakuți, maestrul ia sufletul novicelui într-o lungă călătorie inițiatică. Ei încep prin a urca un munte. De acolo, de sus, maestrul arată novicelui bifurcările drumului de unde alte cărări urcă spre creste: acolo sălăşluiesc bolile care îi fac pe oameni să sufere. Maestrul îşi conduce apoi învățăcelul într-o colibă. Acolo, amândoi se îmbracă în hainele de şaman şi şamanizează împreună. Maestrul îi dezvăluie cum să recunoască şi să vindece bolile care năpădesc diferitele părți ale trupului, în cele din urmă, el îşi conduce discipolul în lumea superioară, la spiritele celeste. Noul şaman dispune de aci înainte de un „trup consacrat" şi poate să-şi facă meseria25.
Există, de asemenea, ceremonii publice de inițiere, mai ales la buriați, golzi, altaici, tunguşi şi manciu. Ceremoniile buriaților sunt printre cele mai interesante. Ritul principal comportă o ascensiune. Se fixează în iurtă un stâlp solid, cu rădăcinile în vatră şi cu vârful ieşind prin gura de horn. Acest stâlp se cheamă „păzitorul porții", căci el deschide şamanului drumul spre Cer. învățăcelul se cațără până în vârful stâlpului şi, ieşind prin gura de horn, scoate strigăte ascuțite, invocând ajutorul zeilor. Apoi, întreaga asistență porneşte în procesiune spre un loc depărtat de sat, unde un mare număr de stâlpi au fost împlântați din ajun în vederea ceremoniei.
24 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, p. 45 sq., 75 sq., 102 sq.
25 G. V. Xenofontov, citat în Le Chamanisme, p. 105.

Lângă un stâlp anume se jertfeşte un țap şi învățăcelul, gol până-n brâu, este uns cu sângele victimei la ochi şi pe urechi, m vreme ce alți şamani bat din tobă. Şamanul-maestru se cațără pe un stâlp înalt şi face nouă crestături în vârful lui. învățăcelul, urmat de alți şamani, urcă la rândul său. Cățărându-se, ei intră cu toții — sau mimează intrarea — în extaz. După un izvor de informare, candidatul trebuie să se cațere pe nouă stâlpi, care, ca şi cele nouă crestături, simbolizează cele nouă ceruri26.
Ceea ce trebuie reținut din acest ritual inițiatic este că samanul-novice trebuie să urce la Cer ca să fie consacrat. Aşa cum vom vedea, ascensiunea prin intermediul unui arbore sau stâlp constituie şi ritualul esențial al şamanilor altaici. Stâlpul sau prăjina sunt asimilați Arborelui sau Coloanei care se înalță în Centrul Lumii şi care uneşte cele trei niveluri cosmice. Pe scurt, arborele samanic are toate atributele Arborelui Cosmic.
246. Mituri şi ritualuri şamanice
Miturile despre originea şamanilor evidențiază două teme foarte semnificative: l) „Primul Şaman" a fost zămislit de Dumnezeu (sau de zei cereşti); 2) dar, din pricina răutății lui, zeii i-au limitat mult puterile. Potrivit buriaților, zeii Tangri au hotărât să dea oamenilor un şaman care să lupte cu boala şi moartea aduse pe lume de spiritele rele. Ei au trimis pe lume Vulturul; acesta a zărit o femeie dormind şi s-a împreunat cu ea. Femeia a zămislit un fiu care a devenit „Primul Şaman". lakuții cred şi ei în acelaşi fel. Dar Vulturul este numit cu numele Ființei Supreme, Ajy („Creatorul") sau Ajy Tojon („Creatorul Luminii"). Copiii lui Ajy sunt reprezentați ca păsări-spirite aşezate pe ramurile Arborelui Lumii; în vârf se află Vulturul cu două capete, care îl înfățişează probabil pe Ajy Tojon în persoană27. Strămoşii şamanilor — ale căror suflete joacă un rol în alegerea şi inițierea ucenicului — se trag din acest „întâi Şaman" sub formă de Vultur, creat de Ființa Supremă.
Totuşi, rolul strămoşilor în şamanismul actual este socotit de unii o decădere. Potrivit tradiției buriate, în vremurile de demult, şamanii îşi trăgeau puterea direct de la ființele cereşti; numai în zilele noastre ei le primesc de la strămoşi28. Această părere reflectă credința, atestată peste tot în Asia şi în regiunile arctice, privind decăderea şamanismului. Odinioară, „primii şamani" zburau cu adevărat în nori pe „caii" lor (adică pe tobele de şamani), ei puteau lua orice formă doreau şi săvârşeau minuni pe care urmaşii lor de azi sunt incapabili să le repete. Buriații explică această decădere prin orgoliul şi răutatea Primului Şaman: când a început să-1 concureze pe Dumnezeu, acesta i-a micşorat drastic şamanului puterea29. Putem uşor descifra în acest mit etiologic influența indirectă a credințelor dualiste.
26 Le Chamanisme, pp. 106-111, după N. N. Agapitov, M. N. Sangalov şi Jorma Partanen. Aşa cum toarte bine a văzut U no Harva (Die religiosen Vorstellungen, pp. 492 sq.), acest rit aminteşte anumite ceremonii din Misterele mitriace. Astfel, purificarea candidatului cu sânge de țap seamănă cu taurobolium şi urcarea stâlpului aminteşte de urcarea mystului mitriacpeo scară de şapte trepte, reprezentând cele şapte ceruri planetare (cf. § 217). Aşa cum am

observat deja, influenţele Orientului Apropiat antic sunt evidente cam peste tot în Asia Centrală şi Siberia şi ritul iniţiatic al şamanului buriat trebuie, foarte probabil, socotit o dovadă a acestor influenţe. Dar trebuie adăugat că simbolismul Arborelui Lumii şi ritul căţărării iniţiatice pe stâlp preced elementele culturale sosite din Mesopotamia şi Iran.
27 Cf. izvoarele citate în Le Chamanisme, pp. 71-72. Când Ajy Tojon 1-a făurit pe Primul Şaman, el a înfipt un trunchi cu şapte ramuri în locuinţa sa cerească şi a pus pe aceste ramuri cuiburi în care stăteau copiii Creatorului. El a mai sădit trei arbori pe Pământ; în amintirea acestora şamanul stăpâneşte, şi el, un arbore, de viaţa căruia atârnă, într-un fel, viaţa lui proprie; cf. ibid., p. 72, n. 2, 3. în visele lor iniţiatice, anumiţi şamani sunt duşi până în vârful Arborelui Cosmic, unde se află Stăpânul Lumii.
28 Leo Sternberg, „Divine Election", p. 495. La mongoli, de asemenea, depind numai de strămoşii lor; cf. W. Heissig, „La religion de la Mongolie", pp. 354 sq.
29 Cf. Le Chamanisme, p. 70.
/
*s

Şamanul joacă un rol capital în viaţa religioasă a comunităţii, dar nu epuizează toate valenţele acesteia. El nu este sacrificator30 şi, în Altai, nu se amestecă în ceremoniile de naştere şi de căsătorie decât dacă intervine ceva neaşteptat; de exemplu, în caz de sterilitate sau de naştere grea. Dimpotrivă, şamanul se dovedeşte de neînlocuit în orice ceremonie care se leagă de încercările sufletului: boli (pierderea sufletului sau stăpânirea lui de duhurile rele) şi moarte (când sufletul trebuie însoţit pe celălat tărâm), în alte părţi din Asia, se apelează la şamani când se răreşte vânatul sau pentru darul lor de a stăpâni tehnici extatice (divinaţie, clarviziune etc.)31.
Radlow a dat o descriere devenită clasică sacrificiului altaic al calului. Acest sacrficiu este celebrat din vreme în vreme de fiecare familie şi ceremonia durează două sau trei seri consecutiv. Şamanul (katri) instalează într-un luminiş o iurtă nouă, înăuntrul căreia înalţă un stâlp dezgolit de ramuri şi marcat de nouă crestături. După numeroase rituri preliminarii, el binecuvântează calul şi, cu ajutorul câtorva asistenţi, îl ucide, sfărâmându-i coloana vertebrală fără să curgă nici o picătură de sânge. După ce s-au adus ofrande strămoşilor şi spiritelor protectoare, se pregăteşte carnea şi se mănâncă ritualic.
A doua parte a ritualului, cea mai importantă, are loc în seara următoare, îmbrăcându-şi costumul şamanic, kam-u\ invocă o mulţime de spirite. Este o ceremonie lungă şi complexă, care se termină cu o „ascensiune". Bătând în tobă şi ţipând, şamanul face mişcări ca şi cum s-ar înălţa la Cer. în extaz, el urcă primele cioturi crestate ale stâlpului, pătrunzând treptat în diversele ceruri, până la al nouălea, sau, dacă e cu adevărat puternic, până la al doisprezecelea, şi chiar mai sus. Când ajunge până în locul echivalent forţei sale, şamanul se opreşte şi îl invocă pe Bai Ulgăn.
„Tu, Ulgăn, ai făcut toţi oamenii...
Tu, Ulgăn, ne-ai dăruit tuturor turme!
Nu ne lăsa pradă necazului!
Apără-ne de cel rău,
Nu ni-1 scoate înainte pe Kormos (spiritul rău).
Nu ne da în mâna lui...
Nu mă osândi!"
Şamanul află de la Bai Ulgăn dacă sacrificiul a fost primit şi învaţă prezicerile asupra vremii şi a noii recolte. Acest episod marchează punctul culminant al „extazului": şamanul se prăbuşeşte extenuat. După câtva timp, îşi freacă ochii, pare să se trezească dintr-un somn adânc şi îi salută pe cei de faţă, ca după o lungă absenţă32.
Ascensiunea celestă îşi are opusul în coborârea şamanului în Infern. Această ceremonie este mult mai grea. Coborârea poate fi verticală sau orizontală, şi apoi dublu verticală (ascensiune urmată de coborâre), în primul caz, şamanul pare să coboare una după alta şapte „scări" sau regiuni subterane, numite pudak, „obstacole". E întovărăşit de strămoşi şi de spirite auxiliare. La fiecare „obstacol" învins, el descrie o nouă epifanie subterană. Cu privire la cel de-al doilea „obstacol", vorbele lui par să facă aluzie la zgomote metalice; la al cincilea, aude valuri şi învolburări de vânt; în sfârşit, la al şaptelea, el zăreşte palatul lui Erlik Khan, zidit din piatră şi argilă neagră şi apărat din toate părţile. Şamanul înalţă o lungă rugăciune lui Erlik (sau rosteşte
30 Vom vedea îndată că, la altaici, şamanul însuşi este cel ce săvârşeşte sacrificiul calului; el o face însă pentru ca este chemat să conducă sufletul victimei până la Bai Olga'n.
31 Vezi referinţele în Le Chamanlsme, pp. 154 sq.
32 W. Radlow, Aus Sibirien, II, pp. 20-50, rezumat în Le Chamanisme, pp. 160-165.

şi numele lui Bai Ulgăn, „cel din tării"); el se întoarce apoi în iurtă şi aduce la cunoştinţa celor de faţă rezultatele călătoriei sale.
Al doilea tip de coborâre — orizontală, mai întâi, si pe urmă verticală — este mult mai complicată şi mai dramatică. Şamanul călăreşte de-a lungul stepelor şi deserturilor, escaladează Muntele de Fier şi apoi, după o nouă cavalcadă, ajunge la „Hornul Pământului", intrarea în celălalt tărâm. Coborând, el întâlneşte o mare, străbate un pod de îngustimea unui fir de păr33, trece pe lângă locul unde sunt torturaţi păcătoşii şi, tot aşa, călărind, ajunge înaintea palatului lui Erlik Khan unde izbuteşte să pătrundă, în ciuda câinilor care păzesc intrarea şi a unui vajnic străjer, întâlnirea cu Suveranul morţilor, reprezentată în detaliu, comportă numeroase episoade deopotrivă terifiante şi groteşti. Şamanul îi oferă lui Erlik diverse daruri şi în cele din urmă alcool. Zeul sfârşeşte prin a se îmbăta şi devine binevoitor, îl binecuvântează, promite belşug de vite. Şamanul se reîntoarce voios pe pământ, călărind nu pe un cal, ci pe o gâscă. El se freacă la ochi ca şi cum s-ar trezi din somn. Este întrebat: „Ai călătorit bine? Ai izbândit în cele ce ţi-ai propus?" El răspunde: „Am călătorit de minune. Am fost primit foarte bine!"34
După cum vom vedea îndată, aceste coborâri extatice în Infern au o importanţă deosebită în religia şi cultura popoarelor altaice. Şamanii întreprind aceste coborâri ca să dobândească binecuvântarea Suveranului morţilor asupra vitelor şi recoltei (ca în exemplul de mai sus), dar mai ales pentru a le arăta drumul celor răposaţi sau ca să găsească şi să elibereze sufletul celor bolnavi, prizonieri la demoni. Scenariul este mereu acelaşi, doar episoadele dramatice variază de la o populaţie la alta. Şamanul mimează dificultăţile coborârii, singur sau împreună cu ajutoarele sale; la sosirea lor, sufletele morţilor le refuză noilor-veniţi intrarea, si trebuie să fie îmbunate cu rachiu. Scena se animă şi adesea devine grotescă. în alte cazuri, după multe aventuri, el soseşte în tărâmul morţilor şi caută în mulţimea de suflete rudele sufletului nou adus spre a li-1 încredinţa. O dată întors, el aduce fiecărui om din asistenţă salutări din partea rudelor moarte şi împarte chiar mici daruri de la acestea35.
Dar principala funcţie a şamanului este vindecarea, în general, bolile sunt puse pe seama rătăcirii sau „raptului de suflet". Şamanul caută sufletul rătăcit, îl capturează şi îl reintroduce în trupul bolnavului. Adeseori, boala are o dublă cauză: furtul sufletului, agravat apoi de „posesiunea" de către spiritele rele. în acest caz, vindecarea şamanică presupune atât căutarea sufletului, cât şi alungarea demonilor. De multe ori, căutarea sufletului constituie în ea însăşi un spectacol. Şamanul întreprinde călătoria extatică întâi în sens orizontal — ca să se asigure că sufletul nu s-a „rătăcit" undeva în regiuni vecine sau îndepărtate — şi apoi coboară în Infern, identifică spiritul rău care îl ţine captiv şi îl smulge din captivitatea acestuia36.
247. Semnificaţia şi importanţa şamanismului
Pe scurt, şamanii joacă un rol esenţial în apărarea integrităţii psihice a comunităţii. Ei sunt luptători antidemonici, prin excelenţă, combătând atât demonii şi bolile, cât şi magia neagră. Elementele războinice, care au o mare importanţă,în anumite tipuri de şamanism asiatic (armură, lance, arc, spadă etc.), se explică prin necesitatea de a lupta împotriva demonilor, adevăraţii vrăjmaşi ai oamenilor. La modul general, se poate spune că şamanul apără viaţa, sănătatea,
33 Pentru a da o imagine vie a trecerii sale, şamanul şchioapătă şi se preface că se împiedică şi cade. El zăreşte pe fundul mării casele a nenumăraţi şamani care au căzut, căci cei păcătoşi nu izbutesc să treacă podul.
34 Potanin, rezumat în Le Chumanisme, pp. 168-170.
35 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, pp. 174-176.
36 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, pp. 180 sq.

fecunditatea, lumea „luminii", împotriva morţilor, bolilor, sterilităţii, nenorocului şi tărâmului „beznelor". E greu să ne imaginăm ce poate reprezenta un astfel de luptător pentru o societate arhaică. Este, în primul rând, certitudinea că oamenii nu sunt singuri în această lume stranie, împresurată de demoni şi de „forţele Răului", în afară de zei şi de fiinţe supranaturale, cărora li se aduc rugăciuni şi li se oferă sacrificii, există „specialişti ai sacrului", oameni în stare să „vadă" spiritele, să urce la Cer şi să se întâlnească cu ei, să coboare în Iad şi să se bată cu demonii, cu bolile şi moartea. Rolul esenţial al şamanului în apărarea integrităţii psihice a comunităţii se leagă mai ales de acest element: oamenii sunt asiguraţi că unul dintre ei e în stare să-i ajute în împrejurările critice provocate de fiinţele lumii invizibile. Este consolator şi reconfortant să ştii că un membru al comunităţii este în stare să vadă ceea ce este ascuns şi nevăzut pentru ceilalţi şi să dea informaţii directe şi precise cu privire la lumile supranaturale.
Datorită capacităţii sale de a călători în lumile supranaturale şi de a vedea fiinţele supraumane (zei, demoni) şi spiritele morţilor, şamanul a putut contribui într-o manieră hotărâtoare la cunoaşterea morţii. Probabil că un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare", precum şi un mare număr de teme ale mitologiei morţii sunt rezultatul experienţelor extatice ale şamanilor. Priveliştile pe care le zăreşte, precum şi personajele pe care le întâlneşte în cursul călătoriilor sale extatice în lumea de dincolo sunt cu minuţie descrise de şamanul însuşi, în timpul transei sau după aceea. Lumea necunoscută şi terifiantă a morţii ia formă, se organizează în conformitate cu anumite moduri

caracteristice; sfârşeşte prin a avea o structură şi, cu timpul, devine familiară şi acceptabilă. La rândul lor, cei ce sălăşluiesc în lumea morţii devin vizibili; ei capătă formă, îşi manifestă personalitatea, îşi descoperă chiar o biografie. Puţin câte puţin, lumea morţilor devine cognoscibilă şi moartea însăşi este valorizată, mai ales ca rit de trecere către un mod de a fi spiritual, în cele din urmă, relatările călătoriilor extatice ale şamanilor au drept rezultat o „spiritualizare" a lumii morţilor, îmbogăţind-o cu forme şi figuri prestigioase.

Aventurile şamanului în lumea de dincolo, încercările pe care le suportă în coborârile sale extatice în Infern şi în ascensiunile sale celeste ne amintesc de isprăvile eroilor din basmele populare şi de personajele literaturii epice. E foarte probabil ca un mare număr de „subiecte", de motive, de personaje, de imagini şi clişee ale literaturii epice să fie, în ultimă analiză, de origine extatică, în sensul că au fost împrumutate din istoriile şamanilor privind călătoriile şi întâmplările lor în tărâmurile supraumane. Astfel, de pildă, se istorisesc isprăvile eroului buriat Mu-monto, care descinde în Infern în locul tatălui său şi, reîntors pe pământ, povesteşte chinurile păcătoşilor. Tătarii au o literatură considerabilă în jurul acestui subiect. La tătarii din stepa Sajan, o tânără curajoasă, Kubaiko, coboară în Infern ca să aducă ţeasta fratelui ei, decapitat de un monstru. După multe aventuri, şi după ce asistă la diverse chinuri date pentru felurite păcate, Kubaiko ajunge înaintea Suveranului Infernului. Acesta îi dă voie să ia ţeasta fratelui ei, dacă iese învingătoare dintr-o anumită încercare. Alte personaje din literatura epică tătărească trebuie să treacă şi ele prin atari încercări iniţiatice, implicând întotdeauna o coborâre în Infern37.

E posibil, de asemenea, ca euforia preextatică să fi constituit o sursă a poeziei lirice. Când îşi pregăteşte transa, şamanul bate în tobă, îşi cheamă spiritele ajutătoare, vorbeşte un „limbaj secret" ori „limbajul animalelor", imită ţipătul animalelor şi mai ales cântecul păsărilor. El sfârşeşte prin a dobândi o „stare secundă", ce declanşează creaţia lingvistică şi ritmurile poeziei lirice. Trebuie de amintit, de asemenea, caracterul dramatic al şedinţei şamanice, care constituie un spectacol fără egal în lumea experienţei zilnice. Demonstrarea abilităţilor magice (jocul cu focul şi alte „miracole") dezvăluie o altă lume, lumea fabuloasă a zeilor şi vrăjitorilor, lumea în care totul pare posibil, în care morţii revin la viaţă şi cei vii mor ca să învie apoi, în care

37 Cf. Le Chainanisme, pp. 177 sq.

se poate dispărea într-o clipă, în care „legile naturii" sunt abolite şi în care o anume „libertate" supraumană este ilustrată şi făcută prezentă în mod uimitor. Se înţelege ecoul unui asemenea spectacol într-o comunitate „primitivă". „Miracolele" şamanice nu doar confirmă şi întăresc structurile religiei tradiţionale, ci stimulează şi hrănesc şi imaginaţia, fac să cadă barierele dintre vis şi realitatea imediată, deschid ferestre către lumile în care sălăşluiesc zeii, morţii şi spiritele38.

248. Religiile asiaticilor septentrionali şi ale fino-ugricilor

Economia acestei lucrări — care îşi propune să analizeze mai cu seamă creaţiile religioase — permite doar o prezentare sumară a religiilor ce caracterizează popoarele aparţinând grupurilor lingvistice paleosiberiană, uralică şi fino-ugrică. Nu că religiile lor ar fi lipsite de interes, dar multe din elementele caracteristice ale acestora (zei cereşti şi di i oţioşi, mitul scufundării cosmogonice şi radicalizarea sa „dualistă", şamanism) seamănă cu acelea ale popoarelor al tai ce.

Aşa, de pildă, se poate aminti zeul Es al ieniseienilor (keţii), nume care înseamnă, deopotrivă, „cer" şi „zeu celest" (cf. Tăngri). După Anutchin, Es este „nevăzut", în sensul că nimeni nu 1-a văzut vreodată; cel care îl vede orbeşte. Es este creatorul şi domnul Universului; el 1-a creat şi pe om. E bun şi atotputernic, dar nu se interesează de treburile omeneşti; „el lasă aceasta în seama spiritelor de mâna a doua, în seama eroilor şi a marilor şamani". El nu are cult; nu i se aduc jertfe, nu i se adresează rugăminţi. Totuşi, el ocroteşte lumea şi îi ajută pe oameni39. Kudju („Cerul") al iukaghirilor e un zeu binefăcător, dar nu joacă nici un rol în viaţa religioasă40. Koriacii îşi numesc Zeul Suprem „Cel de Sus", „Stăpânul din înalt", „Cel ce vede toate", „Cel ce este" etc.41, dar el e mai degrabă inactiv.

Cel mai important şi mai bine cunoscut pare să fie Num al samoiezilor. După cea mai veche sursă de informaţie (A. M. Castren), Num locuieşte în Cer, stăpâneşte vânturile şi ploile, vede şi ştie tot ce se petrece pe pământ; el îi răsplăteşte pe cei ce fac binele şi îi pedepseşte pe răufăcători42. Alţi observatori subliniază bunătatea şi puterea lui, dar adaugă că, după ce a făurit lumea, viaţa şi pe om, Num şi-a delegat puterile sale altor făpturi divine, inferioare. Ceva mai recent, Lehtisalo a adus informaţii suplimentare; Num locuieşte în al şaptelea Cer, Soarele este ochiul său, el nu este reprezentat în imagini şi i se aduc jertfe de reni43. Cu prilejul evanghelizării samoiezilor (1825-1835), misionarii au distrus mii de „idoli" antropomorfi, unii cu câte trei şi şapte chipuri, întrucât, după majoritatea mărturiilor, Num nu avea imagini, s-a tras, pe bună dreptate, concluzia că aceşti idoli reprezentau strămoşi şi diverse spirite. Probabil însă că policefalia — trebuie să înţelegem prin aceasta facultatea de a vedea şi de a şti totul — a sfârşit prin a fi conferită Soarelui, principala manifestare a lui Num44.

Mitul cosmogonic cel mai popular este, ca peste tot în Asia Centrală şi Septentrională, „scufundarea" unei făpturi

antropomorfe, auxiliar sau adversar al lui Dumnezeu. Num trimite, pe rând, lebede, gâşte, „scufundătorul polar" şi pasărea Iguru ca să-i aducă puţin pământ. Abia

38 Ibid.,pp. 395-397.

•19 Anutchin, tradus şi rezumat de I. Paulson, „Leş religions des Asiates septentrionaux", pp. 50 sq.

40 Jochelson, citat şi comentat de Paulson, pp. 53 sq.

41 Cf. Trăite', p. 65. Vezi ibid. alte exemple de „teonimii celeste" (la ceremuşi, ostiaci etc.).

42 A. M. Castren, Reiseerinnerungen, I, pp. 253 sq.

41 A. C. Schrenk şi Lehtisalo, rezumaţi de Paulson, pp. 61 sq.

44 Cf. R. Pettazzoni, L'otmiscienza di Dio, p. 383. Despre solarizarea zeilor cereşti, vezi Trăite, § 37.

aceasta din urmă izbuteşte să revină cu puţin lut în cioc. Când Num a creat Pământul, „de undeva" a venit un „bătrân" care i-a cerut voie să se odihnească. Num încuviinţează în cele din urmă, dar dimineaţa îl zăreşte pe bătrân pe malul insulei nou răsărite gata s-o nimicească. Somat să plece, bătrânul cere — şi dobândeşte — atâta pământ cât poate prinde în vârful toiagului. Dispare în deschizătura făcută de vârful toiagului, după ce declară că va sălăşlui în ea de aici înainte şi că de acolo îi va răpi pe oameni. Uimit, Num îşi recunoaşte eroarea: el crezuse că bătrânul voise să se instaleze pe Pământ, nu dedesubt, în acest mit, Num nu mai este omniscient: el ignoră existenţa şi intenţiile „bătrânului". (Spiritul Cel Rău care instaurează Moartea.) Unele variante, atestate la ceremişi şi voguli, subliniază caracterul „dualist" al Creaţiei46. Dar „dualismul" este şi mai accentuat în legendele finezilor, estonienilor şi mordvinilor: Diavolul însuşi e cel care se scufundă, la porunca lui Dumnezeu, dar el ascunde puţin nămol în gură (şi făureşte în felul acesta munţii şi mlaştinile)47.

în ce priveşte şamanismul, el prezintă, în linii mari, structura şamanismului asiatic pe care tocmai 1-am schiţat (§§ 245-247). Creaţia literară de inspiraţie şamanică atinge apogeul în Finlanda, în Kalevala, epopeea naţională compilată de Elias Lonnrot (prima ediţie în 1832), personajul principal este Văinămoinen, „înţeleptul cel veşnic". De origine supranaturală, Văinămoinen este un extatic-vizionar înzestrat cu numeroase puteri magice; pe deasupra, el este poet, cântăreţ şi harpist. Isprăvile lui, ca şi acelea ale tovarăşilor săi — fierarul Ilmarinen şi războinicul Lemminkăinen — amintesc în multe privinţe isprăvile şamanilor şi ale vrăjitorilor-eroi asiatici48.

în societăţile de vânători şi pescari, spiritele protectoare ale diverselor specii animale, precum şi Stăpânii animalelor joacă un rol considerabil. Animalul e asemeni omului; fiecare animal are un suflet şi unele etnii (de exemplu, iukaghirii) cred că nu poţi ucide animalul înainte de a-i fi capturat sufletul49.

Etniile aino şi gilyak trimit sufletul ursului răpus spre ţara sa „de origine". Stăpânul fiarelor ocroteşte atât vânatul, cât şi pe vânători. Vânătoarea constituie prin ea însăşi un ritual destul de complex, căci vânatul e considerat ca înzestrat cu putere supranaturală50. Interesul acestor credinţe şi ritualuri rezidă în extremul lor arhaism (ele se întâlnesc şi în cele două Americi, în Asia etc.). Ele ne vorbesc despre solidaritatea mistică dintre om şi lumea animală, concepţie magico-religioasă atestată chiar de la vânătorii paleolitici (cf. § 2).

Este semnificativ că aceste credinţe în spiritele protectoare ale speciilor animale şi în Stăpânii sălbăticiunilor, credinţe aproape dispărute în culturile agricole, supravieţuiesc încă în Scandinavia. în plus, numeroase figuri supranaturale şi teme mitologice evidenţiind puterile magico-religioase ale animalelor se regăsesc în credinţele păstorilor şi mai cu seamă în folclorul agricultorilor, atât în restul Europei, cât şi al Asiei Occidentale. Acest fapt are o urmare importantă: el confirmă supravieţuirea concepţiilor arhaice în anumite societăţi rurale contemporane, cel puţin la începutul secolului al XX-lea.

45 Lehtisalo, rezumat în De Zalmoxis..., p, 101. Un alt mit samoied prezintă, de la început, antagonismul dintre Num şi Moarte (Ngaa), ibid., p. 102.

46 Cf. ibid., pp. 100-101.

47 Vezi variantele prezentate, ibid., pp. 86-88.

48 Cf. Martti Haavio, Văinămoinen, Eternal Suge, în special pp. 83 sq., 140 sq., 230 sq. Despre şamanismul ugricilor, cf. l-£ Chamanisme, pp. 182 sq.

49 Cf. I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen der nord-asiatischen Volker, pp. 174 sq.; id., „The Animal-Guardian", passim.

50 Cf. Eveline Lot-Falck, Leş rites de chasse chez iespeuptes siberiens, passim.; I. Paulson, „Leş religions des Asiates septentrionaux", pp. 71 sq.; id., „Leş religions des peuples finnois", pp. 170 sq.

249. Religia bălţilor

Dintre cele trei popoare baltice — lituanienii, letonii şi vechii prusieni (sau prutenii) — cei din urmă, decimaţi după un lung război de convertire şi de cucerire de cavalerii teutoni, au sfârşit prin a dispărea, absorbiţi în masa de

colonişti germani. Letonii şi lituanienii au fost, de asemenea, supuşi de germani şi, cel puțin nominal, convertiți la creştinism în secolul al XlV-lea; totuşi, ei au reuşit să-şi mențină vechile tradiții religioase. Abia începând din secolul al XVI-lea, misionarii luterani au pornit o campanie neîncetată împotriva păgânismului. Totuşi, etnografia şi folclorul bălților şi-au păstrat, în parte, moştenirea străveche şi constituie o sursă inegalabilă pentru cunoaşterea religiei tradiționale51. Deosebit de importante sunt acele daina (scurte cântece de câte patru versuri), ritualurile legate de agricultură, căsătorie şi moarte, precum şi basmele populare. Geografia bălților a favorizat conservatorismul lor (să ne gândim la numeroasele credințe şi obiceiuri arhaice care au supraviețuit în Pirinei, Alpi, Carpați şi Balcani). Acest lucru nu exclude câtuşi de puțin influențele venite de la vecini — germani, estoni, slavi — şi, în ultimele patru secole, influențele creştinismului.

Deşi există unele diferențe între panteonurile, concepțiile religioase şi practicile celor trei popoare baltice, le vom prezenta împreună, ca să uşurăm expunerea. De la început, e important să subliniem faptul că bălții au păstrat numele vechiului zeu indo-european al cerului, deiwos: în letonă dievs, în lituaniană dievas, în prusiana veche deivas. După convertirea la creştinism, acelaşi teonim a fost folosit pentru a desemna pe Dumnezeul biblic, în folclorul religios leton, Dievs, tatăl familiei divine, locuieşte în casa lui pe un munte din Cer; el vizitează însă pământul şi ia parte la munca țăranilor şi la sărbătorile sezoniere care îi sunt consacrate. Dievs a instaurat ordinea în lume şi el e cel ce hotărăşte soarta oamenilor şi veghează la viața lor morală52. Totuşi, Dievs nu este un Dumnezeu suprem, nici divinitatea cea mai importantă.

Zeul tunetului, Perkunas (în lituaniană) sau Perkuons (în letonă)53, stă şi el în Cer, dar coboară ades pe pământ ca să lupte cu Diavolul şi alți demoni (trăsături ce trădează o influență creştină). Războinic de temut şi fierar al zeilor, el controlează ploile şi deci fertilitatea ogoarelor. în viața țăranilor, Perkunas/Perkuons joacă rolul cel mai important şi lui i se aduc jertfe când e secetă ori epidemie. După o mărturie din secolul al XVI-lea, pe timp de furtună i se oferea o halcă de carne şi era implorat astfel: „O, zeule Perkunas, nu mă lovi, te rog, o, doamne; primeşte de la mine carnea aceasta". Ritual arhaic, practicat pe vreme de furtună de popoarele primitive în onoarea zeilor celeşti (cf. Trăite, § 14).

Un loc important în panteonul balt pare să fi fost ocupat de Zeița Soarelui, Saula (a cărei asemănare cu zeul vedic Surya a fost de mult remarcată). Ea este închipuită deopotrivă ca mamă şi fată tânără. Saula are, şi ea, o casă pe Muntele Cerului, lângă cea a lui Dievs. Uneori, cele două zeități se luptă între ele şi lupta lor ține trei zile. Saula binecuvântează glia, îi ajută pe cei bolnavi, îi pedepseşte pe cei păcătoşi. Sărbătoarea ei cea mai de seamă este în vremea solstițiului de vară54, în folclorul religios leton, Saula este soția lui Meness, zeul lunii; acesta din urmă ar fi fost un zeu războinic. Tuturor acestor zeități celeste li se asociază caii; ele călătoresc până pe munții Cerului şi coboară pe Pământ în căruțe.

51 Izvoarele scrise (Cronici, rapoarte ale misionarilor şi demnitarilor bisericii etc.) conțin uneori informații utile, dar trebuie consultate cu prudență. Majoritatea autorilor lor nu cunoşteau limbile baltice; în plus, ei prezentau „păgânismul" etnic prin prisma clişeelor propagandei şi istoriografiei creştine.

52 Vezi Harolds Biezais, Die Gottesgestalt de r Lettischen Volksreligion, mai ales pp. 90 sq., 182 sq.

•^ Perkunas e menționat în Cronica lui Malala (1261) şi de mai multe ori de autorii creştini din secolul al XVI-lea. Despre Perkuons, vezi documentele şi analiza critică la H. Biezais, Die himmlische G otlerfamilie der alten Letten,p. 92 sq., 103 sq.

54 Vezi H. Biezais, Die himmlische Gdtterfamilie der alten Letten, pp. 183 sq., 303 sq. (cultul Saulei).

Majoritatea zeităților chtoniene sunt zeițe. Mama-Pământ se numeşte Zemen mate la letc şi Zemyna Ja lituanieni; aceştia din urmă cunosc şi un „Domn al Pământului", Zemepaîis. E numărul „Mamelor" este mare; de pildă, Muma pădurii (Meza mate; în lituaniană Medein se multiplică prin emanație într-o Mumă a grădinilor, Mumă a ogoarelor, a golfurilor, a florile a ciupercilor etc. Acelaşi proces se reîntâlneşte Ja zeitățile acvatice (Muma polii, a vânturilor etc Cum remarcase deja Usener55, proliferarea unor atari entități mitologice reaminteşte un fenome caracteristic religiei romane (cf. § 163). La letoni cea mai importantă zeiță este Laima (de i rădăcina verbala laime, „şansă", „noroc"). Ea este prin excelență o divinitate a destinului; e hotărăşte soarta oamenilor la naştere. Dar Laima guvernează şi căsătoria, belşugul recolte: prăsirea animalelor, în ciuda sincretismului cu Fecioara Măria, Laima reprezintă o figur; religioasă arhaică, aparținând probabil celui mai vechi stadiu al păgânismului leton56.

înainte de convertirea Ja creştinism, cultul public se practica mai ales în păduri. Anumit copaci, anumite izvoare sau anumite locuri erau considerate sacre, locuite de zei; prin urmare apropierea de ele era interzisă. Comunitatea aducea sacrificii în locuri descoperite, în tufişuri sau în alte locuri sacre. Coliba din lemn era, de asemenea, un spațiu sacru, ca şi „colțul sfânt" al caselor. Cât priveşte templele propriu-zise, informațiile noastre sunt destul de sumare. Săpăturile au scos la lumină urme de sanctuare, clădite din lemn, în formă de cerc, cu diametrul de vreo cinci metri; în centru se afla aşezată statuia zeului.

în privința existenței unei clase sacerdotale plutim în aceeaşi incertitudine. Izvoarele dau ştire despre „vrăjitori",

ghicitori şi extatici; prestigiul lor era considerabil. Tratatul, impus în 1249 de cavalerii Ordinului Teutonic vechilor prusieni — e vorba de primul document scris privitor la religia bălților — îi obliga pe învinşi să nu mai incinereze sau îngroape pe cei morți cu cai ori slujitori, cu arme, veşminte sau alte obiecte de preț57, să nu mai aducă jertfe după strânsul recoltei zeului Curche,nici al tor zei; şi să nu-i mai consulte pe barzii vizionari (tulissones sau ligas'chones), care îi slăvesc pe cei morți la ospețele funerare şi pretind că i-au văzut zburând călare pe cai spre lumea cealaltă.

Putem recunoaşte în „barzii vizionari" o clasă de extatici şi de magicieni similară şamanilor din Asia. E foarte probabil că la sfârşitul „ospețelor funerare" ei călăuzeau sufletul celui mort spre lumea de dincolo. La bălți, ca peste tot, de altfel, autoritățile eclesiaslice considerau tehnicile extatice şi practicile magice inspirate de Diavol. Dar extazul şi teriomorfia extatică constituie, de obicei, o operație religioasă (sau de „magie albă"): şamanul ia forma unui animal ca să lupte cu spiritul cel rău. O credință analoagă este atestată la lituanienii din secolul al XVII-lea: acuzat de Jycantropie, un bătrân recunoaşte că este vârcolac, şi că în nopțile de Sfântul Luciliu, de Rusalii şi de Sânziene, el şi tovarăşii Jui, transformați în lupi, ajungeau pe jos „la capătul mării" (i.e, în Iad) şi se luptau cu Diavolul şi cu vrăjitorii. Vârcolacii, a explicat bătrânul, se preschimbau în lupi şi coborau în Infern ca să recâştige bunurile furate de vrăjitori — vite, grâu şi alte roade ale pământului, în ceasul morții, sufletele vârcolacilor urcă la Cer, în timp ce Diavolul ia cu sine pe acelea ale vrăjitorilor. Vârcolacii sunt „câinii Jui Dumnezeu". Fără intervenția lor activă, Diavolul ar pustii pământul58.

Asemănarea dintre riturile funerare şi cele de nuntă constituie încă o dovadă a arhaismului balt. O atare solidaritate rituală dintre nuntă şi moarte se mai păstra încă Ja începutul secolului

55 Cf. H. Usener, Die Gotternamen, pp. 79-122.

56 Vezi studiu] comparativ al iui H. Biezais, Die Hauplgottinnen der allen Letten, mai ales pp. 179-275. Privitor la sincretismul cu Fecioara Măria, ibid., pp. 279 sq.

•ț7 Acest obicei arhaic (el este atestat în protoistoria Mesopotamiei, a Chinei, a sciților etc.J a persistat totuşi până în secolul al XV-lea.

58 Vezi izvoarele în Occultisme, sorcellerie et mode s culturelles, pp. 103—105.

în România şi în Peninsula Balcanică. La fel de străveche este credința că Dievs, Saula şi Laima se îmbracă adesea în straie țărăneşti şi îi însoțesc pe țărani la câmp, credință atestată şi în folclorul sud-est european.

în concluzie, trăsăturile caracteristice ale religiei balte sunt: 1) existența mai multor familii de zei; 2) rolul dominant al zeităților soarelui şi furtunii; 3) importanța zeițelor naşterii şi destinului (Laima), a divinităților telurice şi a ipostazelor lor; 4) concepția despre o luptă ritualică, săvârşită în transă, între „magicienii buni", devotați lui Dumnezeu, şi vrăjitori, slujitori ai Diavolului. In ciuda sincretismului creştin, aceste forme religioase sunt arhaice; ele provin fie din moştenirea indo-europeană (Dievs, Perkunas, Saula), fie din substratul eurasiatic (Laima, Zemen mâțe). Religia baltă — la fel ca şi aceea a slavilor şi a popoarelor fino-ugrice — prezintă un mare interes tocmai pentru că arhaismul ei poate fi pus în lumină cu ajutorul etnografiei şi folclorului, într-adevăr, aşa cum arată Marija Gimbutas, ramura precreştină a folclorului balt „este atât de veche, încât urcă fără îndoială în vremile preistorice, cel puțin până în epoca fierului sau chiar, în ceea ce priveşte unele elemente, cu mai multe milenii înainte"59.

250. Păgânismul slav

Slavii şi bălții sunt ultimele popoare ariofone care pătrund în Europa. Dominați pe rând de sciți, sarmați şi goți, slavii sunt constrânşi să locuiască vreme de mai bine de o mie de ani un teritoriu limitat între Nistru şi Vistula. Dar, începând cu secolul al V-lea, devastarea Europei de către huni, bulgari şi avari a înlesnit revărsarea populațiilor slave şi instalarea lor treptată în Europa Centrală şi Orientală60. Numele lor — sclavini — e atestat pentru prima oară în secolul al Vl-lea. Săpăturile au adus numeroase informații despre civilizația materială şi despre unele obiceiuri şi credințe religioase ale slavilor sălăşluind în Rusia şi regiunea baltă, însă unicele izvoare scrise privind religia vechilor slavi sunt posterioare instalării creştinismului; chiar când sunt valabile, ele ne prezintă o etapă decadentă a păgânismului etnic. Totuşi, aşa cum vom vedea în curând, o analiză atentă a riturilor şi credințelor populare ne permite să sesizăm unele trăsături specifice religiozității slave originare.

O informație prețioasă ne este furnizată de Helmond în a sa Chronica Slavorum, scrisă între 1167 şi 1172. După ce citează numele şi funcțiile câtorva zei, pe care îi vom prezenta îndată, Helmond afirmă că slavii nu neagă existența unui „singur zeu în cer", ci consideră că acest zeu „se interesează doar de treburile cereşti", abandonând cârmuirea lumii zeităților inferioare, procreate de dânsul, Helmond numeşte acest Dumnezeu prepotens şi deus deorum, dar el nu e un Dumnezeu al oamenilor: el domneşte peste ceilalți zei şi nu mai are nici un raport cu Pământul61. E vorba deci de un Zeu celest, devenit deus otiosus, proces pe care 1-am arătat mai sus la popoarele altaice şi fino-ugrice; şi e atestat, de asemenea, şi la indo-europeni (cf. vedicul Dyaus, § 65).

în ce priveşte ceilalți zei, lista cea mai completă se află în Cronica din Kiev, zisă Cronica luiNestor, redactată în

secolul al XH-lea. Cronicarul evocă succint (şi cu indignare) păgânismul triburilor ruseşti în epoca marelui prinț Vladimir (978-1015). El citează şapte zei — Per un, Voios, Khors, Dajbog, Stribog, Simarglu şi Mokoş — şi afirmă că „poporul le aducea jerfe [...], le aducea fiii si fiicele sale si le sacrifica acestor demoni..."62.

59 Marija Gimbutas, „The ancient religion of the Balts", p. 98. O asemenea interpretare a folclorului unii savanți nu o împărtăşesc. Vezi controversa privind valoarea arhaică a cântecelor daina, în Tabloul problemelor, § 249.

60 Unele grupuri slave făceau parte din hoardele lui Attila; cf. M, Gimbutas, The Slavs, pp. 98 sq.

61 Helmond (cea 1108-1177), Chronica Slavorum, I, cap. 83.

62 Pasajele sunt traduse de A. Briickner, Mitologia Slava, pp. 242-243, şi Die Slawen, pp. 16—17.

Grație acestor informații suplimentare, s-a putut reconstitui, cel puțin parțial, structura şi funcția unora din aceşti zei. Perun era cunoscut de toate triburile slave; amintirea lui se regăseşte în tradițiile populare şi în toponimie. Numele său e indo-european (de la rădăcina per/perk, „a lovi", „a face să se spargă") şi indică un zeu al furtunii, asemănător vedicului Parjanya şi haitului Perkunas. Probabil că el semăna cu Perkunas — reprezentat ca un bărbat înalt şi puternic, cu barbă roşie, cu o secure sau un ciocan, cu care alunga duhurile rele. Un oarecare trib germanic îl identifica pe Perun cu Thorr. Etimonul său se afla în piorun, cuvânt polonez care desemnează trăsnetul şi fulgerele, precum şi în numeroase locuțiuni ale popoarelor slave63. Copacul consacrat lui era stejarul, la fel ca şi la alți zei ai furtunii din Europa precreştină. Potrivit istoricului bizantin Procopius, i se jertfeau cocoşi şi, cu prilejul marilor sărbători, tauri, urşi sau țapi. în folclorul creştin, Perun a fost înlocuit de Sfântul Ilie, închipuit ca un bătrân cu barbă albă, străbătând cerul într-un car de foc.

Voios, sau Veles, zeu al vitelor cornute, îşi găseşte paralele în lituaniană (Velnias, care înseamnă azi „diavol", şi vel, „umbra morții") şi în celtică (Tacit vorbeşte de Veleda, prorocită celților)64. După Roman lakobson65, el derivă din panteonul comun indo-european si poate fi comparat cu Varuna. Khors este un teonim împrumutat din iranianul Khursid, personificarea Soarelui. Tot de origine iraniană este Simarglu; Jakobson îl apropie de persanul Simurgh, grifonul divin. Slavii 1-au împrumutat probabil de la sarmați, care îl cunoşteau sub numele de Simarg.

Etimologic, Dajbog, înseamnă „dătătorul de bogății" (slavul dați, „a da", bogu, „bogăție", dar şi „zeu", adică izvor al bogăției). Acest zeu a fost identificat şi el cu Soarele, în ce priveşte pe Stribog, nu se ştie aproape nimic despre el; un vechi text rusesc, Cântec despre oastea M Igor, afirmă că nepoții şi nepoatele lui sunt vânturile66. Mokoş, ultima zeitate menționată de Cronica lui Nestor, era probabil o zeiță a fertilității, în secolul al XVH-lea, preoții ruşi îi întrebau pe țarani: „Ai fost la Mokoş?" Cehii îl invocau în timp de secetă67. Anumite izvoare medievale îl menționează pe zeul Rod (teonim înrudit cu verbul rodiți, „a naşte", precum şi rojenița („mamă, matcă, soartă"), zâne analoage Nomelor scandinave. Probabil că rojenițele sunt epifanii sau ipostaze ale vechii Zeițe-Mamă chtoniană, Mați sîra zemlia („Mama Țărână-jilavă"), al cărei cult a supraviețuit până în secolul al XlX-lea.

Se cunosc, de asemenea, vreo cincisprezece nume de zei din regiunile baltice, unde păgânismul slav s-a menținut până în secolul al XH-lea. Cel mai important era Svantevit (Svetovit), zeul patron al insulei Riigen, care îşi avea sanctuarul la Arkona şi a cărui statuie măsura opt metri68. Rădăcina svet însemna la început „putere", „a fi puternic". Svetovit era deopotrivă zeul războinic şi protectorul ogoarelor, în aceeaşi insulă erau venerați Jarovit, Rujevit şi Porovit. Numele primilor doi indică o funcție calendaristică: Jaro (solidar cujaru, „tânăr, focos, îndrăzneț") înseamnă „primăvară"69; ruenu este numele lunii de toamnă, când se împerechează animalele tinere: pora înseamnă „mijlocul verii".

63 Vezi exemplele citate de Gasparini, // matriarcato slavo, pp. 537 sq.

64 Veles este atestat în demonologia creştină a secolelor XV-XVI şi se păstrează în toponimie, M. Gimbutas, op. cit., p. 167; id., „The Lithuanian God Velnias", pp. 87 sq.

65 Cf. „The Slavic God Veles and his Indo-European cognates"; dar vezi şi Jaan Puhvel, „Indo-European Structure of the Baltic Pantheon", p. 85.

66 Etimologia sa nu e sigură; s-a propus radicalul slav *srei, „culoare", sau iranianul *srira, „frumos", epitet obişnuit pentru vânt, dar care sugerea/ă şi strălucirea Soarelui; cf. M. Gimbutas, The Slavs, p. 164.

67 A. Briickner, Mitologia Slava, pp. 141 sq.

68 Templul a fost distrus în 1168. Alte sanctuare din insula Riigen, precum şi un templu înălțat pe colina de la Riedegost (Rethra) au fost distruse în secolele XII şi XIII, în timpul campaniilor de convertire forțată la creştinism.

69 Preotul lui Jarovit proclama în numele acestuia: „Eu sunt zeul vostru, care creşte iarba pe câmpuri şi frunza în păduri. Roadele ogoarelor şi bogăția pădurilor şi toate lucrurile folositoare omului sunt în puterea mea" (Helmond, Chronica Slavorum, III, 4).

„>«*£•.
j'jrte,

Policefalia se întâlneşte la unele popoare indo-europene (de exemplu, tricefalul galez, „cavalerul trac" cu două sau trei capete etc.), dar este atestată şi la fino-ugrici (§ 248), cu care protoslavii prezintă numeroase analogii. Semnificaţia policefaliei este evidentă: ea exprimă atotvederea divină, atribut specific zeilor cerului, dar şi divinităţilor solare. Se poate presupune că zeul suprem al slavilor occidentali — sub diversele sale forme (Triglav, Svantevit, Rujevit) — era o divinitate solară70. Să amintim că la slavii orientali, Khors şi Dajbog erau identificaţi cu Soarele. Un alt zeu, Svarog (la slavii occidentali Svarozic), era tatăl lui Dajbog; el era considerat de Thietmar von Merseburg (începutul secolului al Xl-lea) drept zeu suprem (primus Zuararasci dicitur}. Potrivit tradiţiei, focul — atât cel ceresc, cât şi cel casnic — era fiul lui Svarog. în secolul al X-lea, călătorul arab Al-Masudi scria că slavii adorau soarele; ei aveau un templu cu o deschidere în dom ca să poată fi observat răsăritul soarelui71. Totuşi, în credinţele şi obiceiurile popoarelor slave luna (de genul masculin) joacă un rol mai important decât soarele (neutru, probabil derivat de la un substantiv feminin). Lunii, numită „tată" şi „moş", i se aduc rugăciuni pentru dobândirea de belşug şi sănătate şi bocete cu prilejul eclipselor72.

251. Riturile, miturile şi credinţele vechilor slavi

Ar fi zadarnic să se încerce reconstituirea istoriei religiei slave. Se pot totuşi deosebi principalele straturi şi preciza aporturile lor la edificarea spiritualităţii slave, în afara moştenirii indo-europene şi a influenţelor fino-ugrice şi iraniene, se pot identifica straturi şi mai arhaice. Adoptarea vocabulei iraniene bog („bogăţie", dar şi „zeu") a înlocuit teonimul indo-european deivos, păstrat de bălţi (cf. § 248). Am semnalat mai sus alte împrumuturi de origine iraniană73, în ce priveşte similarităţile cu credinţe şi obiceiuri ale fino-ugricilor, ele pot fi explicate fie prin contacte în timpul protoistoriei, fie prin derivarea lor de la o tradiţie comună. De exemplu, s-au evidenţiat analogii între structura sanctuarelor slavilor occidentali şi ale fino-ugricilor şi asemănarea dintre reprezentările lor policefale de zeităţi şi spirite74. Un obicei panslav, necunoscut indo-europenilor, este dubla îngropare75. După trei, cinci sau şapte ani, se dezgroapă vasele, se spală şi se înfăşoară într-un ştergar (ubrus); acesta este adus în casă şi aşezat pentru o scurtă vreme în „colţul sacru", acolo unde stau pe perete icoanele. Valoarea magico-religioasă a acestui ştergar se datorează contactului cu craniul şi cu oasele morţilor. La început, se aşezau în „colţul sacru" o parte din osemintele exhumate. Acest obicei, extrem de arhaic (e atestat în Africa şi în Asia), se regăseşte la finezi76.

O altă instituţie slavă care nu e cunoscută de indo-europeni este snohacestvo, adică dreptul socrului de a se culca cu logodnicele fiilor lui puberi şi cu nurorile sale când soţii lipseau prea mult de acasă. Otto Schrader comparase snohacestvo cu practica indo-europeană adiutor matrimonii. Dar, la indo-europeni, transferul temporar al fiicei sau al soţiei era efectuat de

70 Cf. R. Pettazzoni, L'onnlscienza di Dio, pp. 343 sq. Această ipostază este întărită de rolul calului sacru în divinaţie.

71 Cf. F. Haase, Volksglauhe und Brauchtum der Ostxlaven, p. 255.

72 Vezi documentaţia adunată de Evel Gasparini, // matriarcato slavo, pp. 597 sq.

73 Să adăugăm termenul rai care, înainte de a exprima noţiunea creştină de „Paradis", avea aceeaşi semnificaţie ca şi bog („bogăţie").

74 Vezi documentarea la E. Gasparini, // matriarcato slavo, pp. 553-579 sq. Dar, aşa cum am văzut mai sus, policefalia e atestată şi la alte popoare indo-europene.

75 Ea se întâlneşte doar la popoarele influenţate de slavi: germani, români şi alte popoare sud-est europene.

76 Cf. E. Gasparini „Studies în Old Slavic Religion: Ubrus"; id., Matriarcato Slavo, pp. 597-630.

către tată sau de către soţ, care îşi exercitau astfel autoritatea paternă sau maritală; transferul nu era săvârşit fără cunoştinţa sau împotriva voinţei soţului77.

Nu mai puţin caracteristică este egalitatea în drepturi în comunităţile vechilor slavi, întreaga comunitate era învestită cu puteri depline; prin urmare, hotărârile trebuiau luate în unanimitate. La început, vocabula mir însemna atât adunarea obştei, cât şi unanimitatea hotărârilor ei; aşa se explică de ce mir a ajuns să însemne pace şi lume totodată. După Gasparini, termenul mir oglindeşte o perioadă în care fiecare membru al comunităţii —femeile şi bărbaţii, deopotrivă — aveau aceleaşi drepturi78.

Ca şi la alte etnii europene, folclorul religios, credinţele şi obiceiurile slave păstrează o mare parte din moştenirea păgână mai mult ori mai puţin creştinată79. Un interes deosebit se leagă de concepţia panslavă de Spirit al pădurii (rusescul leşî, bielorusul leşuk etc.), care asigură vânătorilor vânatul necesar. E vorba de un tip arhaic de divinitate: Stăpânul animalelor (cf. § 4). Lesî a ajuns apoi ocrotitorul turmelor. La fel de veche este credinţa că anumite spirite ale pădurii (domovoi) pătrund în case la construirea lor. Aceste spirite, bune sau rele, se instalează mai ales în stâlpii de lemn care susţin clădirile.

Mitologia populară ilustrează şi mai clar supravieţuirea vechilor concepţii precreştine. Nu vom cita decât un singur

exemplu, cel mai cunoscut şi mai semnificativ însă: mitul plonjonului cosmogonic, răspândit, am văzut (§ 244), în toată Asia Centrală şi Septentrională, într-o formă mai mult ori mai puţin creştinată, el se regăseşte în legendele popoarelor slave şi sud-est europene. Mitul urmează schema bine ştiută; pe întinsul Mării Primordiale, Dumnezeu îl întâlneşte pe Diavol şi îi porunceşte să se scufunde în adâncul apelor şi să aducă la suprafaţă nămol ca să făurească Pământul. Dar Diavolul păstrează puţin nămol (sau nisip) în gură ori în mână şi când Pământul începe să crească aceste câteva grăunţe devin munţi şi mlaştini. O caracteristică a versiunilor ruseşti este ivirea Diavolului şi, în unele cazuri, a lui Dumnezeu sub forma unei păsări de apă. Or, ornitomorfia Diavolului este o trăsătură de origine central-asiatică. în „Legenda mării Tiberiadei" (apocrifă din care se păstrează manuscrise din secolele al XV-lea şi al XVI-lea), Dumnezeu, care zbura în văzduh, 1-a zărit pe Satanail sub formă de pasăre de apă. într-o altă versiune, Dumnezeu şi Diavolul sunt raţe scufundătoare de culoare albă şi neagră80.

Comparate cu variantele central-asiatice ale aceluiaşi mit cosmogonic, versiunile slave şi sud-est europene accentuează dualismul Dumnezeu-Diavol. Unii erudiţi au interpretat această concepţie a unui Dumnezeu care făureşte Lumea cu ajutorul Divolului ca fiind expresie a unor credinţe bogomilice. Dar această ipoteză întâmpină dificultăţi. Mai întâi, nu întâlnim acest mit în nici un text bogomilic, în plus, mitul nu este atestat în regiunile unde bogomilismul s-a menţinut timp de veacuri (Serbia, Bosnia, Herţegovina, Ungaria)81. Pe de altă parte, variante au fost culese în Ucraina, în Rusia şi în regiunile baltice, unde credinţele bogomilice n-au păstruns niciodată, în sfârşit, am văzut (pp. 481 sq.), atestarea cea mai deasă a mitului se găseşte la popoarele din Asia Centrală şi Septentrională. S-a presupus o origine iraniană, dar mitul

77 Cf. Matriarcato Slavo, pp. 5 sq. Gasparini aminteşte alte trăsături non-indo-europene; căsătoriile matrilocale (pp. 232 sq.), existenţa — cel puţin la slavii meridionali — a unui clan materna! (252 sq.), întoarcerea periodică a soţiei la rudele ei (299 sq.).

78 Cf. Matriarcato Slavo, pp. 472 sq.

79 Vezi documentele prezentate şi analizate de E. Gasparini, op. cit., pp. 493 sq., 597 sq.

80 Vezi, De Zaltnoxis â Gengis-Khan, pp. 97 sq. (trad. românească, pp. 104 sq. — nota trad.).

81 El este, de asemenea, necunoscut în Germania şi în Occident, în timp ce katharii şi patarinii au răspândit până în Franţa meridională, în Germania şi în Pirinei numeroase motive folclorice de origine manicheană şi bogomilică; cf. De Zatmoxis, pp. 93 sq. (trad. românească, pp. 100 sq. — nota trad.).

scufundării cosmogonice nu este cunoscut în Iran82, în plus, aşa cum am semnalat (p. 481), variante ale acestui mit se întâlnesc în America de Nord, în India ariană şi prearianǎ şi în Asia de Sud-Est.

Pe scurt, e vorba de un mit arhaic, de mai multe ori reinterpretat şi revalorizat. Circulaţia sa considerabilă în Eurasia şi în Europa de Centru şi de Sud-Est arată ca răspundea unei necesităţi profunde a sufletului popular. Pe de o parte, dând seama de nedesăvârşirea Lumii şi de existenţa Răului, mitul îl desolidariza pe Dumnezeu de cele mai grave neajunsuri ale Creaţiei. Pe de altă parte, ei revela aspecte ale lui Dumnezeu care bântuiseră şi imaginaţia religioasă a omului arhaic: caracterul său de deus otiosus (pus în evidenţă mai ales în legendele balcanice); se explicau, astfel, contradicţiile şi suferinţele vieţii umane şi camaraderia sau chiar prietenia lui Dumnezeu cu Diavolul.

Am insistat asupra acestui mit din mai multe motive, întâi de toate — în versiunile sale europene —, el constituie un mit total: el narează nu numai crearea Lumii, ci explică şi originea Morţii şi a Răului, în plus, dacă se ţine seama de toate variantele sale, acest mit ilustrează un proces de radicalizare „dualistă" care se poate compara cu alte creaţii religioase analoage (cf. India § 195; Iranul, §§ 104,213). însă de această dată avem de-a face cu legende folclorice, oricare le-ar fi, de altfel, originea. Altfel spus, studiul acestui mit ne permite să sesizăm anumite concepţii ale religiozităţii populare. Multă vreme după convertirea lor la creştinism, popoarele Europei Orientale justificau, prin intermediul acestui mit, situaţia actuală a lumii şi condiţia noastră umană. Existenţa Diavolului nu a fost niciodată contestată de creştinism. Dar rolul Diavolului în cosmogonie a fost o inovaţie „dualistă", care a asigurat enormul succes şi prodigioasa circulaţie a acestor legende.

Este greu să precizăm dacă vechii slavi împărtăşeau alte concepţii dualiste de tip iranian sau gnostic. Pentru subiectul nostru, e de ajuns să arătăm, pe de o parte, continuitatea structurilor mitico-religioase arhaice în credinţa popoarelor Europei creştine şi, pe de alta parte, importanţa, pentru istoria generală a religiilor, a revalorizărilor, efectuate la nivel folcloric, a unei moşteniri religioase imemoriale.

82 Totuşi, se regăsesc în tradiţiile iraniene care trec drept zurvanite (cf. § 213) două motive constitutive: fraternitatea Dumnezeu (Hristos)-Satana şi, în legendele balcanice, inerţia mentală a lui Dumnezeu după ce a creat Lumea; cf. De Zalmoxis, pp. 109 sq. (trad. românească, pp. 115 sq. — nota trad.).

BISERICILE CREŞTINE ÎNAINTE DE CRIZA ICONOCLASTĂ (SECOLELE VIII-IX)

252. Roma non pereat. ..

„Sfârşitul Antichităţii, scrie Hugh Trevor-Roper, căderea definitivă a marii civilizaţii mediteraneene a Greciei şi

Romei constituie una din problemele cele mai importante ale istoriei europene. Nu există un consens privind cauzele — şi nici măcar data — începutului declinului. Tot ce se poate constata este un proces lent, fatal, aparent ireversibil, care pare să înceapă în Europa Occidentală în secolul al V-lea"1.
Printre cauzele decăderii Imperiului şi prăbuşirii lumii antice s-a invocat — şi se mai invocă şi acum — creştinismul; mai exact, promovarea lui la rangul de religie oficială în stat. Nu vom aborda aici această problemă grea şi delicată. E de ajuns să amintim că, dacă creştinismul nu încuraja talentul şi virtuţile militare, polemica antiimperială a primilor apologeţi creştini şi-a pierdut mobilurile după convertirea lui Constantin (cf. § 239). în plus: hotărârea lui Constantin de a adopta creştinismul şi de a construi o nouă capitală pe ţărmul Bosforului a făcut posibilă păstrarea culturii clasice greco-latine2. Dar, desigur, aceste urmări benefice ale creştinării Imperiului le scăpau contemporanilor, în august 410, Alaric, comandantul goţilor (el însuşi creştin, dar adept al ereziei lui Arius), a cucerit şi a jefuit Roma, masacrând o parte a populaţiei. Din punct de vedere militar şi politic, evenimentul, în pofida gravităţii sale, nu reprezenta o catastrofă, deoarece capitala era la Milan. Dar vestea a zguduit Imperiul de la un capăt la altul. Aşa cum era de prevăzut, elita religioasă şi mediile culturale şi politice ale păgânismului au explicat acest dezastru fără precedent prin abandonarea religiei romane tradiţionale şi prin adoptarea creştinismului3.
Tocmai ca să răspundă unei atari acuzaţii, Augustin, episcopul din Hippo, a redactat între 412 şi 426 cea mai importantă lucrare a lui, De Civiiate De i contra paganos. E vorba, mai întâi, de o critică a păgânismului, altfel spus a mitologiilor şi instituţiilor religioase romane, urmată de o teologie a istoriei care a influenţat profund gândirea creştină occidentală, în fapt. Augustin nu se ocupă de istoria universală aşa cum era înţeleasă în epocă. Dintre imperiile Antichităţii nu citează decât Asiria şi Roma (de exemplu, XVIII, 27,33). în pofida multitudinii subiectelor abordate şi a marii sale erudiţii, Augustin e obsedat doar de două evenimente, care, pentru el, în calitate de creştin, au inaugurat şi orientat Istoria: păcatul lui Adam şi răscumpărarea omului de către Hristos. El respinge teoria eternităţii lumii şi a eternei reîntoarceri, dar nu se

1 Hugh Trevor-Roper, The Rise ofChristian Europe, p. 33.
2 Cine ar fi putut prevedea ce s-ar fi întâmplat cu lumea şi cu creştinismul, dacă Imperiul roman n-ar fi devenit creştin sau dacă Constantinopolul nu ar fi păstrat dreptul roman şi cultura grecească în epoca barbarilor si a cuceririi musulmane? Redescoperirea dreptului roman în secolul al XH-lea a marcat o dată importantă în resurgenţa Europei. Dar dreptul roman redescoperit era dreptul păstrat în ampla compilaţie bizantină a lui lustinian (ihid., pp. 33-35). Tot astfel, redescoperirea în secolul al XV-lea a operelor antice greceşti a produs Renaşterea.
3 Ve/.i P. de Labriolle, La reaction pai'enne: Walter Emil Kaegi, B\zcintium and îhe Decline of Rome. pp. 59 sq., 99 sq.

osteneşte să le combată. Lumea a fost creată de Dumnezeu şi va avea un capăt, deoarece timpul este linear şi finit. După căderea originară, singura noutate de seamă a fost întruparea. Adevărul, deopotrivă istoric şi salvific, a fost revelat în Biblie, căci destinul poporului evreu arată că Istoria are un sens şi urmează un ţel precis: salvarea oamenilor (IV, 3; V, 12,18,25 etc.). Pe scurt, Istoria se prezintă ca lupta dintre urmaşii spirituali ai lui Abel şi cei ai lui Cain (XV, 1).
Augustin distinge şase epoci: 1) de la Adam la Potop; 2) de la Noe la Avraam; 3) de la Avraam la David; 4) de la David până la Exil; 5) de la Exil la lisus Hristos. A şasea epocă va ţine până la a doua venire a lui Hristos4. Toate aceste perioade istorice participă la civitas terrena, ce a început cu crima lui Cain şi căreia i se opune civitas Dei. Cetatea oamenilor, călăuzindu-se de vanitas, este temporală şi pieritoare şi se perpetuează prin naştere naturală. Cetatea divină, eternă şi nepieritoare, iluminată de veritas, constituie locul în care se săvârşeşte regenerarea spirituală, în lumea istorică (saeculum), drepţii, precum Abel, sunt peregrini în drumul lor spre mântuire, în cele din urmă, misiunea — şi justificarea — Imperiului roman este de a menţine pacea şi dreptatea, pentru ca Evanghelia să se răspândească peste tot în lume5. Augustin nu împărtăşeşte părerea unor autori creştini care legau prosperitatea Imperiului de progresele Bisericii. El nu încetează să repete ideea că creştinii nu trebuie decât să aştepte victoria finală a Cetăţii Divine împotriva celei terestre. Acest triumf nu se va petrece într-un timp istoric, aşa cum credeau chiliaştii şi milenariştii. Ceea ce înseamnă că, şi dacă întreaga lume se converteşte la creştinism, Pământul şi Istoria nu vor fi prin aceasta transfigurate. Este semnificativ faptul că ultima carte din De Civitate Dei (XXII) este dedicată învierii trupurilor...
în ce priveşte jefuirea Cetăţii de către Alaric, Augustin aminteşte că Roma a cunoscut dezastre asemănătoare şi în trecut; el insistă, de asemenea, asupra faptului ca romanii au înrobit şi exploatat numeroase popoare, în tot cazul, aşa cum proclamă Augustin într-o faimoasă predică: Roma nonpereat si Romani non pereant! Altfel spus, calitatea oamenilor asigură permanenţa unei instituţii şi nu invers.
Când în 425, cu cinci ani înainte de moarte, Augustin termina De Civitate Dei, „sacrilegiul" lui Alaric era uitat, dar Imperiul de Apus se apropia de sfârşitul lui ineluctabil. Lucrarea Sfântului Augustin a fost salutară, mai ales pentru

creştini, care, în următoarele patru secole, vor trebui să asiste la dispariţia Imperiului şi la „barbarizarea" Europei Occidentale. De Civitate Dei a retezat din rădăcină solidaritatea dintre Biserică şi Imperiul roman muribund. Deoarece adevărata vocaţie a creştinului este mântuirea şi unica lui certitudine este triumful final şi definitiv al acestei Civitas Dei, toate dezastrele istorice se dovedesc, în ultimă instanţă, lipsite de semnificaţie spirituală.
în vara anului 429 şi primăvara anului 430, vandalii, care tocmai trecuseră Gibraltarul, devastară Mauritania şi Numidia. Ei ocupau încă Hippo când Augustin s-a stins, la 28 august 430. Un an după aceea, oraşul a fost evacuat şi parţial incendiat. Africa romană încetase să mai existe.

253. Augustin : de la Tagasta la Hippo

Ca şi în cazul la mulţi alţi întemeietori de religii, sfinţi sau mistici (de exemplu, Buddha, Mahomed, Sfântul Pa vel, Milarepa, Ignaţiu de Loyola etc.), biografia Sfântului Augustin ne

4 Dar Augustin se abţine să speculeze cu privire la data Parousiei, pe care compatriotul său Lactanţiu (240—320) o anunţase pentru anul 500.
5 C/V. Dei, XVIII, 46. După Augustin, statele şi împăraţii nu sunt lucrarea Diavolului; totuşi, ele sunt un efect al erorii originare.

ajută să înţelegem unele dimensiuni ale geniului lui. Născut în 354 la Tagasta, un orăşel din Africa romană, dintr-un tată păgân şi o mamă creştină, Augustin a fost atras la început de retorică. Mai apoi a îmbrăţişat maniheismul, căruia i-a rămas credincios nouă ani, şi şi-a luat
0 concubină căreia i-a dăruit un copil, Adeodatus. în 382, se instalează la Roma cu speranţa de a găsi un post de profesor. Doi ani după aceea, protectorul său Symmachus, lider al elitei intelectuale păgâne, îl trimite la Milan. între timp, Augustin părăsise maniheismul şi se consacrase cu pasiune studierii neoplatonismului. La Milan, se apropie de episcopul Ambrozie, care se bucura de mare prestigiu atât în sânul Bisericii, cât şi la curtea imperială. De câtva timp, comunităţile creştine adoptaseră structuri care s-au menţinut până în secolul al XX-lea: excluderea femeilor din cler şi de la activităţile spirituale (acordarea tainelor, învăţătura religioasă); separaţia între clerici şi laici; preeminenţa episcopilor.
Mama sa, Monica, vine să stea cu el. Probabil ea e aceea care 1-a convins să se despartă de concubina sa (dar, la scurt timp după aceea, Augustin îşi ia altă concubină). Predicile şi exemplul lui Ambrozie, ca şi studiul aprofundat al neoplatonismului au sfârşit prin a-1 convinge că e cazul să se lepede de luxurie, într-o zi din vara anului 386, aude în grădină o voce de copil care îi spune: „Ia şi citeşte!" (toile, legge!). Augustin deschide Noul Testament şi ochii
1 se opresc pe un pasaj din Epistola către Romani (13: 13-14): „Nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine.,., ci îmbrăcaţi-vă în Domnul lisus Hristos şi grija de trup să nu o faceţi spre pofte.,.".
Este botezat de Ambrozie în ziua Paştelui, anul 387, şi se hotărăşte să revină cu familia sa în Africa, dar Monica se stinge la Ostia (Adeodatus avea să moară la trei ani după aceea). La Tagasta, Augustin îşi formase, împreună cu prietenii, o comunitate semimonastică, nădăjduind să se dedice meditaţiei şi studiului, însă când vizitează, în 391, Hippo Regius, este hirotonisit şi desemnat ajutor al episcopului, căruia îi succede în 396. De acum înainte, până la moartea sa, în toate predicile, scrisorile şi nenumărate lucrări, Augustin se va dedica apărării unităţii Bisericii şi adâncirii doctrinei creştine. El c considerat, pe bună dreptate, drept cel mai mare şi mai influent teolog al Occidentului, deşi în Biserica din Răsărit nu se bucură de acelaşi prestigiu.
în teologia lui Augustin putem recunoaşte semnele profunde ale temperamentului şi vieţii sale interioare, în ciuda părăsirii maniheismului, el mai păstrează, vom vedea, o concepţie maniheistă despre „natura cea rea" a omului, ca urmare a păcatului originar, transmisă mai departe prin sexualitate. Cât priveşte neoplatonismul, influenţa acestuia a fost hotărâtoare. Omul este, pentru Augustin, „un suflet ce se slujeşte de un trup. Când vorbeşte ca un creştin, Augustin are grijă să reamintească faptul că omul este unitatea sufletului cu trupul; însă de îndată ce filosofează, el recade în definiţia lui Platon"6. Dar mai ales temperamentul său senzual şi lupta lui continuă, fără succes de altminteri, împotriva poftelor au determinat în scrierile sale exaltarea graţiei divine şi, mai ales, radicalizarea treptată a ideilor privind predestinarea (cf. § 255).
în sfârşit, renunţând la viaţa contemplativă şi acceptând toate responsabilităţile de preot şi de episcop, Augustin şi-a trăit viaţa religioasă în comunitatea credincioşilor. Mai mult decât oricare alt teolog, Augustin a identificat drumul spre mântuire cu viaţa Bisericii. De aceea, el s-a străduit, până în ultima clipă, să menţină unitatea Bisericii. Pentru Augustin, păcatul

6 E. Gilson, Lfi Philosophie au Moyen Âge, p. 128. Această definiţie, dată de Plalon în Alcibiade, a fost reluată de Plotin şi de aici a preluat-o Augustin.

cel mai monstruos era schisma. Nu ezita să afirme că el crede în Evanghelie pentru că Biserica îi porunceşte să

creadă.
254. Marele predecesor al lui Augustin : Origen
Când Augustin îşi concepea lucrările, teologia creştină era în plin avânt. A doua jumătate a secolului al IV-lea constituie, într-adevăr, epoca de aur a Patristicii. Cei mari, şi cei mai puţin mari, dintre Părinţii Bisericii — Vasile din Cezareea, Grigore din Nazianz, Grigore din Nysa, loan Hrisostomul, Evagrie din Pont, precum şi alţii ~~ s-au dezvoltat şi şi-au desăvârşit opera, ca şi Ambrozie, în pacea Bisericii. Teologia era încă dominată de Părinţii greci. Athanasie formulase, împotriva ereziei lui Arius, doctrina consubstanţialităţii (homoousios) Tatălui cu Fiul, formulă adoptată apoi de Sinodul de la Niceea (325). Dar, cel mai genial şi mai îndrăzneţ, Origen (cea 185-254), singurul ce poate fi comparat cu Augustin, nu se bucura de autoritatea ce ar fi meritat-o, deşi prestigiul si influenţa lui au sporit după moarte.
Născut la Alexandria din părinţi creştini, Origen s-a distins printr-o inteligenţă, pasiune şi creativitate ieşite din comun. El s-a pus cu competenţă, râvnă şi erudiţie în serviciul Bisericii (întâi la Alexandria, apoi în Cezareea). Dar, convins că revelaţia biblică şi Evanghelia nu au a se teme de filosofia platoniciană, el a studiat cu vestitul Ammonius Saccas (care, peste 20 de ani, va fi maestrul lui Plotin), Origen considera că teologul trebuie să cunoască şi să-şi asume cultura grecească, ca să se poată face înţeles de elita intelectuală păgână, precum şi de proaspeţii creştini îmbibaţi de cultură clasică. (El anticipa astfel un proces care a devenit obişnuit începând din secolul al IV-lea.)
Opera lui e imensă7: filologie (el întemeiază critica biblică cu Hexapla), apologetică (Contra Celsum), exegeză (s-au păstrat mai multe mari comentarii), omiletică, teologie, metafizică. Dar această operă considerabilă s-a pierdut în cea mai mare parte, în afară de Contra Celsum, de câteva mari comentarii şi omilii, dispunem de Tratatul despre rugăciune, de Exortaţie la martiriu şi de tratatul teologic De prind pus (Peri ar hon), fără îndoială, lucrarea cea mai importantă. Origen, care pentru a se detaşa de concupiscenţă a interpretat, după Eusebius, într-un sens extrem şi prea literal, un pasaj din Evanghelia după Mate fi, a exaltat toată viaţa încercările şi moartea martirilor, în vremea prigoanei lui Decius (în 250) a fost întemniţat şi a murit, ca urmare a torturilor, în 254.
Cu Origen, neoplatonismul impregnează definitiv gândirea creştină. Sistemul teologic al lui Origen este o construcţie genială, care a înrâurit puternic generaţiile următoare. Dar, aşa cum vom vedea, unele speculaţii, prea îndrăzneţe, puteau primi interpretări răuvoitoare. După Origen, Dumnezeu Tatăl, transcendent şi incomprehensibil, zămisleşte pururea Fiul, chipul său, cel comprehensibil şi incomprehensibil, în acelaşi timp. Prin intermediul Logosului, Dumnezeu creează o multitudine de spirite pure (logikoi) şi le dăruieşte viaţă şi cunoaştere. Dar, cu excepţia lui lisus, toate spiritele pure se depărtează de Dumnezeu. Origen nu explică pricina clară a acestei îndepărtări. El vorbeşte de neglijenţă, de plictiseală, de uitare. Pe scurt, criza se explică prin inocenţa spiritelor pure. îndepărtându-se de Dumnezeu, ele devin „suflete"
1 Ieronini citează 800 de lucrări, dar adaugă că Pamfilius dă o listă de 2 000 de titluri.
8 „Sunt fameni care s-au făcut fameni ei înşişi, pentru împărăţia cerurilor" (19:20). Aceasta se petrecea înainte de 210.

(psychai; cf. Deprincipiis, II, 8, 3) şi Tatăl le înzestrează cu învelişuri corporale concrete, în funcţie de gravitatea păcatelor lor: trupuri de îngeri, de oameni, de demoni.
Atunci, graţie liberului lor arbitru, dar şi providenţei divine, aceste suflete decăzute îşi încep călătoria care le va apropia de Dumnezeu, într-adevăr, Origen crede că sufletul nu şi-a pierdut libertatea de a alege între bine şi rău ca urmare a păcatului originar (idee ce va fi reluată de Pelagius; vezi, mai departe, pp. 504 sq.). Atotştiutor, Dumnezeu cunoaşte dinainte actele liberului nostru arbitru (Despre rugăciune, V-VH). Subliniind funcţia răscumpărătoare a libertăţii, Origen respinge fatalismul gnosticilor şi al anumitor filosofi păgâni. Trupul constituie, desigur, o pedeapsă, dar el este în acelaşi timp mijlocul prin care Dumnezeu se relevă pe Sine şi care sprijină sufletul în înălţarea sa.
Drama universală ar putea fi definită ca trecere de la inocenţă la experienţă, prin încercările sufletului în timpul călătoriei lui spre Dumnezeu. Salvarea echivalează cu o reîntoarcere la desăvârşirea originară, apokatastasis („restaurarea tuturor lucrurilor"). Dar această desăvârşire finală e superioară aceleia de la începuturi, pentru că ea este invulnerabilă, deci definitivă (De principiis, II, 11, 7). în această clipă, sufletele vor avea „trupuri ale învierii". Itinerarul spiritual al creştinului este admirabil descris în metafore ale călătoriei, ale creşterii naturale şi ale luptei împotriva răului, în sfârşit, Origen considera că numai prin dragoste creştinul desăvârşit poate să-1 cunoască pe Dumnezeu şi să se împreuneze cu el9.
Criticat încă din timpul vieţii, Origen a fost atacat de anumiţi teologi multă vreme după moarte şi, la cererea împăratului lustinian, a fost definitiv condamnat la al V-lea Sinod ecumenic, în 553. în special antropologia şi concepţia sa despre apocatastază le dădeau de furcă teologilor. Era acuzat că e mai degrabă filosof şi gnostic decât teolog creştin. Apocatastază implica Mântuirea Universală, deci şi mântuirea Diavolului; în plus, ea integra opera lui Hristos într-un proces de tip cosmic. Trebuie însă ţinut seama de vremea când a scris Origen şi mai ales de caracterul

provizoriu al sintezei lui. El se considera în serviciul exclusiv al Bisericii; că a fost aşa, o demonstrează numeroase declaraţii10, clare şi ferme, precum şi martiriul său. Din păcate, pierderea multora din scrierile lui Origen îngreuiază adesea posibilitatea de a deosebi între ideile lui proprii şi acelea ale „origeniştilor". Totuşi, în pofida neîncrederii unei părţi a ierarhiei eclesiastice, el a exercitat o puternică influenţă asupra Părinţilor capadocieni. Datorită lui Vasile cel Mare, a lui Grigore din Nazianz şi Grigore din Nysa, esenţialul gândirii teologice a lui Origen a fost menţinut înăuntrul Bisericii. Prin capadocieni, Origen i-a influenţat pe Evagrie din Pont, pe Dionisie (Pseudo-)Areopagitul şi loan Cassianul, mai ales în concepţiile lor privind experienţa mistică şi monahismul creştin.
însă condamnarea, în cele din urmă, a lui Origen a lipsit Biserica de posibilitatea unică de a-şi întări caracterul universalist, în special prin deschiderea teologiei creştine către dialogul cu alte sisteme de gândire religioasă (de exemplu, cu gândirea religioasă indiană). Prin implicaţiile ei îndrăzneţe, viziunea apocatastazei poate fi socotită drept una din cele mai grandioase creaţii eshatologice11.

9 Vezi editarea şi traducerea tratatului De principiis în „Sources Chretiennes", voi. 252, 253, 268, 269. O culegere de texte traduse şi comentate a dat de curând Rowan A. Greer, Origen. Cu privire la sistemul teologic, cf. ibid., pp. 7-28. [Cititorul român poate găsi traducerea integrală a tratatului Despre principii în Origen, Scrieri alese, voI.III, Bucureşti, E.I.B., 1982. Tălmăcirea e semnată de Teodor Bodogae — nota trad.J

10 De exemplu, De principiis (I, prefaţă, 2): „căci trebuie crezut numai acel adevăr care nu diferă întru nimic de tradiţia bisericească şi apostolică".

11 Peste un mileniu, Biserica occidentală va rezista speculaţiilor îndrăzneţe ale unor Gioacchino da Fiore şi Meister Eckhart, pierzând îpcă o dată perspectivele pe care aceştia le deschideau contemporanilor lor.

255. Poziţii polemice la Au gust in. Doctrina augustiniană a graţiei şi predestinării

La puţină vreme după ce a fost consacrat episcop, în 397, Augustin îşi redactează Confesiunile. El e apăsat de amintirile prea proaspete ale tinereţii sale, „îngrozit de povara păcatelor săvârşite" (X, 43,10). Căci „voinţa mea o ţinea vrăjmaşul şi din ea făcuse laţ şi mă strângea" (VIII, 5,1). Scrierea Confesiunilor echivalează cu o terapeutică: este strădania unui om de a se împăca cu sine. Este totodată o autobiografie spirituală şi o îndelungată rugăciune, prin care Augustin încearcă să pătrundă misterul naturii lui Dumnezeu. „Eu, care sunt pământ şi cenuşă, îngăduie-mi totuşi să vorbesc, căci Mila ta este aceea căreia îi vorbesc, nu unui om care râde de mine!" (1,6,7). El i se adresează lui Dumnezeu în termeni de rugăciune: „Doamne al inimii mele!", „O, bucuria mea târzie! Deus, dulceda mea11. „Porunceşte-mi voia ta!" „Dă-mi ceea ce inima mea iubeşte!"12 Augustin îşi evocă păcatele şi dramele de tinereţe — furtul de pere, părăsirea unei concubine, deznădejdea la moartea unui prieten — nu pentru interesul lor anecdotic, ci pentru a se deschide către Dumnezeu şi, prin aceasta, pentru a realiza gravitatea lor. Tonul emoţional al Confesiunilor îl mişcă pe cititorul de azi, aşa cum 1-a impresionat pe Petrarca şi pe scriitorii din secolele ulterioare13. E, de altfel, singura carte a lui Augustin citită şi azi cu interes în lumea întreagă. Aşa cum s-a spus adeseori, Confesiunile sunt „prima carte modernă".
Dar pentru biserica din secolul al V-lea Augustin era mai mult decât autorul Confesiunilor. Era înainte de toate marele teolog şi faimosul critic al ereziilor şi schismelor, în tinereţe, Augustin a fost captivat de Mani, pentru că dualismul acestuia îi permitea să explice originea şi puterea, aparent nelimitată, a Răului. De câtva timp, Augustin se lepădase de maniheism, dar problema Răului continua să-1 tulbure, începând cu Vasile cel Mare, teologii creştini rezolvaseră problema negând realitatea ontologică a Răului. Vasile definea Răul ca o „absenţă a Binelui. Prin urmare, răul nu are în mod inerent o substanţă proprie, ci apare ca o mutilare a sufletului" (Hexameron, II, 5). Tot aşa, pentru Titus din Bostra (mort 370), pentru loan Hrisostomul (cea 344-407), Răul era „absenţa Binelui" (steresis, privatio bonî).
Augustin reia aceleaşi argumente în cele cinci lucrări pe care le-a redactat împotriva maniheismului între 388 şi 389. Tot ceea ce a creat Dumnezeu este real, participă la fiinţă şi este, prin urmare, bun. Răul nu este o substanţă, căci el nu conţine nici cea mai mică urmă a Binelui, întâlnim la Augustin un efort deznădăjduit de a salva unitatea, atotputernicia şi bunătatea lui Dumnezeu, desolidarizându-1 pe acesta de existenţa Răului în lume. (Am observat un efort asemănător în a-1 desolidariza pe Dumnezeu de apariţia Răului în legendele cosmogonice est-europene şi centrasiatice, cf. § 251.) Doctrina lui privatio boni i-a preocupat pe teologii creştini până azi; dar ea n-a fost nici înţeleasă, nici împărtăşită de masele de credincioşi. La Augustin, polemica antimaniheană14 a radicalizat cumva concepţia lui privind decăderea totală a omului; unele trăsături ale pesimismului şi materialismului maniheist se regăsesc în doctrina sa privind teologia graţiei (cf. p. 505).
Schisma lui Donatus, un episcop din Numidia, a început în 311 şi 312, în perioada de linişte care a urmat după persecuţiile lui Diocleţian. Donatiştii excluseseră din bisericile lor pe acei preoţi care în timpul persecuţiei se clătinaseră într-un fel sau altul. Ei socoteau că transmiterea graţiei prin intermediul tainelor era compromisă, dacă cel ce administra tainele păcătuise. însă,

12 Vezi referinţele la Peter Brown, Augustine ofHippo, p. 167, 180. însuşi titlul, Confesiuni, este important: pentru Augustin, confessio înseamnă „autoînvinuire; laudă adusă lui Dumnezeu", ibid., p, 175.
13 Mai ales de la Petrarca încoace, se citează deseori bine cunoscutul pasaj: „Nu eram îndrăgostit încă, ci eram îndrăgostit de dragoste... Am început să caut un prilej de a mă îndrăgosti, pentru că îndrăgisem la nebunie Ideea de a iubi" (III, 1,1).
14 Textele esenţiale sunt reproduse şi comentate de Claude Tresmontant, La metaphysique du christianisme, pp. 528-549.
l

sfinţenia Bisericii, răspunde Augustin, nu depinde deloc de desăvârşirea preoţilor şi a credincioşilor, ci de puterea graţiei transmisă prin taine; la fel cum puterea mântuitoare a tainelor nu depinde de credinţa celui ce le primeşte. Ca să evite schisma, Augustin s-a străduit vreme de mulţi ani să-i împace pe donatişti cu Marea Biserică, însă fără succes.
Polemica cea mai înverşunată şi care a avut repercusiuni considerabile a fost cea cu Pelagius şi cu ucenicii lui. Pelagius, un călugăr britanic în vârstă, a venit la Roma în anul 400. El a fost neplăcut impresionat de purtarea şi morala creştinilor şi s-a străduit să le reformeze. Rigoarea lui ascetică, precum şi erudiţia i-au creat destul de repede un prestigiu considerabil, în 410, se refugiază împreună cu câţiva discipoli în Africa de Nord, dar nu izbuteşte să se întâlnească cu Augustin. El se îndreaptă atunci către provinciile orientale, unde dobândeşte acelaşi succes ca la Roma şi unde moare între 418 şi 420.
Pelagius avea o încredere fără limite în posibilităţile de înţelegere şi, mai ales, în voinţa omului. Practicând virtutea şi asceza, predica el, orice creştin e în stare să atingă desăvârşirea şi, deci, sfinţenia. Numai omul e răspunzător de păcatele sale, pentru că el dispune de capacitatea de a face binele şi de a evita răul; altfel spus, el se bucură de libertate, de „liber arbitru". Acesta e motivul pentru care Pelagius nu acceptă ideea că păcatul originar este automat şi universal împărtăşit de urmaşii lui Adam. „Dacă păcatul e înnăscut, el este involuntar; dacă e voluntar, atunci nu este înnăscut". Scopul botezării copiilor nu este să spele de păcatul originar, ci să-1 consacre pe nou-născut întru Hristos. Pentru Pelagius, graţia constă în revelaţiile divine prin intermediul Legii şi, mai ales, prin lisus Hristos. învăţătura lui Hristos conţine un model de imitat pentru creştini. Pe scurt, în teologia pelagiană, omul se dovedeşte a fi întrucâtva autorul propriei mântuiri15.
Istoria pelagianismului a fost scurtă, dar destul de frământată. Pelagius a fost excomunicat şi absolvit de rnai multe ori de diverse sinoade şi concilii. Pelagianismul nu a fost definitiv condamnat decât în 579, la Sinodul de la Orange, în special pe temeiul argumentelor redactate de Augustin între 413 şi 430. Ca şi în cazul polemicii lui cu donatismul, Augustin atacă întâi rigorismul ascetic şi perfecţionismul moral propuse de Pelagius16. Importanţa decisivă acordată de Augustin graţiei, şi deci atotputerniciei divine, se reclama de la tradiţia biblică şi nu contrazicea pietatea populară. Cât priveşte doctrina predestinării, ea interesa mai ales elitele.
Origen susţinuse deja că providenţa divină (adică preştiinţa lui Dumnezeu) nu este pricina faptelor omului, fapte pe care el le săvârşeşte în deplină libertate şi pentru care este răspunzător (cf. p. 501). Trecerea de la dogma preştiinţei divine, care nu împiedica libertatea omului, la teologia predestinării se desăvârşeşte prin teza teologală a păcatului originar. Ambrozie remarcase relaţia cauzală între, pe de o parte, zămislirea din fecioară a lui lisus Hristos şi, pe de alta, ideea că păcatul originar se transmite prin împreunare sexuală. Pentru Ciprian (200-258), botezul copiilor era necesar tocmai pentru că ştergea păcatul originar.
Augustin reia, prelungeşte şi adânceşte reflecţiile predecesorilor lui. El insistă, mai ales, asupra faptului că graţia este libertatea lui Dumnezeu de a acţiona fără nici o constrângere exterioară. Şi pentru că Dumnezeu e suveran — totul a fost creat de el din nimic — graţia este şi ea suverană. Această concepţie a suveranităţii, atotputerii şi graţiei divine îşi găseşte cea mai completă expresie în doctrina predestinării. Augustin defineşte predestinarea ca „organizare de către Dumnezeu a lucrărilor lui viitoare, şi care nu poate fi nici înşelată nici
15 E posibil ca discipolul cel mai strălucit, Coelestus, să fi radicalizat tezele lui Pelagius. După Paul din Milan, care a respins pelagianismul în 411 sau 412, această erezie susţinea că Adam a fost creat muritor şi că ar fi murit chiar dacă n-ar fi păcătuit; numai Adam ar fi fost lezat de păcatul comis, nu şi seminţia umană în întregul ei; copiii s-ar afla în aceeaşi stare ca Adam înainte de Cădere; pe deasupra, chiar şi înainte de venirea lui Hristos ar fi existat oameni curaţi, fără de păcat.
16 Cf. Peter Brown, Augustine of Hippo, p. 348.

schimbată" (Perseverentia, 17:14). Dar predestinarea, adaugă Augustin, nu are nimic de-a face cu fatalismul păgânilor: Dumnezew pedepseşte pentru a-şi arăta mânia şi a-şi demonstra puterea. Istoria universală este arena pe

care se petrec actele sale. Unii oameni primesc viața veşnică, alții damnarea veşnică — şi printre aceştia din urmă copiii ce rnor nebotezați. Această dublă predestinare — pentru Cer şi pentru Infern — este, recunoaşte Augustin, incomprehensibilă. Pentru că se transmite pe cale sexuală17, păcatul originar este universal şi inevitabil, ca însăşi viața. La urma urmei, Biserica se compune dintr-un număr fix de sfinți predestinați încă înainte de facerea Lumii.

în focul polemicii, Augustin a formulat unele teze care, deşi nu au fost integral acceptate de Biserica catolică, au provocat nenumărate controverse teologice. Unii au comparat această teologie rigidă cu fatalismul păgân, în plus, predestinarea augustiniană compromitea universalismul creştin, potrivit căruia Dumnezeu doreşte salvarea tuturor oamenilor. Ceea ce i se obiecta nu era doctrina grației, ci identificarea grației cu o teorie particulară a predestinării; s-a remarcat pe bună dreptate că doctrina preştiinței divine evita obiecțiile pe care le ridica teoria augustiniană a predestinării18.

Să cităm şi concluziile unui mare teolog catolic contemporan: „Augustin a apărat împotriva maniheismului libertatea şi răspunderea omului. Ceea ce le reproşează Augustin maniheenilor este faptul de a respinge, de a proiecta responsabilitatea răului asupra unei «naturi» sau a unui «principiu mitic». Prin aceasta, Augustin face operă pozitivă şi creştină. Dar este teoria pe care Augustin o propune, la rândul său, pe deplin satisfăcătoare? Reprezentarea despre păcatul originar pe care Augustin a propus-o posterității nu este susceptibilă de aceeaşi critică? Pentru răul făcut de om astăzi [...], în ipoteza augustiniană, este tot omul actual responsabil? Nu e vorba mai degrabă de o «natură» rea, pervertită, ce i-a fost «transmisă» de greşeala în care au căzut primii oameni? [...] Prin cel dintâi om, ne spune Sfântul Augustin, omenirea a luat, în carnea însăşi, obiceiul păcatului. Nu e aici o concepție materialistă a eredității păcatului, concepție fizică, şi astfel, dctermmistă? Nu biologicul e ceea ce apasă asupra omului şi în noul-născut nu se află înscris păcatul nici în țesuturile, nici în psihismul său. Ereditatea păcatului copilul o va primi prin educația de mai târziu [...], prin formele mentale şi schemele morale pe care le va adopta, înfricoşătoarea teorie augustiniană despre damnarea pruncilor ce mor nebotezați arată că şi cele mai înalte genii şi cei mai mari cărturari ai Bisericii comportă o ambivalență de temut [...]. Noi purtăm, în sânul Bisericii, de 16 secole roadele şi povara grandorii şi slăbiciunilor Sfântului Augustin"19.

256. Cultul sfinților: martyria, relicve, pelerinaje

Multă vreme, Augustin s-a ridicat împotriva cultului martirilor. El nu prea credea în minunile săvârşite de sfinți şi stigmatiza comerțul cu moaşte20. Dar o dată cu aducerea relicvelor Sfântului Ştefan la Hippo în 425 şi vindecările miraculoase ce i-au urmat el îşi schimbă părerea, în

17 Ca o boală venerică, observă Jaroslav Pelikan, The Emergence ofîhe Catholic Tradition (JOO-600). p. 300.

18 Vezi pertinentele observații ale lui J. Pelikan, op. cit,, pp.325-326, şi, în general, capitolul privind Natura şi Grația, pp.278-331.

19 Claude Tresmontant, La metaphysique du christianisme, p. 611. în nota 40, autorul citează un text de Leibniz care atestă că problematica nu a evoluat deloc: „Cum s-a putut contamina sufletul de păcatul originar, care stă la rădăcina păcatelor actuale, fără să fi existat în Dumnezeu nedreptatea de a-1 expune pe om păcatului" etc. (Essais de Theodic.ee, p. 86).

20 Către 401, el ceartă pe unii călugări care „vând mădulare de martiri, dacă e vorba într-adevăr de martiri"; De opere monachorum, citat de Victor Saxer, Morts, tnartyrs, reliques, p. 240.

predicile pe care le rosteşte între 425 şi 430 şi în cartea a XXII-a din De Civiiaîe Dei, Augustin explică şi acceptă venerarea moaştelor şi înregistrează cu grijă miracolele legate de ele21.

Cultul martirilor era practicat şi acceptat de Biserică, începând de la finele secolului al Il-lea. Dar mai ales în vremea marilor persecuții şi după pacea instaurată de Constantin, relicvele „martorilor" lui Hristos câştigă o importanță neliniştitoare. Unii episcopi vedeau în această venerație excesivă pericolul unei recrudescențe a păgânismului. Există, într-adevăr, continuitate între practicile funerare ale păgânilor şi cultul creştin al morților; de exemplu, ospețele de la mormânt din ziua îngropării şi, în fiecare an, de ziua comemorării. Dar „creştinarea" acestui ritual străvechi nu întârzie să se facă simțită: pentru creştini, parastasul de la mormânt anticipa ospățul eshatologic din Cer. Cultul martirilor prelungeşte această tradiție, cu deosebirea că nu mai este doar o ceremonie de familie, ci interesează toată comunitatea şi se desfăşoară în prezența episcopului, în plus, cultul martirilor prezintă un element nou, necunoscut în societățile necreştine. Martirii realizaseră transcenderea condiției umane, jertfindu-se lui Hristos, ei erau, deopotrivă, în cer, la Dumnezeu, şi aici pe pământ. Relicvele lor încorporau sacrul. Martirii puteau să mijlocească pe lângă Dumnezeu — ei erau prietenii lui —, iar relicvele, la rândul lor, puteau săvârşi minuni, asigurau lecuiri spectaculoase. Mormintele şi moaştele martirilor constituiau un loc privilegiat şi paradoxal, în care Cerul comunica cu Pământul22.

Comparația cu cultele eroilor nu se impune. La păgâni, cele două culte — al zeilor şi al eroilor — erau net deosebite (§ 95). Prin moartea lui, eroul se separa definitiv de zei, în vreme ce trupul martirilor apropia de Dumnezeu pe cei ce

îi aduceau cinstire. Această exaltare religioasă a cărnii era întrucâtva solidară cu însăşi doctrina întrupării, întrucât Dumnezeu se întrupase în lisus Hristos, fiecare martir torturat şi dat morţii pentru Domnul era sfinţit în trupul şi carnea sa. Sfinţenia moaştelor reprezenta o paralelă rudimentară a misterului euharistiei. Aşa după cum pâinea şi vinul se transubstanţializau în trupul şi sângele lui Hristos, tot astfel trupul martirului se sfinţea prin moartea exemplară, adevărată imitatio Christi. O atare omologare era întărită de fragmentarea nelimitată a trupului martirului şi de faptul că relicvele se puteau multiplica la nesfârşit: haine, obiecte, ulei sau praf, cunoscute ca având atingere cu mormântul ori cu trupul martirului.
Cultul a atins o popularitate considerabilă în secolul al Vl-lea. în Imperiul de Răsărit, existau în Siria două tipuri de biserici: bazilicile şi martyria23, biserici ale martirilor. Acestea din urmă, care se deosebeau prin aceea că aveau dom24, aveau în centru un altar dedicat sfântului ale cărui relicve existau în biserică. Mult timp, şi în pofida rezistenţei clerului, ceremonii speciale, şi anume ofrande, rugăciuni, imnuri cântate întru cinstirea martirului, se celebrau împrejurul acestui altar central (mensa). Cultul comporta, de asemenea, lungi privcghiuri nocturne, care ţineau până în zori. Ceremonia era, desigur, mişcătoare şi patetică, deoarece toţi credincioşii adăstau întru aşteptarea miracolelor, împrejurul altarului (mensa) aveau loc agape şi banchete25. Autorităţile eclesiastice s-au străduit neîncetat să subordoneze venerarea martirilor şi a moaştelor cultului creştin, în cele din urmă, în secolele al V-lea şi al VT-lea, nenumărate bazilici au relicve; în anumite cazuri, s-a construit înăuntru, pentru cinstirea moaştelor, un paraclis special, un martyrium. în acelaşi timp, asistăm la transformarea treptată a acestor martyria în biserici obişnuite26.
21 Cf. ibid.,pp. 255 sq.
22 Peter Brown, The Cult ofSaints, pp. 3 sq.
23 Vezi mai ales H. Grabar, Martyrium.
24 Cf. E. Baldwin Smith, The Dome, pp. 95 sq.
25 Obicei tenace şi care a persistat în ciuda opoziţiei Bisericii, în 692, Sinodul trulan inter/icea iarăşi agapele şi pregătirea mâncărurilor pe masa altarului.
26 E.B. Smith, op. cit., pp. 137, 151.

în aceeaşi epocă — de la finele secolului al IV-lea până în secolul al Vl-lea — exaltarea relicvelor se întinde peste tot În-Imperiul de Apus. Dar cultul e în general controlat, ba chiar încurajat, de episcopi, adevăraţi impresarios (după expresia lui Peter Brown) ai acestei fervori populare. Mormintele martirilor, construcţii tot mai impunătoare în cimitire, în marginea oraşelor, devin centre ale vieţii religioase din regiune. Cimitirele se bucură de un prestigiu de neegalat. Paulinus din Nola se felicită pentru ideea de a fi construit împrejurul mormântului Sfântului Felix un complex de clădiri atât de spaţioase, încât străinii le puteau considera ca un al doilea oraş. Puterea episcopilor rezida în aceste noi „oraşe în afara oraşelor"27. Aşa cum scrie Sfântul Ieronim, venerându-i pe sfinţi, oraşul „şi-a schimbat adresa"28.
Ca şi în Orient, multe ceremonii aveau loc lângă morminte, devenite obiectul prin excelenţă al procesiunilor şi pelerinajelor. Procesiunile şi pelerinajele reprezintă o inovaţie unică în istoria religioasă a Mediteranei. într-adevăr, creştinismul făcuse loc, în ceremoniile publice, femeilor şi săracilor. Cortegiile rituale şi procesiunile ilustrau desegregarea sexuală şi socială; ele reuneau bărbaţi şi femei, aristocraţi şi sclavi, bogaţi şi săraci, localnici şi străini. Când intrau oficial într-un oraş, relicvele primeau aceleaşi onoruri precum cele ce însoţeau vizitele împăraţilor. Orice descoperire (invenţia) de relicve (în urma unui vis ori a unei viziuni) provoca o mare fervoare religioasă: ea era văzută ca vestirea unei iertări divine29. Un atare eveniment putea constitui un argument decisiv în disputele eclesiastice. Este cazul descoperirii, prin Ambrozie, a moaştelor sfinţilor mucenici Gherasie şi Protasie. împărăteasa Iustina cerea ca bazilica nou construită să fie dată arienilor; Ambrozie a avut însă'câştig de cauză, aşezând moaştele sub masa altarului.
Cultul sfinţilor se dezvoltă mai ales în mediile ascetice (P. Brown, p. 67). Pentru Paulinus din Nola, Sfântul Felix era patronus et amicus; ziua morţii lui a devenit pentru Paulinus ziua celei de a doua naşteri. Se citea Passio a mucenicului la mormânt. Prin această reactualizare a vieţii şi morţii lui exemplare, timpul se abolea, sfântul era din nou prezent şi norodul aştepta iarăşi miracole: vindecări, izgoniri de demoni, scut împotriva vrăjmaşilor etc. Dar idealul oricărui creştin rămânea îngroparea ad sanctos. Se căuta ca mormântul să fie aşezat cât mai aproape de cel al sfântului, în nădejdea că acesta îl va apăra pe defunct în ziua judecăţii lui Dumnezeu. Sub martyria, sau în imediata lor vecinătate, s-au dezgropat nenumărate morminte strâns lipite unele de altele.
împărţirea nelimitată a relicvelor şi a lor translaţia de la un capăt la celălalt al Imperiului au contribuit la răspândirea creştinismului şi la unitatea experienţei creştine colective. Desigur, abuzurile, fraudele, rivalităţile eclesiastice şi politice s-au înmulţit cu timpul, în Galia şi în Germania, unde relicvele erau destul de rare, se aduceau din alte părţi, în special de la Roma. Sub domnia primilor carolingieni (740-840), un mare număr de sfinţi şi de martiri romani au

fost aduşi în Occident. E de presupus că spre sfârşitul secolului al IX-lea toate bisericile aveau (sau trebuiau să aibă) relicve30.
în pofida caracterului „popular", care a sfârşit prin a se impune, cultul relicvelor nu e lipsit de anume grandoare solemnă. La urma urmei, el ilustrează transfigurarea materiei, anticipând oarecum îndrăznețele idei ale lui Teilhard de Chardin. Pe de altă parte, cultul relicvelor apropia,
27 Vezi textele citate de P. Brown, op. cit., p .8.
28 Movetur urbs sedibus suiş (Ep. 107,1); P. Brown, p. 42. Aceste „oraşe în afara oraşelor" se pot compara cu necropolele megalitice din Malta, în primul rând cu faimoasa necropolă de la Hali Salfieni (cf. partea I, p. 85). Analogia devine mai precisă dacă ne gândim că aceste centre ceremoniale megalitice nu erau doar necropole, ci cuprindeau capele, temple şi terase pentru procesiuni şi alte ritualuri. Să adăugăm totuşi că o atare analogie morfologică nu implică similitudinea credințelor.
29 Cf. P.Brown, op. cit., p. 92.
30 Cf. Patrick J.Geary, „The Ninth Century Relic Trade", pp. 10 sq. Papii acceptau uşor acest transfer, căci relicvele romane măreau prestigiul Romei, capitală a Imperiului şi focar al creştinătății.

în devoțiunea credincioşilor, nu numai Cerul de Pământ, ci şi pe oameni de Dumnezeu; Dumnezeu era cel care călăuzea întotdeauna „descoperirea" (invenția} relicvelor şi înlesnea miracolele, în plus, contradicțiile implicite din cult (de exemplu, prezența martirului deopotrivă în Cer şi în mormânt, sau într-o părticică din trupul său) îl familiariza pe credincios cu gândirea paradoxală, într-adevar, venerarea relicvelor poate fi socotită drept o „paralelă uşoară" (adică accesibilă laicilor) a dogmelor întrupării, Trinității şi a teologiei Tainelor.
257. Biserica de Răsărit şi avântul teologiei bizantine
Anumite deosebiri dintre Biserica de Apus şi cea de Răsărit au început să se precizeze în secolul al IV-lea. De exemplu, Biserica bizantină a întemeiat rangul de patriarh, ierarhie superioară episcopilor şi mitropoliților. La Sinodul de la Constantinopol (381), Biserica orientală se declară alcătuită din patru jurisdicții regionale, fiecare având scaun patriarhal. Se întâmplă uneori ca tensiunea dintre Constantinopol — sau, indirect, împărat — şi Roma să devină critică. Având moaştele Sfântului Andrei, „cel dintâi chemat" (cu întâietate deci asupra Sfântului Petru), Constantinopol ui pretindea să fie cel puțin egal cu Roma. în secolele ce au urmat, dispute hristologice sau eclesiale au opus în mai multe rânduri cele două Biserici. Vom reaminti doar pe acelea care au provocat schisma (§ 302).
La primele concilii ecumenice au participat doar câţiva reprezentanți ai „Papei" — nume pe care şi 1-a dat Siricius (384-399), declarându-se astfel „tată" şi nu „frate" al celorlalți episcopi. Roma sprijinise însă noua condamnare a lui Arius (al II-lea sinod, Constantinopol, 381) si va sprijini condamnarea lui Nestorius (al III-lea sinod, Efes, 431). La al IV-lea sinod (Calcedon,
451), împotriva monifizismului31, papa Leon I prezentase o formulă pentru noul simbol al credinței la care au consimțit Părinții răsăriteni, căci ea era în acord cu gândirea Sfântului Chirii. Era mărturisit „Unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut în chip neamestecat şi neschimbat şi neîmpărțit şi nedespărțit, deosebirea dintre cele două naturi nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-şi mai ales însuşirea fiecăruia şi întâlnindu-se împreună într-o singură persoană şi un singur ipostas".
Formula completa hristoJogia clasică, dar lăsa fără răspuns anumite dificultăți scoase în evidență de monofiziți. Simbolul de la Calcedon a provocat reacții începând de la sfârşitul secolului al V-lea şi mai ales în secolul următor. El n-a fost acceptat in toto de o parte a creştinătății de răsărit şi a făcut inevitabilă despărțirea bisericilor monofizite32. Certurile în jurul monofizismului sau a anumitor speculații suspectate de monofizism s-au prelungit, sterile şi plicticoase, timp de secole.
Să semnalăm, pentru moment, câteva dezvoltări care i-au dat Bisericii de Răsărit structura proprie. Mai întâi, avântul de neegalat al liturghiei bizantine, fastul ei hieratic, splendoarea sa rituală şi artistică. Liturghia se desfăşoară ca un „mister" rezervat inițiaților. Dionisie (Pseudo-)Areopagitul atrage luarea-aminte celui ce a cunoscut mystagogia divină: „Ia seama să nu dezvălui în mod sacrileg taina, sfântă între toate tainele. Fii cu băgare de seamă şi cinsteşte misterul dumnezeesc..." (Ierarhia bisericească, I, 1). Perdelele iconostasului sunt lăsate în anumite clipe ale liturghiei, în secolele următoare iconostasul se va despărți de tot de naos.
„Cele patru părți ale interiorului unei biserici simbolizează cele patru direcții cardinale. Interiorul bisericii este Universul. Altarul, spre răsărit, e Raiul. Uşile împărăteşti ale sanctuarului propriu-zis se mai numesc „Uşile Raiului", în săptămâna Paştilor această uşă rămâne deschisă
31 Monifiziții considerau că, dacă lisus Hristos s-a format „din două naturi" (divină şi umană), în contopirea celor două naturi nu mai rămâne decât una; aşadar, „unică e natura Logosului întrupat".
32 Sinoadele al V-lea şi al Vl-lea de la Constantinopol (553 şi 680) au făcut concesii monofiziților.

pe tot timpul slujbei, sensul acestui obicei este explicat limpede în Canonul pascal. Hristos s-a sculat din mormânt şi ne-a deschis poarta Raiului. Apusul, dimpotrivă, este tărâmul negurilor, întristării, al morţii, lăcaşul etern al celor adormiţi, care aşteaptă învierea trupurilor şi judecata din urmă. Centrul bisericii este Pământul. Potrivit părerii lui Cosmas Indikopleustes, Pământul este dreptunghiular şi mărginit de patru ziduri care susţin bolta. Cele patru părţi ale interiorului bisericii simbolizează, aşadar, punctele cardinale"33. Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină întruchipează şi, în acelaşi timp, sfinţeşte Universul.
Poezia şi muzica corală religioasă cunosc o strălucire unică prin poetul şi muzicantul Roman Melodul (secolul al Vl-lea). în fine, trebuie subliniat rolul diaconului, care devine intermediar între celebrând şi credincioşi. Diaconul este acela care conduce rugăciunile şi atrage credincioşilor luarea-aminte asupra momentelor hotărâtoare ale liturghiei.
Dar creaţiile cele mai semnificative ale creştinismului oriental privesc teologia şi în primul rând teologia mistică. Este adevărat că structura gândirii bizantine îi „oculta" într-un anume sens „originalitatea" . Căci fiecare teolog se străduia să păstreze, să ocrotească şi să apere doctrina patrologică. Teologia era imuabilă. Tot ce era nou ţinea de erezie; expresiile „inovaţie" şi „blasfemie" erau aproape sinonime34. Această aparentă monotonie (repetarea ideilor elaborate de Părinţi) putea fi considerată — şi a fost în decursul secolelor — semn de închistare şi sterilitate.
Totuşi, doctrina centrală a teologiei orientale, în special ideea îndumnnezeirii (theosis} omului, este de o mare originalitate, deşi se sprijină pe Sfântul Pa vel, pe Evanghelia după loan si alte texte biblice. Echivalenţa dintre mântuire şi îndumnezcire derivă din taina întrupării. După Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu 1-a creat pe om înzestrat cu un mod de perpetuare dumnezeiască şi imaterială; sexualitatea şi moartea sunt urmări ulterioare ale păcatului originar, întruparea Logosului a făcut posibilă îndumnczeirea omului (theosis}, săvârşită însă de graţia divină. De aici importanţa rugăciunii interioare (devenită mai târziu „rugăciune neîntreruptă"), a contemplaţiei şi a vieţii monastice în Biserica răsăriteană, îndumnezeirea este precedată sau însoţită de o experienţă a luminii mistice. La sfinţii din pustie, extazul se însoţea de fenomene luminoase. Călugării „iradiau lumina Graţiei". Când un pustnic era cufundat în rugăciune, chilia sa era plină de lumină35. Aceeaşi tradiţie (rugăciune — lumină mistică — îndumnezeire — theosis) o regăsim peste o mie de ani la i sihastri de la Muntele Athos. Polemica iscată de afirmaţia lor — anume că ei ajung să se bucure de lumina increată — a dat prilej marelui gânditor Grigore Pal ama (secolul al XlV-lea) să elaboreze o teologie mistică a luminii taborice.
în Biserica orientală, asistăm la două tendinţe complementare, deşi opuse în aparenţă, care se vor accentua cu vremea. Pe de o parte, rolul şi valoarea edesială a comunităţii credincioşilor, pe de alta, autoritatea prestigioasă a călugărilor asceţi şi dăruiţi contemplaţiei. Pe când în Occident ierarhia va arăta o anume rezervă faţă de contemplativi şi de mistici, aceştia din urmă se vor bucura în Răsărit de mare respect din partea credincioşilor şi a slujitorilor Bisericii.
Singura înrâurire orientală semnificativă asupra teologiei occidentale a fost aceea a lui Dionisie (Pseudo-) Areopagitul. Despre viaţa şi identitatea sa nu se ştie mai nimic. Era probabil un călugăr sirian din secolul al V-lea, dar, socotit contemporan cu Sfântul Pavel, s-a bucurat de o autoritate aproape apostolică. Teologia Areopagitului se inspiră din neoplatonism şi din Grigore din Nysa. La Dionisie, principiul suprem — deşi inefabil, absolut, dincolo de personal şi impersonal — este totuşi în relaţie cu lumea vizibilă prin mijlocirea unei ierarhii indivizibile de fiinţe. Simbolul unităţii ultime dintre Unu şi Multiplu este înainte de orice Trinitatea. Dionisie
31 Hans Sedlmayer, Die Kntstehung der Kathedrale, p. 119; W.Wolska, La topographie chretienne de Cosmas Indicopleuxtes (Paris, 1962), p. 131 şi passim.
34 Cf. textele citate si comentate de J. Pelikan, The Spirit of the Easlern Christendom.
35 Cf. textele citate şi comentate în Mephixtopheles et l'androgyne, pp. 68 sq.

evita atât monofizismul, cât şi formulele Sinodului de la Calcedon. El examinează manifestările divinităţii în lucrarea Despre Numele Divine şi exprimările ei în ordinele îngereşti în Ierarhia Cerească. Dar marele său prestigiu se datorează mai ales unui foarte scurt tratat, intitulat Teologia mistică. Pentru întâia dată, în istoria mistică creştină aflăm expresiile „neştiinţau şi „necunoaşterea divină", privind înălţarea sufletului spre Dumnezeu. (Pseudo-) Areopagitul evocă „lumina supraesenţială a întunericului divin", „întunericul cel de dincolo de Lumină"; el respinge orice atribut divinităţii „căci nu este mai adevărată afirmaţia că Dumnezeu este Viaţă şi Bunătate decât aceea că el este aer sau piatră". Dionisie pune, aşadar, temeiurile teologiei negative (sau apofatice), ceea ce aminteşte de celebra formulă a Upanişadelor: neţi! neţi! (cf. § 81).
Grigore din Nysa prezentase aceste idei mai profund şi mai sistematic. Dar prestigiul lui Dionisie a contribuit enorm la cunoaşterea lor printre călugări. Traduse devreme în latină, operele (Pseudo-)Areopagitului au fost retraduse în secolul al IX-lea de călugărul irlandez loan Scottus Eriugena; prin el, Dionisie a devenit cunoscut în Occident, în Răsărit, ideile lui Dionisie au fost reluate şi aprofundate de Maxim Mărturisitorul, „spiritul cel mai universal al secolului al Vll-lea şi poate ultimul gânditor original dintre teologii bisericii bizantine"36. Maxim Mărturisitorul a

redactat, sub forma de scholia, un comentariu la tratatele mistice ale lui Dionisie, comentariu tradus şi el de Eriugena. De fapt, acest corpus — originalul şi comentariile lui Maxim Mărturisitorul — este textul lui Dionisie, care a influențat gândirea şi numeroşi mistici şi teologi occidentali, de la Bernard de Clairvaux şi Toma din Aquino până la Nicolaus Cusanus37.

258. Venerarea icoanelor şi mişcarea iconoclastă

Criza gravă provocată de iconoclasm (secolele VTII-IX) a avut multiple cauze: politice, sociale şi teologice. Urmând interzicerea din Decalog, creştinii din primele două secole nu şi-au făurit imagini. Dar în Imperiul de Răsărit, interdicția este ignorată începând din secolul al ni-lea, când o iconografie religioasă (figuri sau scene inspirate din Scriptură) îşi face apariția în cimitirele sau în lăcaşurile unde se adunau credincioşii. Această inovație urmează îndeaproape avântul cultului moaştelor, în secolele IV şi V, imaginile se multiplică şi cinstirea lor se accentuează. Tot în aceste două secole se precizează critica şi apărarea icoanelor. Principalul argument al iconofililor era funcția pedagogică — în special pentru neştiutorii de carte — şi virtuțile sfințitoare ale imaginilor. Abia spre sfârşitul secolului al Vl-lea şi în cursul secolului al Vll-lea imaginile devin obiect de devoțiune şi de cult, în biserici, precum şi în locuințe3^8. Lumea se ruga, se prosterna în fața icoanelor; oamenii le sărutau, le purtau în procesiuni, în această perioadă, vedem mărindu-se numărul icoanelor miraculoase — izvor de forță supranaturală —, care ocroteau cetățile, palatele, armatele39.

Aşa cum remarcă Ernst Kitzinger, această credință în puterea supranaturală a imaginilor, presupunând o anume continuitate între imagine şi persoana pe care ea o reprezintă, este trăsătura cea mai importantă a cultului icoanelor în secolele al Vl-lea şi al Vll-lea. Icoana este „o extensie, un organ al divinității însăşi"40.

36 H.C.Beck, citat de J. Pelikan, p. 8. „Poate singurul gânditor creator al veacului", scrie Werner Elert; „adevărat părinte al teologiei bizantine" (Meyerdorff).

37 Deno John Geanakoplos, Interaction ofthe „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance, pp. 133 sq.

38 Cf. E. Kitzinger, The Cult of]mage s in the Age before Iconoclasm?, p. 89.

3^ Intre cele mai celebre era icoana înfăţişând chipul lui Hristos din cetatea Edessa, socotită în stare să respingă atacul armatei persane, şi imaginea lui Hristos zugrăvită deasupra marii porți de bronz de Ia palatul imperial, a cărei distrugere, în 727, va marca debutul iconoclasmului.

40 E.Kitzinger, op. cit., p. 104. Imaginile sfinților sunt sălăşluite de Sfântul Duh; ibid., pp. 140.

Cultul imaginilor a fost interzis oficial de împăratul Constantin al V-lea, în 726, şi anatemizat de sinodul iconoclast de la Constantinopol, în 754, principalul argument teologic fiind idolatria implicată în glorificarea icoanelor. Al II-lea sinod iconoclast, cel din 815, a respins cultul imaginilor în numele hristologiei. Căci este, spuneau iconoclaştii, imposibil să zugrăveşti chipul lui Hristos fără a subînțelege şi faptul că reprezintă şi natura sa divină (ceea ce este o blasfemie) sau fără să separi cele două naturi inseparabile ale lui Hristos (ceea ce ar fi o erezie)41. Euharistia, în schimb, reprezintă adevărata imagine a lui Hristos, căci ea este pătrunsă de Duhul Sfânt; astfel, euharistia, spre deosebire de icoană, posedă atât o dimensiune divină, cât şi una materială42.

Teologia iconofilă cea mai sistematică a fost elaborată de loan Damaschinul (675-749) şi Theodor Studitul (759-826). Sprijinindu-se pe Dionisie (Pseudo-)Areopagitul, cei doi autori subliniază continuitatea între spiritual şi material. „Cum puteți voi, care sunteți vizibili, scrie loan Damaschinul, să adorați lucruri invizibile?" „Spiritualismul" excesiv al iconoclaştilor ne aminteşte de vechii gnostici, care considerau că trupul lui Hristos nu era fizic, ci celest43. Ca urmare a întrupării, imaginea lui Hristos a fost făcută vizibilă, anulându-se astfel interdicția Vechiului Testament de a figura vreodată divinul. Aşadar, aceia ce neagă că Hristos poate fi reprezentat de o icoană neagă implicit realitatea întrupării. Totuşi, cei doi autori precizează că imaginea nu este identică în esență şi în substanță cu modelul său. Imaginea este o asemuire care, deşi oglindeşte modelul, îşi menține deosebirea față de acesta. Prin urmare, iconoclaştii se fac vinovați de blasfemie când consideră euharistia o imagine; căci, identică atât în esență, cât si în substanță cu Hristos, euharistia este Hristos, nu imaginea lui44.

In ce priveşte icoanele sfinților, loan Damaschinul scrie: „în viață fiind, sfinții erau plini de Sfântul Duh şi, după moartea lor, grația Sfântului Duh nu s-a îndepărtat nici de sufletele lor, nici de mormintele lor, nici de sfintele lor imagini"45. Evident, icoanele nu trebuie cinstite aşa cum trebuie cinstit Dumnezeu. Dar ele aparțin aceleiaşi categorii de obiecte sanctificate de prezența lui lisus Hristos — ca, de pildă, Nazaretul, Golgota, lemnul Crucii. Aceste locuri şi obiecte au devenit „recipiente ale energiei divine", căci prin ele Dumnezeu operează mântuirea oamenilor, în zilele noastre, icoanele iau locul miracolelor şi celorlalte fapte ale lui lisus Hristos, pe care ucenicii săi au avut privilegiul să le vadă şi să le admire46.

Pe scurt, aşa cum relicvele făceau posibilă comunicarea între Cer şi Pământ, icoanele reactualizează miraculosul illudtempus, când Hristos, Fecioara şi Apostolii trăiau printre oameni. Icoanele sunt, dacă nu asemănătoare ca putere

moaştelor, cel puţin mai uşor accesibile credincioşilor; ele se pot găsi în bisericile şi capelele cele mai modeste şi în locuinţele particulare, în plus, contemplarea lor permitea accesul la un întreg univers de simboluri. Prin urmare, imaginile erau susceptibile să desăvârşească şi să adâncească instruirea religioasă a celor ce nu ştiau carte. (Icoanele au avut, într-adevăr, acest rol în toate straturile rurale din Europa Răsăriteană.)
Dincolo de raţiunile politice şi sociale, febra iconoclastă nu rezistă. Pe de o parte, iconoclaştii ignorau sau respingeau funcţia simbolică a imaginilor sacre, pe de alta parte, numeroşi iconofili utilizau cultul icoanelor în propriul lor folos sau pentru a-şi asigura prestigiul, preponderenţa şi bogăţia anumitor instituţii eclesiastice.
41 Vezi Jaroslav Pelikan, The Spirit ofEastern Christendom, p.129. Cf. Stephan Gero, Byzantine iconoclasm during the Reign of Constantine V, p. 74.
42 S.Gero, op. cit., p.78; J. Pelikan, p. 109. 43Cf.J. Pelikan, p. 122.
44 Cf. ibid., p. 119; N.Baynes, Idolatry and the Early Church, p. 135.
45 Atest text a fost comentat de G.Mathew, Byzantine Aesthetics, pp. 103 sq.
46 Vezi textele analizate de J. Pelikan, p. 121. Aşa cum evangheliştii au scris despre Hristos cu cuvinte, e posibil să se scrie despre el în aur pe icoane; cf, ibid., p. 135.

Capitolul XXXIII
MAHOMED SI AVÂNTUL ISLAMULUI
259. Allah, dens otiosus al arabilor

Dintre toţi întemeietorii de religii universale, Mahomcd este singurul căruia i se cunoaşte, în linii mari, biografia1. Aceasta, desigur, nu presupune că se cunoaşte şi biografia sa interioară, însă informaţiile istorice de care dispunem cu privire la viaţa şi experienţele religioase care au pregătit şi au decis chemarea sa profetică, pe de o parte, precum şi cele cu privire la civilizaţia arabă a epocii şi ia structurile socio-politice ale oraşului Mecca, pe de altă parte, sunt deosebit de preţioase. Ele nu explică personalitatea lui Mahomed, nici succesul prcdicaţiei sale, dar ne permit să apreciem mai bine creativitatea mesajului său. Este important să dispunem, măcar pentru unul din întemeietorii de religii universale, de o documentaţie istorică destul de bogată; prin aceasta putem înţelege mai bine puterea unui geniu religios; altfel spus, ne dăm seama în ce măsură un geniu religios foloseşte împrejurările istorice pentru a-şi consolida mesajul şi, în fond, pentru a schimba radical chiar cursul istoriei.
Născut la Mccca între 567 şi 572, Mahomed făcea parte din puternicul trib al quraysiţilor. Orfan de la vârsta de 6 ani, el a fost crescut întâi de bunicul său si apoi de unchiul său după mamă, Abu Ţălib2. La vârsta de 25 de ani, el intră în slujba unei văduve bogate, Hadige, şi întreprinde mai multe călătorii caravaniere în Siria. La puţină vreme, către 595, el se însoară cu stăpâna sa, în ciuda diferenţei de vârstă (Hadige avea atunci 40 de ani). Căsătoria a fost fericită; Mahomed. care după moartea Hadigei avea să aibă încă nouă neveste, nu şi-a luat altă soţie cată vreme Hadige a fost în viaţă. Au avut împreună şapte copii; trei fii, care au murit la vârstă fragedă, şi patru fete (cea mai mică, Patima, se va căsători cu 'Alî, vărul lui Mahomed). Rolul Hadigei în viaţa Profetului a fost considerabil: ea 1-a încurajat mult în încercările vocaţiei sale religioase.
Nu se prea cunosc amănunte ale vieţii lui Mahomed dinaintea primelor revelaţii, către anul 610. Potrivit tradiţiei, ele au fost precedate de lungi perioade de „retragere spirituală" (tahtmnut) în peşteri şi alte locuri însingurate, practică străină politcismului arab. E foarte posibil ca
' Izvoarele cele mai importante sunt Coranul (în arabă, al-Qur'fm, „Propovăduirea") si informaţiile orale transmise de Tradiţie (în arabă, al-Hadît, „Zicerea", „Spusa"). Să adăugam însă că valoarea istorică a acestor surse nu e întotdeauna sigură.
- Naşterea şi copilăria Profetului sunt destul de repede transfigurate potrivit schemei mitologice a Salvatorilor exemplari. în timpul sarcinii, mama aude un glas care o vesteşte că fiul ei va fi stăpânul şi profetul poporului său. în clipa naşterii
0 mare lumină a inundat lumea (cf. naşterea lui Zarathustra, a lui Mahftvîra, a lui Buddha: $$ 101, 147, 152). El se naşte curat ca un miel, circumcis şi cu buricul gata tăiat. Un evreu din Medina a ştiut că s-a născut Paraclelul şi i-a vestii pe coreligionarii lui. Când Mahomed a împlinit patru ani, doi îngeri 1-au trântit la pământ, i-au deschis pieptul, i-au supt o picătură de sânge negru de la inimă, i-au spălat viscerele cu zăpadă topită adusă într-o ceaşcă de aur (cf. Coran, sura 94:
1 sq: „N-am deschis noi inima ta?" ele. Acest rit iniţiatic e propriu iniţierilor samanice.) La 12 ani, Mahomed I-a însoţit cu caravana pe Abu Ţălib într-o călătorie în Siria. La Bosra, un călugăr creştin recunoaşte semnele tainice pe umărul lui Mahomed, care îi vestesc vocaţia de proroc. Vezi izvoarele citate de Tor Andrae. Mohamined: The Mân and Ins Fuitli, pp. 34-38; W.Montgomery Watt, Muhummad ut Mecca, pp. 34 sq.

Mahomed să fi fost impresionat de veghile, rugăciunile şi meditaţiile anumitor călugări creştini pe care îi întâlnise sau de care auzise vorbind în călătoriile sale. Un văr al Hadigei era creştin, în plus, anumite ecouri ale predicaţiei

creştine, ortodoxe ori sectare (nestoriene, gnostice), precum şi ideile şi obiceiurile ebraice erau îndeajuns de cunoscute în oraşele arabe. La Mecca existau puţini creştini, majoritatea de condiţie foarte umilă (probabil sclavi abisinieni) şi insuficient instruiţi, în ce priveşte evreii, prezenţa lor era masivă la latrib (viitoarea Medina) şi vom vedea (§ 262) în ce măsură Profetul se bizuia pe ei.

Totuşi, în timpul lui Mahomed, religia Arabiei Centrale nu pare să fi fost modificată de influenţe iudeo-creştine. în ciuda decăderii sale, ea păstra încă structurile politeismului semitic. Centrul vieţii religioase era oraşul Mecca (Makkd). Numele îi era menţionat în Corpm~\\\. ptolemaic (secolul al II-lea d.Hr.) drept Makoraba, cuvânt derivat din sabeeanul Makuraba, „sanctuar". Altfel spus, la început Mecca era un centru ceremonial în jurul căruia s-a clădit treptat oraşul3, în mijlocul teritoriului consacrat, Himă, se afla sanctuarul Ka'ba (în traducere literală „cub"), edificiu fără acoperiş, având încastrat într-unul din unghiurile sale celebra Piatră Neagră, socotită de origine cerească, înconjurarea Pietrei constituia în timpurile preislamice, la fel ca şi azi, un ritual important din pelerinajul anual (hagg) la Arafat, la câtiva kilometri de Mecca. Stăpânul pietrei Ka'ba era socotit Allah (în traducere literală „Dumnezeu"; cu acelaşi teonim creştinii şi evreii arabi îl numesc pe Dumnezeu). Allah însă devenise de mai mult timp un deus otiosus; cultul lui se reducea la anumite sacrificii din primele roade (grâne şi animale tinere), ofrande închinate, laolaltă, lui şi altor divinităţi locale4. Printre cele mai importante, din capul locului, erau cele trei zeiţe din Arabia Centrală: Mânat, („Soarta"), al-Lăt (femininul lui Allah) şi al-'Uzză („Puternica"). Socotite „fiicele lui Allah", ele se bucurau de o asemenea popularitate, încât, la începutul predicaţiei sale, Mahomed însuşi a făcut greşeala (îndreptată mai târziu) de a elogia rolul lor de intermediare pe lângă Allah.

Pe scurt, religia preislamică se asemăna cu religia populară din Palestina în secolul al Vl-lea î.Hr., aşa cum se reflectă ea, de pildă, în documentele coloanei iudeo-arameene, de la Elephantine,pe Nilul Superior: alături de Îahve-Iahu,erau adoraţi Bethel şi Harambethel, zeiţa Anat şi un zeu al vegetaţiei5. La Mecca, slujba în sanctuar era încredinţată membrilor familiilor de vază; funcţiile, bine retribuite, se transmiteau din tată în fiu. Un corp sacerdotal propriu-zis nu pare să fi existat. Deşi solidar cu vocabula kohen, care la evrei însemna „preot", termenul arab kăhin înseamnă „vizionar", „ghicitor", cel care, stăpânit de un ginn, era în stare să prezică viitorul şi să găsească unele obiecte pierdute sau cămilele rătăcite6, între contemporanii lui Mahomed, monoteişti erau doar câţiva poeţi şi vizionari cunoscuţi sub numele de hanlf; unii erau influenţaţi de creştinism, dar eshatologia atât de caracteristică creştinismului (şi mai târziu islamului) le era străină, după cum pare să le fi fost străină tuturor arabilor, în general7.

Misiunea profetică a lui Mahomed a fost declanşată de mai multe experienţe extatice, care au constituit întrucâtva preludiul revelaţiei, în sura 53:1-18, el evocă prima dintre acestea: „Cel plin de putere stătu în glorie, în zarea supremă (sau: cea mai de sus); apoi coborî şi rămase plutind nemişcat; la distanţa de două bătăi de săgeată — sau şi mai aproape — şi el dete robului său revelaţia" (5-8). A doua oară, i s-a arătat lui Mahomed lângă un copac: „El a văzut semnele

3 Procesul acesta este general, de altminteri; vezi Paul Wheatley, The Pivot ofthe Four Quarters (Chicago, 1971), passim.

4 Vezi J. Henninger, Lesfetes de printemps chez Ies Semites, pp. 42 sq.

5 Cf. A. Vincent, La religion des ludeo-Arameem d'Elephantine (Paris, 1937), pp. 593 sq., 622 sq., 675 sq.

6 La începutul predicaţiei sale, Mahomed era deseori acuzat că e inspirat de un ginn.

1 Cf. Tor Andrae, Leş originea de l'Islam et le christianisme, pp. 41 sq. Tendinţa monoteistă a religiei arabe arhaice a fost evidenţiată de mult de J.Wellhausen, Reste arabischen Heiclentums, pp. 215 sq.

supreme ale Domnului său!" (13-18). In sura 81:22-23, Mahomed revine asupra acestei viziuni: „Cel de lângă voi nu e un stăpânit de duhuri! El a văzut orizontul în lumina"8.

Reiese că viziunile au fost însoţite de revelaţii auditive, singurele pe care CoranuJ le socoteşte de inspiraţie divină. Primele experienţe mistice care au decis vocaţia sa profetică sunt relatate în tradiţiile transmise de Ibn Ishăq (mort în 768). Pe când Mahomed dormea în peştera în care îşi petrecea recluziunea lui anuală, îngerul Gabriel a venit la el, ţinând o carte deschisă în mâini, şi i-a poruncit: „Rosteşte acestea!". Cum Mahomed refuza să citească din carte, îngerul i-a apăsat „cartea pe nări şi pe buze", aproape sufocându-1. Când, a patra oară, îngerul i-a spus: „Rosteşte!" Mahomed 1-a întrebat: „Ce trebuie să rostesc?" îngerul i-a răspuns atunci: „Rosteşte (adică: predică!) în numele Domnului care te-a făcut! Care a făcut omul dintr-un cheag de sânge. Propovăduieşte, căci Domnul tău este cel mai darnic, el 1-a luminat pe om cu ajutorul penei de scris şi 1-a învăţat pe om ceea ce nu ştia" (90:1-5). Mahomed a început să citească cu voce tare şi îngerul s-a îndepărtat de dânsul. „Apoi m-am trezit şi eram ca şi cum cineva ar fi scris în inima mea." Mahomed a părăsit peştera şi, ajuns la jumătatea drumului din munte, a auzit o voce din cer care-i spunea: ,,«O, Mahomed! Tu eşti apostolul lui AIJah şi eu sunt Gabriel». Am înălţat privirea spre cer ca să mă uit la el şi, iată, Gabriel stătea pe zare asemenea unui om cu picioarele îndoite sub el", îngerul repetă iar aceste cuvinte şi Mahomed, privindu-1, nu putea nici să înainteze, nici să se retragă, „în orice parte pe cer aş fi privit

continuam să-1 zăresc"9.
Autenticitatea acestor experienţe pare neîndoielnică10. Rezistenţa lui Mahomed în faţa chemării îngereşti ne aminteşte şovăiala şamanilor şi a atâtor mistici şi profeţi în a-si asuma vocaţia. Coranul nu menţionează viziunea onirică din peşteră, pentru ca să îndepărteze acuzaţia că un ginn 1-ar fi stăpânit pe Mahomed. Dar unele aluzii din Coran confirmă veracitatea viziunii care 1-a inspirat pe Profet1 J. „Dictarea" Coranului a fost deseori însoţită de convulsii puternice, de accese de febră sau de răcirea trupului.
260. Mahomed, „Apostolul lui Dumnezeu"
Vreme de aproape trei ani, Mahomed a comunicat primele mesaje divine doar Hadigei şi câtorva prieteni apropiaţi (vărul său 'Alî, fiul său adoptiv Zayd şi cei doi viitori califi, Otmăn şi Abu Bakr). La scurtă vreme după asta, revelaţiile îngerului s-au întrerupt şi Mahomed a traversat o etapă de nelinişte şi descurajare. Un nou mesaj divin îi redă însă încrederea: „Domnul tău nu te-a părăsit şi nu te-a urât [...]. Domnul tău îşi va revărsa asupra ta darurile sale şi vei fi mulţumit" (93: 3-5).
Ca urmare a unei viziuni din anul 612, prin care i se poruncea să-şi facă publice revelaţiile primite, Mahomed îşi începe apostolatul. De la început, el pune accentul pe puterea şi mărinimia lui Dumnezeu, care 1-a făcut pe om „dintr-un cheag de sânge" (96: 1; cf. 80: 17-22; 87: 1), i-a revelat Coranul şi „1-a învăţat să se exprime" (55: 1-4), a făurit cerul, munţii, pământul, cămilele (88: 17-20). El evocă bunătatea lui Dumnezeu (cu privire la propria sa viaţă: „Nu
8 în lipsa altei indicaţii, citatele din Coran sunt după traducerea lui D. Masson.
9 Ibn Ishăq, tradus de Tor Andrae, Mohammed, pp, 43-44. Vezi o altă traducere în R. Blachere, Le probleme de Mahomet, pp. 39-40.
10 Unii istorici moderni consideră că cele două faze — viziunea din peşteră şi viziunea îngerului Gabriel răsfrânt pe zare — nu aparţin aceleiaşi experienţe. Dar această obiecţie nu se impune.
1' „Nu îţi muşca limba, ca şi cum ai voi să zoreşti revelaţia. Nouă ne este dat să alcătuim şi să citim (Coranul). Când îl citim, tu citirea noastră urmăreşte-o!" (75: 16-17). Altfel spus, orice improvizaţie personală îi este interzisă.

te-a aflat el orfan şi ţi-a dăruit adăpost?" etc.; 93: 3-8). Opune efemeritatea oricărei existenţe veşniciei Creatorului: „Tot ce există pe faţa pământului va dispărea. Dar chipul Dumnezeului tău,în glorie şi mărire, va rămâne" (55: 26-27). E surprinzător însă că în primele sale proclamaţii Mahomed nu menţionează unitatea Divinului, cu o excepţie doar („Nu puneţi alţi zei lângă El!", 51-51), dar e vorba, se pare, de o interpolare târzie12.
O altă temă a predicaţiei este iminenţa Judecăţii şi învierea morţilor. „Când va suna trâmbiţa, va fi o zi groaznică, o zi grea pentru necredincioşi" (74: 8-10). Există şi alte referiri şi aluzii în surele cele mai vechi, dar cea mai completă o aflăm într-o sura târzie: „Când cerul se va despica [...], când pământul va fi netezit, când pământul îşi va arunca afară înlăuntrurile sale (= trupurile morţilor; cf. 99: 2) şi se va deşerta [...], atunci tu, omule, care îţi îndrepţi faţa către Dumnezeu, îl vei întâlni pe Domnul. Pe cel ce va lua Cartea în mâna dreaptă, El îl va judeca cu mărinimie [...]. Iar celui ce va primi cartea întors cu spatele îi va chema nimicirea şi acela va cădea în groapa cu jar" (84: 1-12). în alte sura, dictate mai târziu, Mahomed dezvoltă viziuni apocaliptice: munţii se vor muta şi, topiţi, vor fi făcuţi pulbere şi cenuşă; bolta cerească se va sparge, luna si stelele se vor stinge şi se vor surpa. Profetul vorbeşte de un incendiu cosmic, trâmbe de foc şi de aramă topită vor cădea peste oameni (55:35).
La al doilea glas al trâmbiţei, morţii vor învia şi vor ieşi din morminte, învierea se va petrece într-o clipă. Dincolo de cerul prăvălit se va zări în toată splendoarea tronul lui Dumnezeu, susţinut de opt îngeri şi înconjurat de cetele cereşti. Oamenii vor fi adunaţi înaintea tronului, drepţii la dreapta şi răufăcătorii la stânga. Atunci va începe Judecata pe temeiul celor scrise în Cartea Faptelor (omeneşti). Profeţii trecutului vor fi chemaţi să mărturisească că ei au proclamat monoteismul şi că şi-au prevenit contemporanii. Necredincioşii vor fi meniţi chinurilor Iadului13. Totuşi, Mahomed insistă mai cu seamă pe fericirile care-i aşteaptă pe credincioşi în Paradis. Ele sunt cu precădere de ordin material: izvoare proaspete, pomi care-şi pleacă ramurile pline de rod, cărnuri de tot soiul, tineri „frumoşi ca mărgăritarul" care îmbie cu o băutură minunată, huriile, fecioare caste create de însuşi Allah (56: 26-33 etc.). Mahomed nu vorbeşte de „sufletele" ori „spiritele" care suferă în Iad sau exultă în Rai. învierea trupurilor este, în fapt, o nouă Geneză. Deoarece intervalul dintre moarte şi Judecată este o stare de inconştienţă, cel înviat va avea impresia că Judecata are loc imediat după moarte14.
Proclamând: „Nu există alt Dumnezeu în afara lui Dumnezeu!", Mahomed nu viza să întemeieze o nouă religie. El voia doar să-şi „trezească" concetăţenii, să-i convingă că trebuie să-1 venereze numai pe Allah, căci ei îl recunoşteau pe acesta drept creator al Cerului şi al Pământului şi chezaş al fertilităţii (cf. 29: 61-63); ei îl invocau în vremi de criză şi de mare pericol (29: 65; 31:31; 17:69) şi jurau „pe Dumnezeu în jurămintele lor cele mai solemne" (35: 42; 16: 38). Allah era, de altfel, stăpânul pietrei Ka'ba. într-una din cele mai vechi sura, Mahomed cere celor din tribul lui, quraysiţilor, să-1 „venereze pe Stăpânul acestei Case; el le-a dat hrană; el i-a păzit de foamete; el i-a eliberat de

spaimă" (106:3-4).
Dar opoziția n-a întârziat să se manifeste. Cauzele şi pretextele au fost multiple. Ibn Ishăq afirmă că atunci când Profetul, la porunca lui Allah, a proclamat adevărata religie (islam, „supunere") concetățenii săi nu i s-au împotrivit atâta vreme cât nu s-a atins de zeii lor. Tradiția

12 Vezi R. Bell, The Qur'ăn. ad loc.; W.Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, p. 64. La început surele erau învățate pe de rost, dar când atacurile politeiştilor se întețesc, ele încep să fie scrise; cf. R. Blachere, Le probleme de Mahomet, pp. 52 sq.

13 E de remarcat însă că aceste chinuri sunt mai puțin înfricoşătoare decât unele descrieri buddhiste sau creştine. E de precizat, de asemenea, că eshatologia musulmană comună conține numeroase motive absente în Coran (de exemplu, pedeapsa din mormânt, podul care trece pe deasupra Iadului, Lacul cel de Foc etc.).

14 Păcătoşii vor fi gata să jure că n-au rămas în mormânt decât o zi sau o oră; cf. 10: 46 sq., 46: 34 sq. etc.

spune că după versetul 20 din sura 53, cu privire la cele trei zeițe al-Lăt, al-'Uzză şi Mânat, urmau aceste versete: „Ele sunt zeițe sublime şi mijlocirea lor e căutată pe bună dreptate de oameni". Dar mai târziu Mahomed şi-a dat seama că aceste cuvinte i le-a inspirat Diavolul. El le-a înlocuit astfel: „Ele sunt doar nişte nume goale cu care voi şi părinții voştri le-ați numit. Dumnezeu nu le-a dat nici o putere".
Acest incident este instructiv din două motive. Mai întâi, arată sinceritatea Profetului: el recunoaşte că, reproducând cuvintele dictate sub inspirație divină, a fost amăgit de Satan15. în al doilea rând, justifică abrogarea celor două versete prin atotputernicia şi libertatea absolută a lui Dumnezeu16, într-adevăr, Coranul este singura Carte Sfântă care cunoaşte latitudinea abrogării unor pasaje din cuprinsul Revelației.
Pentru oligarhia înstărită a quraysiților, a renunța la „păgânism" echivala cu pierderea privilegiilor, în plus, recunoaşterea lui Mahomed ca adevăratul Apostol al lui Dumnezeu însemna totodată recunoaşterea supremației saJe politice. Şi mai grav, revelația proclamată de Profet îi condamna pe strămoşii politeişti ai tribului la Focul Veşnic, idee inacceptabilă pentru o societate tradițională. Pentru o mare parte a populației, obiecția principală era „banalitatea existenței" lui Mahomed. „Ce are aşadar nemaivăzut Profetul acesta? El se hrăneşte, umblă prin piață. Dacă măcar ar fi coborât asupra lui un înger care să ne vestească!" (25:7). „Revelațiile" lui erau luate în râs; erau socotite fie inventate de dânsul, fie inspirate de ginn. Ironia şi sarcasmele erau mai ales la adresa vestirii Sfârşitului Lumii şi a învierii trupurilor. Timpul, de altfel, se scurgea şi catastrofa eshatologică întârzia să vină17.
I se mai reproşa lipsa minunilor. „Nu vom crede în tine câtă vreme nu vei fi făcut să țâşnească un izvor. Sau câtă vreme nu vei avea o grădină cu palmieri şi viță de vie în care vei face să țâşnească pârâiaşe din belşug [...]. Sau dacă nu vei face să vină Dumnezeu însuşi şi îngerii să te ajute f...]. Sau dacă nu te vei ridica la Cer. Dar şi atunci, nu vom crede în tine până nu vei face să pogoare la noi o Carte pe care s-o putem citi" (17: 90-93).

261. Călătoria extatică în Cer şi Cartea Sacră

Pe scurt, i se cere lui Mahomed să demonstreze autenticitatea vocației lui profetice, urcând la Cer şi aducând o Carte Sfântă. Altfel spus, Mahomed trebuie să se conformeze idealului ilustrat de Moise, Daniel, Enoch, Mani şi alți Vestitori, care, suind la Cer, s-au întâlnit cu Dumnezeu şi au primit din mâna lui Cartea Revelației divine. Această schemă se întâlneşte atât în iudaismul normativ şi în apocaliptica ebraică, după cum şi la samariteni, gnostici şi mandeeni. Originea acestui scenariu urcă până în vremea legendei regelui mesopotamian Emmenduraki si se leagă de ideologia regală18.
Ripostele şi justificările Profetului se dezvoltă şi se înmulțesc, pe măsură ce acuzațiile necredincioşilor se precizează. Aidoma atâtor altor profeți şi apostoli dinainte, precum şi a

'^ E foarte posibil ca Mahomed să fi considerat cele trei zeițe drept îngeri intermediari; în fond, credința în îngeri a fost acceptată de islam, iar mai târziu angelologia va juca un rol important în şiism (cf. § 281). Dar, dându-şi seama de riscul ce 1-ar fi prezentat intercesiunea Zeițelor (=îngeri) pentru teologia lui strict monoteistă, Mahomed a abrogat cele două versete.

16 „Când abrogăm un verset ori când îl facem uitat îl înlocuim cu altul, mai bun sau asemănător. Nu ştii oare că Dumnezeu este puternic în tot ceea ce întreprinde?" (2: 106).

17 Mahomed insista asupra inevitabilității Sfârşitului Lumii; el nu precizase când se va întâmpla aceasta, deşi anumite sura lăsau să se înțeleagă că va avea loc în timpul vieții Profetului.

18 Vezi G. Widengren, The Ascension ofthe Apostle and the Heavenly Book, pp. 7 sq. şi passim.; id., Muhammad, the Aspostle ofGod and his Ascension, pp. 115 şi passim.

unor rivali, Mahomed se consideră şi se proclamă Apostolul (= Mesagerul) lui Dumnezeu (rasul A//a/z)19; el le aduce concetățenilor săi o revelație divină. Coranul este „Revelația, în limba arabă comună" (26; 193); ea este deci

perfect inteligibilă locuitorilor oraşului Mecca; dacă aceştia persistă în incredulitatea lor, e din orbire faţă de semnele divine (23:68), din orgoliu şi lipsă de grijă (27:14; 33:68 etc.). De altfel, Mahomed ştie bine că încercări asemănătoare au avut Profeţii lui Dumnezeu dinaintea lui: Avraam, Moise, Noe, David, loan Botezătorul, Iisus(21:66sq.,76sq.).

Ascensiunea celestă (mî'răg) este încă o ripostă dată necredincioşilor. „Slavă celui care 1-a făcut să călătorească noaptea pe servitorul său de la moscheea sfântă până la moscheea foarte îndepărtată, al cărei lăcaş 1-am binecuvântat, pentru a-i arăta unele din Semnele noastre" (17:1), Tradiţia plasează către 617 sau 619 călătoria nocturnă; călare pe iapa înaripată, al-Burăq, Mahomed vizitează Ierusalimul pământesc şi ajunge în Cer. Istorisirea acestei călătorii extatice e amplu documentată în izvoarele ulterioare. Scenariul nu e întotdeauna acelaşi. După unii, Profetul, călare pe animalul înaripat, contemplă Iadul şi Raiul şi se apropie de tronul lui Allah. Călătoria a avut loc instantaneu; urciorul pe care Mahomed 1-a răsturnat la plecare nu-şi golise întreg conţinutul când s-a întors în încăpere. O altă tradiţie vorbeşte despre o scară pe care, ajutat de îngerul Gabriel, Mahomed a suit până la porţile Cerului. El ajunge înaintea lui Allah şi află din gura sa că a fost ales, dintre ceilalţi profeţi, şi că el, Mahomed, este „prieten" al Domnului. Dumnezeu îi încredinţează Coranul şi o anumită ştiinţă ezoterică, pe care Mahomed nu trebuie să o comunice credincioşilor20.

Această călătorie extatică va juca un rol central în mistica şi teologia musulmană ulterioară. Ea ilustrează o trăsătură specifică geniului lui Mahomed şi islamului, pe care e important să o semnalăm de pe acum, anume voinţa de a asimila şi a integra într-o nouă sinteză religioasă practici, idei şi scenarii mitico-rituale tradiţionale. Am văzut cum tradiţia islamică a revalorizat tema arhaică a „Cărţii Sfinte", primită de un mesager în cursul unei călătorii la Cer. Vom vedea mai departe rezultatele confruntărilor cu iudaismul şi cu alte tradiţii religioase şi chiar o tradiţie „păgână" şi imemorială, precum aceea a pietrei Ka'ba.

262. „Emigrarea" la Medina

Poziţia lui Mahomed şi a discipolilor lui se deteriorează continuu. Dregătorii din Mecca hotărăsc să le ia drepturile pe care le aveau ca membri ai triburilor lor. Or, singura protecţie a unui arab venea tocmai din faptul apartenenţei sale la un trib. Lui Mahomed însă îi ia apărarea unchiul său Abu Ţălib, deşi acesta nu s-a convertit niciodată la islam. Totuşi, după moartea lui Abu Ţălib, fratele său, Abu Lahab, reuşeşte să-1 deposedeze pe Mahomed de drepturile sale. Problema pe care o punea această opoziţie, tot mai violentă, din partea quraysiţilor se soluţiona pe plan teologic: aşa a vrut Allah. Ataşamentul orb al unora faţă de politeism a fost hotărât de la începutul începuturilor de însuşi Allah (cf. 16:39; 10:75; 6:39). Ruptura cu necredincioşii era, aşadar, inevitabilă: „Eu nu cinstesc ce cinstiţi voi; voi nu veneraţi ce venerez eu!" (109:1-2).

19 Cf. G. Widengren, Muhammad, the Apostle of Cod, pp. 16 sq. E vorba de o formulă frecvent atestată în Orientul Apropiat antic şi care va fi reluată de imamii şiiţi; cf. ibid., cap. II.

20 Vezi textele traduse şi comentate de G. Widengren, Muhammad, the Apostle of God, pp. 102 sq. Traduceri ale unor lungi extrase din al-Baghawî şi Suyuti aflăm în Arthur Jet'j'rey, Islam, pp. 35-46. Anumiţi savanţi consideră că, graţie traducerii latine a unui text arab despre mî'răg, Dante a folosit multe detalii în Divina Commedia. Vezi Asin Palacios, La escatalogia musulmana en la Divina Commedia; E.Cerulli, // „Libro della Scalla".

Către anul 615, ca să-i pună la adăpost de persecuţii, dar şi pentru că se temea de o eventuală schismă21, Mahomed încuraja un grup de 70-80 de musulmani să emigreze într-o ţară creştină, Abisinia. Profetul, care se considera la început trimis doar ca să converteească tribul său, se apropie acum de nomazi şi de locuitorii celor doua oaze-cetăţi, Ţă'if şi latrib. Demersurile sale pe lângă nomazii şi beduinii din Ţă'if eşuează, dar contactele cu latrib (vechea Medină) sunt încurajatoare. Mahomed alege soluţia de a se autoexila la latrib, unde religia tradiţională nu fusese viciată de interese economice şi politice şi unde se aflau mulţi evrei, deci mulţi monoteişti. în plus, această oază-cetate se istovise într-un îndelungat război civil. Unele triburi considerau că un profet a cărui autoritate s-ar întemeia nu pe glasul sângelui, ci pe religie putea să facă abstracţie de relaţiile tribale şi să îndeplinească rol de arbitru. Unul din cele două triburi principale îmbrăţişase, de altfel, în mare parte, islamismul şi era convins că Mahomed fusese trimis de Allah cu un mesaj apt să-i intereseze pe toţi arabii.

în 622, cu ocazia pelerinajului la Mecca, o delegaţie de 75 de bărbaţi şi 2 femei, din latrib, se întâlneşte în taină cu Mahomed şi se leagă printr-un jurământ solemn să lupte pentru cauza lui. Ca urmare, credincioşii mahomedani încep să plece din Mecca în grupuri mici în direcţia Medinei. Traversarea deşertului (peste 300 de km) durează nouă zile. Mahomed pleacă printre ultimii, însoţit de socrul său Abu Bakr. La 24 septembrie, ei sosesc la Qobă, o mică aşezare de lângă Medină. „Emigrarea", Hegira (în arabă, al-Higrd), izbândi. La puţin timp după aceasta, Profetul intră în Medină, lăsându-şi cămila să aleagă locul viitoarei locuinţe. Casa, care slujea şi ca loc de adunare a discipolilor pentru rugăciunile comune, fu gata abia peste un an, căci au trebuit clădite şi locuinţele soţiilor Profetului.

Activitatea religioasă şi politică a lui Mahomed la Medină se deosebeşte net de aceea a perioadei meccane. Această

schimbare se oglindeşte în surele care au fost dictate după Hegira: ele se referă în principal la organizarea comunităţii credincioşilor ('iirnma)22 şi la instituţiile ei socio-religioase. Când Profetul a părăsit Mecca, structura teologică a islamului era constituită, dar rânduielile cultului (rugăciunile, posturile, pomenile, pelerinajele) s-au precizat la Medină. De la început, Mahomed a dat dovadă de o inteligenţă politică excepţională. El realiză fuziunea musulmanilor veniţi de la Mecca („emigraţii") cu noii convertiţi la Medină („auxiliarii") şi se proclamă şeful lor unic. Strictele fidelităţi tribale erau deci abolite. De acum înainte, nu mai există decât o comunitate de musulmani unică, organizată ca o societate teocratică, în actul de constituire, dat probabil în anul 623, Mahomed decretează că „emigraţii" şi „auxiliarii" (adică întreaga 'ummd) formează un popor unic, distinct de ceilalţi; el precizează totuşi drepturile şi îndatoririle altor clanuri, precum şi ale celor trei triburi evreieşti. Natural, nu toţi locuitorii Medinei sunt mulţumiţi de iniţiativele lui Mahomed, dar prestigiul său politic creşte o dată cu izbânzile militare. Succesul deciziilor sale se datorează însă mai cu seamă noutăţii revelaţiilor date de îngerul Gabriel Profetului23.
Cea mai mare dezamăgire a lui Mahomed la Medină a fost reacţia celor trei triburi evreieşti. înainte de a emigra, Profetul alesese Ierusalimul ca punct de orientare (qibla) a rugăciunilor, potrivit practicii evreieşti; o dată instalat la Medină, el a împrumutat alte rituri evreieşti. Surele dictate în primii ani ai Hegirei arată eforturile sale de a-i converti pe evrei. „O, neam al Cărţii! Profetul nostru a venit la voi ca să vă înveţe, după mulţi ani de încetare a oricărei profeţii, de

21 W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 115 sq.
22 Vezi, în legătură cu sensul şi istoricul termenului, ultima lucrare: F.M. Denny, The Meaning ofUmmah in the Qur'ân. ^ Când, cu prilejul primei razii a „emigraţilor", locuitorii Medinei au adus acuze de sacrilegiu, pentru că armistiţiul
lunii sfinte (ragab, decembrie 623) fusese violat, Mahomed primeşte acest mesaj divin: „A te bate în luna sfântă e mare păcat; dar a îndepărta pe oameni de calea lui Dumnezeu, a fi lipsit de pietate faţă de Allah şi faţă de Moscheea Sacră, a-i alunga pe cei din Moschee, este un păcat şi mai mare faţă de Dumnezeu" (2:217).

teamă ca nu cumva voi să spuneţi: „Nici un sol de veste bună, nici un mesager nu ni s-a trimis!"" (5:19). Mahomed Jc-ar fi permis evreilor să-şi păstreze tradiţiile rituale dacă l-ar fi recunoscut ca Profet24. Dar evreii se arată tot mai ostili. Ei relevă erorile din Coran, arătând că Mahomed nu cunoştea Biblia.
Ruptura are loc Ja 11 februarie 624, când Profetul are o nouă revelaţie, prescriind musulmanilor să nu se mai îndrepte cu faţa către Ierusalim, ci spre Mecca (2:136). Cu intuiţia-i genială, Mohamed proclamă că piatra Ka'ba a fost ridicată de Avraam şi fiul său Ismael (2:127). Sanctuarul se afla acum în mâna închinătorilor la idoli, ca urmare a păcatelor strămoşilor. De acum înainte, „lumea arabă are un Templu, şi acesta este mai vechi decât cel de la Ierusalim. Această lume arabă are şi un monoteism al său, hanifismul [...]. Prin acest viraj, islamul, deturnat pentru moment de la propriile origini, revine la ele, de astă dată pentru totdeauna"25. Consecinţele religioase şi politice ale acestei decizii sunt considerabile: pe de o parte, reflexiile ulterioare în jurul pietrei Ka 'ba26 vor duce către o teologie a Templului purtând pecetea celor mai vechi, deci mai „autentici" monoteişti. Pentru moment, Mahomed se desparte de iudaism şi de creştinism: cele două „religii ale Cărţii" n-au ştiut să-şi păstreze puritatea originară. De aceea, Dumnezeu 1-a trimis pe ultimul sau mesager şi islamul este menit să succeadă creştinismului, aşa cum acesta a urmat iudaismului.

263. De Ia exil la victorie

Ca să se menţină, Mahomed şi „emigraţii" au trebuit să întreprindă atacuri asupra caravanelor spre Mecca. Prima lor victorie a avut loc la Badr, în martie 627 (cf. 3:123); ei au pierdut 14 oameni, pe când idolatrii 70 şi 40 de prizonieri. Prada, destul de importantă, precum şi răscumpărarea prizonierilor au fost împărţite în mod egal luptătorilor săi. O lună după aceea, Profetul obligă unul din cele trei triburi evreieşti să părăsească Medina, lăiându-şi locuinţele şi averile, în anul următor, musulmanii au fost învinşi la Uhud de o armată meccană estimată Ja 3 000 de oameni; Mahomed însuşi a fost rănit. Dar evenimentul hotărâtor al acestei gherile religioase e reprezentat de bătălia zisă „a Şanţului", pentru că la sfatul unui persan s-au săpat tranşee în faţa căilor de acces ale oazei-cetate. Potrivit tradiţiei, 4 000 de meccani au asediat zadarnic timp de două săptămâni Medina; o furtună i-a împrăştiat în derută, în timpul asediului, Mahomed a remarcat comportamentul suspect al anumitor pseudoconvertiţi, precum şi al ultimului trib evreiesc rămas la Medina. După victorie, el i-a acuzat pe evrei de trădare şi a poruncit să fie masacraţi.
în aprilie 628, o nouă revelaţie (48:27) i-a dat lui Mahomed garanţia că adepţii lui vor putea întreprinde pelerinaj la Ka'ba. în ciuda ezitărilor unora, caravana credincioşilor s-a apropiat de Cetatea Sfântă. Ele n-au izbutit să pătrundă în Mecca, dar Profetul a transformat acest semieşec într-o victorie; ei a cerut credincioşilor să-i presteze jurământ de credinţă absolută (48:10), ca unuia care era reprezentantul direct al lui Dumnezeu. Avea nevoie de un asemenea jurământ, deoarece Ja puţin timp după aceasta a încheiat cu meccanii un armistiţiu ce putea să pară umilitor, dar care i-a dat posibilitatea să facă în anul următor pelerinaj la Mecca. Pe lângă aceasta, quraisiţii se obligau să asigure

musulmanilor o pace de zece ani.
în anul 629, într-adevăr, însoțit de 2 000 de credincioşi, Profetul a intrat în cetatea abandonată temporar de politeişti şi a celebrat ritualul pelerinajului. Triumful islamului se vădi iminent;
24 Cf. W. Montgomery Watt, Muhammud at Medina, pp. 199 sq.
25 R. Biachere, Le probleme de Mahomel, p. 104.
26 Vezi, de pildă, Henry Corbin, La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle.

în plus, numeroase triburi beduine, şi chiar reprezentanți ai oligarhiei quraisite, începură să se convertească, în acelaşi an, Mahomed trimite o expediție la Mu'ta, la granița cu Imperiul bizantin; înfrângerea expediției nu i-a micşorat întru nimic prestigiul. Mu'ta indica direcția principală în care trebuia propovăduit islamul; urmaşii lui Mahomed au înțeles bine faptul acesta.
în ianuarie 630, potrivit tradiției, cu o armată de 10 000 de oameni, şi sub pretextul că meccanii dăduseră ajutor unui trib străin, Profetul rupe armistițiul şi ocupă cetatea fără luptă. Idolii Ka'ba sunt distruşi, sanctuarul purificat şi toate privilegiile politeiştilor abolite. O dată ajuns stăpân pe Cetatea Sfântă, Mahomed dă dovadă de o mare toleranță; cu excepția a şase din cei mai îndârjiți duşmani, pe care i-a executat, el a oprit pe oamenii săi de la orice act de răzbunare împotriva meccanilor. Călăuzit de un admirabil instinct politic, Mahomed nu şi-a instalat capitala statului său teocratic la Mecca; după pelerinaj, el s-a reîntors la Medina.
Anul următor, în 631, Profetul nu se duce personal în pelerinaj, îl trimite pe Abu Bakr să-1 reprezinte. Cu acest prilej, printr-o nouă revelație, Mahomed declară război total politeismului. „Dumnezeu şi Profetul său îi dezavuează pe închinătorii la idoli [...]. După ce cele trei luni sfinte se vor încheia, omorâți-i, oriunde i-ați afla, pe politeişti [...]. Dacă însă se căiesc, se roagă, împart pomeni, dați-le drumul. Dumnezeu este acela care îi iartă, el este atotîndurător. Dacă un politeist caută adăpost la tine, primeşte-1 ca sa-i dai şansa să audă Cuvântul lui Dumnezeu; lasă-1 apoi să plece în siguranță în drumul său, căci el e dintre aceia care nu ştiu" (9:3-6)27.
Parcă mânat de o presimțire, Mahomed se duce în februarie-martie 632 la Mecca; este ultimul lui pelerinaj. Cu acest prilej, el prescrie în amănunt ritualurile pentru hagg, ritualuri respectate până azi. în acelaşi timp, îngerul îi dictează aceste cuvinte ale lui Allah: „Azi, am desăvârşit religia voastră; am desăvârşit grația mea trimisă vouă; am făcut din islam religia voastră" (5:3). Potrivit tradiției, la finele acestui „pelerinaj de despărțire", Mahomed ar fi strigat: „O, Doamne! Am împlinit sarcina ce mi-ai încredințat mie?", şi mulțimea i-ar fi răspuns: „Da, ai împlinit-o!"
Reîntors în Medina, în ultimele zile din mai 632, Mahomed cade bolnav; el moarte la 8 iunie, în brațele soției lui favorite, Aişa. Lumea musulmană a rămas consternată. Unii ar fi refuzat să accepte moartea Profetului; ei credeau că Mahomed s-a suit la Cer, aidoma lui lisus. Trupul lui n-a fost înmormântat în cimitir, ci într-o cameră din locuința Aişei, unde azi se înalță un monument funerar, aproape la fel de venerat în lumea musulmană ca şi Ka'ba. Abu Bakr, ales calif, adică „urmaş" al Profetului, se adresă credincioşilor: „Dacă cineva se închină lui Mahomed, Mahomed a murit; dar dacă se închină lui Dumnezeu, Mahomed trăieşte şi nu va muri".
264. Mesajul Coranului
Istoria religioasă şi istoria universală nu cunosc un exemplu asemănător demersului întreprins de Mahomed. Cucerirea oraşului Mecca şi întemeierea unui stat teocratic demonstrează că geniul politic al Profetului nu era mai prejos de geniul său religios. Este adevărat că împrejurările — în primul rând contradicțiile oligarhiei meccane — i-au fost favorabile. Dar ele nu pot explica nici teologia, nici opera de predicație şi succesul lui Mahomed, nici perenitatea realizării sale: islamul si teocratia musulmană.
27 în ce-i priveşte pe monoteişti, „popoare ale Cărții", Mahomed le aminteşte, cu alt prilej, că trebuie să păzească poruncile „din Tora, Evanghelie şi ceea ce v-a fost revelat de Domnul vostru |.,.). Cei ce cred: evrei, sabeeni şi creştini — care cred în Dumnezeu şi în ziua de apoi şi fac binele — nu au nici o teamă şi nu vor fi întristați" (5: 68-69).

Este neîndoios că Profetul cunoştea, direct sau indirect, unele concepții şi practici religioase proprii evreilor şi creştinilor, în ce priveşte creştinismul, informațiile lui erau mai degrabă aproximative. El vorbeşte despre Ii sus şi Măria, dar nu le recunoaşte natura divină (5:16-20), pentru că ambii au fost „creați" (3:59). Cu mai multe prilejuri, el face aluzie la copilăria lui lisus, la minunile şi Apostolii („ajutoarele") lui. împotriva părerii evreilor, şi de acord cu gnosticii şi docetiştii, Mahomed neagă răstignirea şi moartea lui lisus28. Mahonied ignoră rolul de Răscumpărător al lui lisus, mesajul Noului Testament, tainele şi mistica creştină. Profetul evocă triada: Dumnezeu-Iisus-Maria; informatorii lui cunoşteau probabil Biserica monofizită din Abisinia, unde Fecioara era adorată excesiv29. Pe de alta parte, se recunosc anumite influențe nestoriene; de pildă, credința lui Mahomed că moartea aduce sufletul în stare de deplină inconştiență şi că martirii credinței sunt duşi în Rai în chiar clipa morții. Tot aşa, concepția unei serii de

pogorâri succesive ale Revelaţiei era împărtăşită de multe secte gnostice iudeo-creştine.
Dar nici o influenţă externă nu e suficientă pentru a explica vocaţia lui Mahomed, nici structura predicaţiei sale. Proclamând iminenţa Judecăţii şi reamintind că înaintea tronului lui Dumnezeu omul va fi singur, Mahomed arăta deşertăciunea religioasă a relaţiilor tribale. Prin noul său mesaj, Profetul reintegra indivizii într-o nouă comunitate, de natură religioasă, 'itmma. El a creat naţiunea arabă, permiţând, în acelaşi timp, expansiunii musulmane să extindă comunitatea credincioşilor peste frontierele etnice şi rasiale. Energia care se cheltuia tot timpul în războaiele intertribale a fost canalizată spre războaie externe, împotriva păgânilor, în numele lui Allah şi pentru victoria deplină a monoteismului. Totuşi, în campaniile sale împotriva triburilor nomade, şi mai ales împotriva meccanilor, Mahomed a triumfat mai mult prin negocieri abile decât pe calea armelor, instituind astfel un model exemplar pentru urmaşii lui, califii.
în fine, revelându-Je Coranul, el le-a propus concetăţenilor lui o treaptă comparabilă cu aceea a celorlalte două neamuri „ale Cărţii"; a înnobilat araba ca limbă liturgică şi teologală, propunând-o ca limbă a unei culturi ecumenice.
Din punct de vedere al morfologiei religioase, mesajul lui Mahomed, aşa cum a fost formulat în Coran, reprezintă expresia cea mai pură a monoteismului absolut. Allah este Dumnezeu, singurul Dumnezeu; el este cu desăvârşire liber, omniscient şi atotputernic; el este Creatorul cerului şi pământului şi a tot ceea ce există; el „adaugă genezei ceea ce doreşte" (35:1). Nopţile urmează zilelor, ploaia cade din cer, corabia „pluteşte pe mare" (2:164), graţie acestei creaţii continue. Altfel spus, Allah cârmuieşte nu numai ritmurile cosmice, ci şi faptele oamenilor. Toate operele sale sunt însă acte libere, în ultimă instanţă arbitrare, pentru că depind numai de hotărârea sa. Allah este liber să se contrazică; să ne amintim doar de abrogarea unor sure (p. 518).
Omul este slab nu ca urmare a păcatului originar, ci pentru că este doar o făptură; el se găseşte acum într-o lume resacralizată prin revelaţia acordată de Dumnezeu ultimului său Profet. Orice act — fiziologic, psihic, social, istoric —, prin simplul fapt că e săvârşit prin graţia lui Dumnezeu, se află sub jurisdicţia lui. Nimic nu este liber în lume, în afara lui Dumnezeu. Dar Allah este atotmilostiv şi Profetul lui a revelat o religie mult mai simplă decât cele două monoteisme precedente. Islamul nu constituie o biserică şi el nu are un sacerdoţiu. Cultul poate fi săvârşit de oricine; nu este nici măcar necesar să fie practicat într-un sanctuar30. Viaţa religioasă e reglementată de instituţii care sunt în acelaşi timp norme juridice, în special cei
28 „Nu 1-au ucis; nu 1-au răstignit, li s-au părut numai toate acestea [...]. Dar Dumnezeu 1-a ridicat la el" (4:157-58).
29 Ct. Tor Andrae, Leş (trigines de l'Islam eî le christianisme, pp. 209-210. Trebuie, de asemenea, subliniat că substantivul desemnând noţiunea „Spirit" este, în limbile semitice, de gen feminin.
30 Totuşi, se recomandă credincioşilor să se adune vinerea la amiază într-un loc public; 62:9.

cinci „Stâlpi ai Credinţei". Cel mai important „Stâlp" este salât, cultul rugăciunii canonice, comportând cele cinci prosternări zilnice; al doilea este zakât sau pomana legiuită; al treilea, şawm, desemnează postul, din zori până în amurg, din luna Ramadan; al patrulea este pelerinajul (hagg) şi al cincilea cuprinde „profesiunea de credinţă" (sahădaf), adică repetarea formulei: „Nu există alt dumnezeu în afara lui Allah şi Mahomed este trimisul său"31.
Dată fiind failibilitatea omului, Coranul nu încurajează asceza sau monahismul. „O, fii ai lui Adam! Puteţi să purtaţi podoabe în toate locurile de rugăciuni. Mâncaţi şi beţi, dar nu faceţi excese!" (7:31). în orice caz, Coranul nu se adresează sfinţilor, nici celor desăvârşiţi, ci tuturor oamenilor. Mahomed limitează la patru numărul soţiilor legitime (4:3), fără să precizeze numărul concubinelor şi al sclavelor32, în ce priveşte deosebirile sociale, ele sunt acceptate, dar toţi credincioşii sunt egali în 'umrna. Sclavajul nu e desfiinţat; totuşi, condiţia sclavilor era mai bună decât în Imperiul roman.
„Politica" lui Mahomed seamănă cu aceea ilustrată în diverse cărţi ale Vechiului Testament. Ea este inspirată, direct sau indirect, de Allah. Istoria universală e manifestarea neîntreruptă a lui Dumnezeu; chiar izbânzile necredincioşilor sunt cu voia lui Dumnezeu. Războiul total este permanent şi, deci, indispensabil ca toată lumea să se convertească la monoteism, în orice caz, războiul este preferat apostaziei ori anarhiei.
Aparent, pelerinajul şi ritualurile împlinite la Ka 'ba — considerată „Casa lui Allah" — par sa contrazică monoteismul absolut predicat de Mahomed. Dar, am arătat mai sus (p. 521), Profetul a vrut să integreze islamul în tradiţia avraamică. Alături de alte simboluri şi scenarii prezente în Coran — Cartea Sfântă, ascensiunea cerească a lui Mahomed, rolul arhanghelului Gabriel etc. —, pelerinajul va fi mereu reinterpretat şi revalorizat de teologia şi mistica ulterioară. Trebuie, de asemenea, să ţinem seama de tradiţia orală din hadlt („zisele" Profetului), care va legitima, şi ea, numeroase interpretări şi speculaţii. Allah va păstra întotdeauna poziţia de Dumnezeu unic şi absolut şi Mahomed va fi Profetul, prin excelenţă. Dar, la fel ca şi iudaismul şi creştinismul, islamul va sfârşi prin a accepta un anumit număr de intermediari şi intercesori.
265. Irupţia islamului în Mediterana şi în Orientul Apropiat
La fel ca în cazul evreilor sau al romanilor, islamul — mai ales în prima sa fază — vede în evenimentele istorice

episoade ale unei istorii sfinte. Spectaculoasele victorii militare dobândite de primii califi au asigurat, de la început, supravieţuirea şi apoi triumful islamului. De fapt, moartea Profetului a declanşat o criză care ar fi putut fi fatală noii religii. După o tradiţie care a sfârşit prin a fi acceptată de majoritatea musulmanilor, Mahomed nu a desemnat un succesor. Abu Bakr, tatăl soţiei favorite, Aişa, a fost ales calif chiar înainte de înmormântarea Profetului. Pe de altă parte, se cunoştea predilecţia lui Mahomed pentru 'Alî, soţul fiicei sale Patima şi tatăl nepoţilor săi Hasan şi Husein; pare probabil ca Mahomed să fi vrut să-1 aleagă pe 'Alî succesor. Ca să salveze unitatea comunităţii ('iimtna), 'Alî şi partizanii lui acceptă însă alegerea lui Abu Bakr; cum acesta din urmă era mai bătrân, 'Alî nu se îndoi că îi va urma destul de repede. Pentru moment, esenţialul era de a se evita o criză fatală pentru islam. Triburile beduinilor începeau să se desprindă; dar expediţiile întreprinse imediat de Abu Bakr reuşesc

31 Această formulă nu e atestată ud luterani în Coran, dar sensul ei este omniprezent; cf. Montgomery Watt, Muhammad at Medina, p. 308.

32 La criticile aduse de europeni, unii orientalişti răspund că aceasta înseamnă un progres în comparaţie cu anarhia sexuală a păgânismului preislamic. Această „justificare" a islamului, validă pe plan sociologic si moral, este zadarnică, ba chiar sacrilegă, în perspectiva teologiei coranice. Nici un amănunt al Revelaţiei nu are nevoie de a fi „justificat".

să-i supună. Imediat după aceasta, Califul organizează raiduri împotriva Siriei, bogată provincie aflată sub suzeranitate bizantină.

Abu Bakr moare după doi ani, în 634; el apucă totuşi să numească succesor pe unul din generalii săi, Omar. Cât a durat califatul acestui destoinic strateg (634-644), victoriile musulmane s-au succedat într-un ritm vertiginos, învinşi în bătălia de ia Yarmuk, bizantinii abandonează Siria în 636. Antiohia cade în 637 şi în acelaşi an Imperiul Sasanizilor se prăbuşeşte. Cucerirea Egiptului are loc în 642 şi a Cartaginei în 694. înainte de sfârşitul secolului al VH-lea, islamul domină Africa de Nord, Siria şi Palestina, Asia Mică, Mesopotamia şi Irakul. Numai Bizanţul mai rezistă, dar teritoriul lui este considerabil diminuat33.

Cu toate acestea, în pofida acestor succese fără precedent, unitatea comunităţii ('umma) era grav compromisă. Primind o rană mortală din partea unui sclav persan, Omar abia a avut răgazul să desemneze şase tovarăşi ai Profetului ca să aleagă un succesor. Ignorându-1 pe ' Alî şi pe credincioşii lui (si't'Aii, literal „partidul lui 'Alî, sau si'a, şiismul", cei şase au ales Calif pe un alt ginere al Profetului, Otmăn (644-656). Aparţinând clanului aristocratic al comunităţii, clan ce fusese ostil la început Profetului, Otmăn a împărţit posturile-cheie ale Imperiului notabililor oraşului Mecca. După asasinarea lui Otmăn de către beduinii garnizoanelor din Egipt şi Irak, 'AII a fost proclamat calif de medinezi. Pentru şiiţi, care nu recunoscuseră nici un „succesor" din afara familiei Profetului, 'Alî era, în sfârşit, primul calif adevărat.

însă Aişa şi multe căpetenii din Mecca îl învinuiră pe 'Alî de complicitate la asasinarea lui Otmăn. Cele două partide rivale se înfruntară în bătălia zisă a Cămilei, pentru că s-a desfăşurat în jurul cămilei Aişei. 'Alî îşi stabili capitala într-un oraş-garnizoană din Irak, dar califatul său fu contestat de guvernatorul Siriei, Mu'ăwiyya, socru al Profetului şi văr al lui Otmăn. în timpul luptei, înţelegând că bătălia era pierdută, ostaşii lui Mu'ăwiyya ridicară Coranul în vârfurile suliţelor. 'Alî acceptă arbitrajul Cărţii, dar slab apărat de reprezentantul său, renunţă la dreptul lui de succesiune. Ca urmare a acestui gest de slăbiciune, el a fost părăsit de o parte din partizanii săi, cunoscuţi de atunci sub numele de harigiţi, „secesionişti". 'Alî a fost omorât în 661 şi credincioşii lui, puţin numeroşi, de altfel, 1-au proclamat calif pe fiul său mai mare, Hasan. Ales şi el mai dinainte (660) de sirieni la Ierusalim, Mu'ăwiyya îl convinge pe Hasan să abdice în favoarea sa.

Mu'ăwiyya era un şef militar capabil şi un politician îndrăzneţ; el reorganizează Imperiul şi întemeiază prima dinastie de califi, a Omeiazilor (661 -750). Dar ultima şansă de a reunifica 'umma e pierdută când Husein, al doilea fiu al lui 'Alî, a fost masacrat în 680 la Karbala, în Irak, împreună cu aproape toţi membrii familiei sale. Această martirizare nu a fost iertată niciodată de şiiţi, şi ea a trezit timp de secole revolte sângeros reprimate de califii aflaţi la putere. Abia, începând din secolul al X-lea comunităţile şiite au dobândit permisiunea să celebreze, în primele zece zile ale lunii Muharran, ceremonii publice de comemorare a morţii tragice a imamului Husein34.

Aşadar, la 30 de ani după moartea lui Mahomed, 'umma era divizată — şi a rămas aşa până azi — în trei partide; majoritatea credincioşilor sunniţii, adică partizani ai tradiţiei, sunna, sub conducerea califului aflat la putere; şiiţi, fideli dinastiei primului calif „adevărat", 'Alî; harigiţii („secesioniştii"), care socoteau că doar Comunitatea avea dreptul de a-şi alege şeful, precum şi datoria de a-1 da jos, dacă săvârşea erori grave. După cum vom vedea (cf. cap. XXXV),

33 Această irupţie vertiginoasă a arabilor a fost descrisă, pe drept, ca ultimul val al invaziilor barbare ce au zguduit Imperiul roman de Apus. Totuşi, spre deosebire de barbari, arabii se instalează în oraşe-garnizoană nou ridicate la marginea deşertului. Plătind un tribut, popoarele supuse îşi puteau păstra religia si obiceiurile. Dar situaţia se va

schimba simţitor când o parte a populaţiei urbane, si în primul rând funcţionarii si intelectualii, vor îmbrăţişa islamul.
34 Vezi, mai recent, lucrarea lui Earle H. Waugh, Muharratn Rites: Community Death and Rebirth.

fiecare din aceste partide a contribuit, într-o măsură sau alta, la dezvoltarea instituţiilor religioase, a teologiei şi a misticii musulmane.
în ce priveşte istoria Imperiului, întemeiat de primii califi, e de ajuns să reamintim evenimentele mai importante. Expansiunea militară continuă până în 715, când turcii obligă o armată arabă să abandoneze regiunea de pe Oxus. în 717, a doua expediţie navală împotriva Bizanţului a eşuat cu grele pierderi, în 733, Carol Martel, regele francilor, îi zdrobeşte pe arabi lângă Tours şi îi constrânge să se retragă dincolo de Pirinei. Este sfârşitul supremaţiei militare a Imperiului arab. Toate atacurile şi cuceririle viitoare vor fi operă a musulmanilor de altă extracţie etnică.
Islamul însuşi începe să-şi modifice unele structuri originare. De la o vreme, obiectivul urmărit prin Războiul sfânt, aşa cum fusese definit de Mahomed, era din ce în ce mai puţin respectat, în plus, convertiţii nu se bucurau de aceleaşi drepturi cu arabii, începând din 715, tensiunea dintre arabi şi noii convertiţi se agravează continuu. Aceştia din urmă erau gata să susţină orice răscoală care le făgăduia drepturi egale cu ale arabilor. După mai mulţi ani de dezordini si conflicte armate, dinastia Omeiazilor este răsturnată, în 750, şi înlocuită cu o altă familie importantă din Mecca, a Abbasizilor. Noul calif învinge cu ajutorul şiiţilor. Dar starea credincioşilor lui 'Alî nu se schimbă şi al doilea calif abbasid, al-Manşur (754-775), înăbuşă în sânge o răscoală şiită. în schimb, deosebirea dintre arabi şi noii convertiţi se şterge cu desăvârşire sub Abbasizi.
Primii patru califi au menţinut capitala Califatului la Medina. Dar Mu'ăwiyya stabileşte capitala la Damasc. De acum înainte, influenţele elenistice, persane şi creştine cresc treptat de-a lungul întregii dinastii omeiade. Aceste influenţe se pot decela mai ales în arhitectura religioasă şi laică. Primele mari moschei din Siria împrumută cupola bisericilor creştine35. Palatele, vilele, grădinile, decoraţiile murale, mozaicul imită modele din Orientul Apropiat elenistic36. Abbasizii continuă şi adâncesc acest proces de asimilare a moştenirii culturale şi mediteraneene. Islamul trezeşte şi organizează o civilizaţie urbană, întemeiată pe birocraţie şi comerţ. Califii renunţă la funcţia lor religioasă; trăiesc izolaţi în palatele, lor, lăsând grija de a trata chestiunile curente ale credincioşilor în seama unor teologi şi specialişti în drept canonic, numiţi 'ulăma'. Construirea în 762 a unei noi capitale, Bagdadul, marchează sfârşitul islamului cu preponderenţă arabă. Oraşul, în formă de cerc împărţit de o cruce, este o imago muncii, centrul imperiului; cele patru porţi reprezintă cele patru direcţii cardinale. Planeta cea mai benefică, lupiter, prezidează „naşterea" Bagdadului, căci lucrările au început în ziua fixată de un astrolog persan37. Al-Manşur şi succesorii săi se instalează cu toată pompa împăraţilor sasanizi. Abbasizii se sprijină mai ales pe birocraţia, în majoritate de origine persană, şi pe armata regală, recrutată din aristocraţia militară iraniană. Convertiţi în masă la islam, iranienii preiau modelele de politică, administraţie şi etichetă sasanida. Stilul sasanid şi bizantin domină arhitectura.
Este, totodată, epoca traducerilor, prin intermediul limbii siriace, a operelor filosofilor, medicilor şi alchimiştilor greci. Sub domnia lui Harun al-Raşid (788-809) şi a urmaşilor lui, civilizaţia mediteraneană a Antichităţii târzii cunoaşte o primă Renaştere, de expresie arabă; ea completează (uneori i se opune) procesul de asimilare a valorilor iraniene38 încurajat de Abbasizi. Vom vedea mai departe (cap. XXXV) consecinţele acestor descoperiri şi confruntări asupra dezvoltării spiritualităţii musulmane.
35 Cf. E. Baldwin Smith, The Dome, pp. 41 sq.
36 yezj (j Monneret de Villard, Introduzione allo studio dell'archeologia islamica, mai ales pp. 23 sq., 105 sq.
37 Vezi izvoarele citate de Charles Wendell, „Baghdăd: Imago Muncii", p. 122.
38 E vorba, bineînţeles, de creaţiile inepuizabilului sincretism iranian (cf. § 212).
Capitolul XXXIV
CATOLICISMUL APUSEAN DE LA CAROL CEL MARE LA GIOACCHINO DA FIORE
266. Creştinismul în Evul Mediu timpuriu
în 474, Romulus Augustulus, ultimul împărat roman din Occident, a fost înlăturat de un rege barbar, Odoacru. Multă vreme, istoricii au considerat anul 474 drept dată convenţională a sfârşitului Antichităţii şi a începutului Evului Mediu. Dar apariţia, în 1937, a cărţii postume a lui Henri Pirenne, Mahomeî eî Charlemagne, a situat chestiunea într-o cu totul altă perspectivă. Marele istoric belgian atrăgea atenţia asupra câtorva fapte semnificative ale problemei. Pe de o parte, structurile sociale ale Imperiului supravieţuiesc încă două secole. Pe de altă parte, regii barbari din secolele VI şi VII folosesc metode romane şi îşi arogă titluri moştenite de la Imperiu, în plus, comunicaţiile comerciale cu Bizanţul şi Asia continuă. Ruptura dintre Occident şi Orient a avut loc, după Pirenne, în secolul al VIU-lea şi cauza a fost invazia islamului. Izolat de centrele de cultură mediteraneană, ruinat de invazii neîntrerupte şi de războaie interne, Occidentul se scufundă în „barbarie". Noua societate care va apărea pe ruinele sale va avea ca temei autonomia rurală; expresia sa va fi feudalismul. Carol cel Mare va reuşi să organizeze o lume cu totul nouă: Evul Mediu.

Ipoteza lui Pirenne a prilejuit o lungă controversă1, şi azi ea nu e decât parţial acceptată. Dar teza sa a avut meritul de a-i fi obligat pe savanţi să reexamineze procesul istoric complex care va duce la cristalizarea Evului Mediu occidental. Pirenne n-a ţinut seama de schimbările adânci aduse în Occident de creştinism. Or, aşa cum a arătat W.C. Bark, istoria Europei Occidentale între anii 300 şi 600 este rezultatul conjugat a doi factori: 1) creştinismul şi 2) şocurile şi contraşocurile evenimenţiale: destrămarea treptată a economiei şi a guvernării romane locale, dezordinea creată de repetatele invazii, autosuficienţa crescândă a unei societăţi de tip agrar, într-adevăr, dacă Occidentul n-ar fi fost divizat, sărac şi slab guvernat, influenţa Bisericii n-ar fi putut fi atât de hotărâtoare2.
La începuturile sale, societatea medievală era o comunitate de descoperitori, de pionieri. Modelul ei era întrucâtva constituit de mănăstirile benedictine. Patriarhul monahismului apusean, Sfântul Benedict (cea 480-cca 540), a rânduit un şir de mici comunităţi, perfect autonome economic. Distrugerea uneia sau mai multor mănăstiri nu atrăgea după sine ruinarea întregii instituţii monastice. Năvălirile barbarilor nomazi, urmate de incursiunile vikingilor, distruseseră oraşele, prin urmare, unicele centre de cultură. Resturile moştenirii culturale clasice supravieţuiau în mănăstiri3. Puţini călugări însă aveau răgazul să se consacre studiului. Principala
1 Vezi criticile citate de William Carrol Bark, Origina ofthe Mediaeval World, pp. 7 sq., 114 sq.
2 W.C. Bark, op. cit., pp. 26-27.
1 Către 700, cultura occidentală se refugiase în mănăstirile din Irlanda şi Northumbria. De acolo, o sută de ani mai târ/.iu, vor coborî savanţii, teologii, artiştii.

lor îndatorire era aceea de a propovădui creştinismul şi a-i ajuta pe săraci, în plus, erau constructori, medici, lucrători în metal şi mai ales agricultori. Uneltele şi metodele de a cultiva pământul au fost perfecţionate mult de aceşti călugări4.
S-a comparat5 constelaţia de mănăstiri care se bucurau de o perfectă autarhie economică cu sistemul feudal de proprietate, adică cu pământurile atribuite de senior vasalilor lui, ca recompensă sau dar anticipat pentru serviciile lor militare. Aceşti doi „germeni", capabili să supravieţuiască dezastrelor istoriei, au constituit bazele unei societăţi şi unei culturi noi. Carol Martel secularizase multe moşii aparţinând Bisericii ca să le împartă supuşilor lui. Era singura cale de a alcătui o oaste puternică şi devotată; în timpul acela, nici un suveran nu avea posibilitatea să-şi echipeze singur trupele.
Aşa cum vom vedea când vom prezenta instituţia cavalerilor (§ 267), sistemul feudal si ideologia sa sunt de origine germanică6. Graţie acestui sistem, Occidentul a putut depăşi urmările numeroaselor crize şi catastrofe ce s-au succedat începând cu secolul al V-lea. încoronarea lui Carol cel Mare la Roma de către Papă, la anul 800, ca împărat al „Sfântului Imperiu roman", n-ar fi putut fi măcar imaginată cu cincizeci de ani înainte. Dată fiind grava tensiune dintre împăraţi şi papi şi gelozia unor regi şi prinţi din secolele următoare, rolul şi importanţa noului Imperiu roman au fost precare şi în general limitate. Nu ne luăm sarcina de a rezuma istoria politică şi militară a Evului Mediu timpuriu. Dar este important să notăm de pe acum că toate instituţiile — feudalismul, cavaleria, Imperiul — au suscitat noi creaţii religioase, necunoscute sau, în orice caz, puţin elaborate în aria bizantină.
în economia, totuşi limitată, a lucrării de faţă, putem neglija inovaţiile liturgice şi sacramentale7 şi elementele religioase caracteristice pentru ceea ce s-a numit „Renaşterea carolingiană", din secolul al IX-lea8. E important totuşi să subliniem că vreme de cinci secole Biserica occidentală va cunoaşte alternativ perioade de reformă şi decadenţă, de triumf şi umilire, de creativitate şi scleroză, de deschidere şi de intoleranţă. Să dăm doar un exemplu: după „Renaşterea carolingiană", Biserica este, în secolul al X-lea şi în prima jumătate a secolului al Xl-lea, din nou în regres. Dar ea va intra într-o epocă de glorie şi putere o dată cu „reforma gregoriană", inaugurată de Grigore al VH-lea, ales papă în 1073. Este dificil să prezentăm în câteva rânduri cauzele profunde ale acestei alternări. E de ajuns să observăm că epocile de ascendenţă, precum şi cele de declin, sunt în legătură, pe de o parte, cu fidelitatea faţă de tradiţia apostolică şi, pe de alta, cu speranţele eshatologice şi nostalgia unei experienţe creştine mai adevărate şi mai profunde.
De la începuturile lui, creştinismul s-a dezvoltat sub semnul apocalipticii. Cu excepţia Sfântului Augustin, teologii şi vizionarii înfăţişau sindromul Sfârşitului Lumii şi calculau data venirii lui. Miturile despre Antichrist şi despre „împăratul Vremii de Apoi" pasionau deopotrivă cercurile clericale, cât şi masa credincioşilor. Către finele mileniului, vechiul scenariu privind Sfârşitul Lumii redevine dramatic de actual. La spaimele de tip eshatologic se adaugă acum tot felul de calamităţi: epidemii, foamete, semne funeste (comete, eclipse etc.)9. Prezenţa Diavolului se face peste tot simţită. Creştinii îşi explică aceste flageluri prin mulţimea păcatelor. Singura apărare era penitenţa şi ajutorul sfinţilor şi al relicvelor lor. Penitenţele sunt de tipul
4 Vezi despre toate aceste inovaţii în lucrarea lui W.C. Bark, pp. 80 sq.
5 Cf. Hugh Trevor-Roper, The Rise ofChristian Europe, pp. 98 sq.
6 Cf. Cari Stephenson, Medlaeval Feudalism, pp. 1-14.

7 De exemplu, remiterea inelului nupţial, importanţa messei „missel" care grupează laolaltă rugăciunile etc.
8 O alcătuire mai adecvată a clerului, studiul adâncit al unei limbi latine corecte, diversele reforme ale monahismului după modelul benedictin etc.
9 Vezi textele reproduse de Georges Duby, L'An Mii, pp. 105 sq.

celor pe care şi le impun muribunzii10. Pe de altă parte, episcopii şi abaţii îşi dau osteneala să adune lumea în jurul moaştelor, „pentru reîmpăcare şi pentru instituirea sfintei credinţe", după cum scrie călugărul Raoul Glaber. Cavalerii rostesc, cu mâna pe moaşte, jurământul păcii. „Nu voi năvăli în nici un fel într-o biserică [...]. Nu voi lovi preotul sau călugărul [...J. Nu voi răpi boul, vaca, porcul, oaia [...]. Nu voi robi ţăranul sau ţăranca [...]" etc.11. „Răgazul lui Dumnezeu" (= „treve de Dieu") impunea încetarea luptei în săptămânile sfinţite din calendarul liturgic.
Pelerinajele colective — la Ierusalim, la Roma şi la Sfântul lacob de Compostella — iau un mare avânt. Raoul Glaber interpretează „călătoria sfântă" la Ierusalim ca pe o pregătire pentru moarte şi o promisiune a mântuirii; marele număr de pelerini anunţă venirea lui Antichrist şi „apropierea sfârşitului acestei lumi"12.
Dar, din 1033, Anul O Mie de la Răstignirea lui lisus Hristos, creştinii simt ca penitenţele şi purificările lor şi-au atins ţelul. Raoul Glaber evocă semnele privind binecuvântarea divină: „cerul începu să râdă, se însenină şi se învioră de vânturi prielnice [...]. Toată faţa pământului se înveli cu o verdeaţă plăcută şi belşugul de roade alungă toată foametea [...]. Numeroşi bolnavi se lecuiră în aceste adunări în care se aduseseră atâţia sfinţi [...]. Cei de faţă întindeau mâinile spre Dumnezeu şi strigau într-un glas: Pace! Pace! Pace!"13, în acelaşi timp, vedem unele eforturi de regenerare a Bisericii, mai ales în mănăstirea benedictină de la Cluny. Peste tot în Occident se refac sanctuarele, se reînnoiesc bazilicile, se descoperă noi moaşte etc. Călătoriile misionare spre nord şi est se înmulţesc. Dar şi mai semnificative sunt schimbările ce au loc în cult, în parte datorită presiunilor pietăţii populare. Celebrarea euharistică câştigă o importanţă excepţională. Călugării sunt împinşi să se preoţească ca să participe la „facerea trupului şi sângelui lui Hristos", ca „să înmulţească în lumea vizibilă" partea de sacru14. Venerarea Crucii se intensifică deoarece Crucea e văzuta ca semnul prin excelenţă al umanităţii lui Hristos. Această exaltare a lui „Dumnezeu întrupat"15 va fi completată de devoţiunea faţă de Fecioară.
Complexul religios cristalizat în jurul spaimelor şi nădejdilor legate de Anul O Mie anticipează oarecum crizele şi creaţiile ce vor caracteriza următoarele cinci secole.
267. Asimilarea şi reinterpretarea tradiţiilor precreştine: regalitatea sacră, cavalerii
Pentru majoritatea triburilor germanice, regalitatea avea o origine şi un caracter sacru: întemeietorii dinastiei descindeau din zei, mai ales din Wodan16. „Norocul" regelui era dovada, prin excelenţă, a naturii lui sacre. Suveranul însuşi celebra sacrificiile de recoltă şi de izbândă în război; el era un intermediar charismatic între popor şi divinitate. Părăsit de „noroc", adică de zei, regele putea fi detronat sau omorât, cum s-a întâmplat în Suedia cu Domaldr, în urma
10 „La Anul Una Mie, Biserica din Occident acceptă, în sfârşit, vechile credinţe cu privire la prezenţa morţilor, la supravieţuirea lor nevăzută, cu puţin deosebită de existenţa lor trupească"; G. Duby, ibid., p. 76.
11 Vezi textul jurământului la G. Duby, pp. 171 sq.
12 Test reprodus de G. Duby, p. 179.
13 Vezi textul în G. Duby, pp. 183-84.
14 G. Duby, p. 219.
15 Vezi textele citate de G. Duby, pp. 216 sq.
16 Majoritatea regilor anglo-saxoni se socoteau deschizând din Wodan; cf. documentele citate de William A. Chaney, The Cult ofKingship in Anglo-Saxon England, pp. 32 sq., suveranii scandinavi descind din zeul Yngwi, asimilat lui Frey; după Lai de Rig, Heirndal (sau Rig) ar fi strămoşul tuturor regilor (ibid., p.19). Despre regalitatea la vechii germani, vezi Hixtoire, voi. II, pp. 446-447.

unui şir de recolte dezastruoase17. Chiar după convertirea la creştinism, genealogia suveranilor — adică apartenenţa lor la seminţia lui Wodan — a păstrat o importanţă hotărâtoare18.
Ca şi în alte părţi, ierarhia eclesiastică se va strădui să integreze aceste credinţe în istoria sfântă a creştinismului. Astfel, anumite genealogii regale îl proclamau pe Wodan drept fiu al lui Noe, născut în Arcă, sau urmaş descins dintr-o verişoară a Fecioarei19. Regii căzuţi în bătălie — chiar regii păgâni — erau asimilaţi martirilor sfinţi. Suveranii creştini au păstrat, cel puţin în parte, prestigiul magico-religios al strămoşilor lor: ei atingeau binecuvântând seminţele viitoarelor recolte, îşi puneau mâinile pe creştetul bolnavilor şi al copiilor20. Ca să descurajeze venerarea movilelor funerare regale, suveranii au început să fie îngropaţi în biserici.
Dar cea mai originală revalorizare a moştenirii păgâne a fost atribuirea titlului de Christus Domini, „Uns al

Domnului". Regele devine astfel inviolabil; orice complot împotriva persoanei sale este socotit un sacrilegiu. De acum înainte, prestigiul religios al Suveranului nu mai derivă din originea sa divină, ci din încoronarea sa, care îl proclamă „Unsul lui Dumnezeu"21. „Un rege creştin este trimis al lui Hristos în mijlocul poporului său", afirmă un autor din secolul al Xl-lea. „Prin înțelepciunea unui rege, poporul ajunge fericit (gesaelig), bogat şi triumfător"22; în exaltarea „Unsului lui Dumnezeu" se poate recunoaşte încă vechea credință păgână. Totuşi, regele nu mai este decât ocrotitorul consacrat al poporului şi al Bisericii; funcția sa de mediator între oameni şi Dumnezeu este exercitată de aici înainte de autoritatea eclesiastică.

Un proces analog de influență şi simbioză se poate urmări şi în ce priveşte cavaleria. Tacit descrie pe scurt inițierea militară la vechii germani; în mijlocul luptătorilor înarmați, strânşi cu toții laolaltă, una din căpetenii, sau tatăl, remite tânărului luptător scutul şi sulița, încă din adolescență, el se antrenează cu însoțitori (comites) conduşi de o căpetenie (princeps), dar numai în urma acestei ceremonii colective tânărul este recunoscut luptător şi membru al tribului. Pe câmpul de luptă, adaugă Tacit, este ruşinos pentru un conducător să fie întrecut în vitejie; iar pentru tovarăşii săi este ruşinos să fie mai puțin viteji decât conducătorul. Cel care supraviețuieşte unui princeps şi se retrage de pe câmpul de luptă se dezonorează pentru toată viața. A-şi apăra căpetenia este datoria sfântă a oricăruia din tovarăşii săi de luptă. „Căpeteniile luptă pentru victorie; tovarăşii luptă pentru căpetenia lor." în schimbul acestui sacru serviciu, căpetenia le asigură hrană şi echipamentul de luptă şi le oferă o parte din prada cucerită23.

Această instituție s-a păstrat după convertirea triburilor germanice la creştinism; ea stă la baza feudalismului24 şi a cavalerismului, în 791, Ludovic, fiul mai mare al lui Caroi Magnul, care nu avea decât 13 ani, a primit de la tatăl său spada de războinic. După 47 de ani, Ludovic îi acordă, la rândul său, fiului său de 15 ani „armele virile, spada". Aşa a început învestirea, ritual inițiatic specific cavaleresc.

Este dificil de precizat originea acestei instituții care a jucat un rol considerabil în istoria militară, socială, religioasă şi culturală a Occidentului. Oricum, cavaleria n-a putut să-şi dobândească forma sa „clasică" decât după introducerea în Franța, în secolul al IX-lea, a unor

17 Vezi Ynglingasaga, cap. 15 (18); cf, ibid., cap. 43(47), povestea ultimului urmaş al Ynglingilor, sacrificat lui Othin din cauza unor proaste recolte. Alte exemple la W. Chaney, p.86.

18 Din cele opt genealogii ale casei regale englezeşti, şapte suiau până la Wodan; W. Chaney, p. 29.

19 Vezi exemplele citate de W. Chaney, p. 42.

20 Cf. Marc Bloch, Leş rois thaumaîurges, passim.; W. Chaney, pp. 86 sq.

21 Ceea ce implică supunerea suveranului față de episcop.

22 Principes d'un regime politique chretien, tratat atribuit arhiepiscopului Wulfstone (mort în 1023); citat de W. Chaney, p.257.

^ Germania, 13-14. Despre inițierile militare ale vechilor germani, vezi § 175.

24 Feudalismul poate fi definit ca o asociere a vasalității cu fieful (adică veniturile unui teren administrat în numele seniorului).

cai înalți şi solizi, în stare să poarte cavaleri în armură (cathafracii). Deşi virtutea esențială a cavalerului fusese de la început loialitatea față de seniorul său25, orice cavaler mai trebuia să-i ocrotească pe săraci şi mai ales să apere Biserica. Ceremonia învestirii comporta binecuvântarea armelor (spada era pusă pe altar etc.). Dar, aşa cum vom vedea, influența Bisericii, mai ales din secolul al Xll-lea, devine cu adevărat importantă.

După o perioadă de ucenicie şi de încercări, mai lungă sau mai scurtă, se proceda la ceremonia publică a învestiturii. Seniorul prezenta în mod ritualic scutierului armele: spada, lancea, pintenii, cămaşa lungă de zale şi scutul. Scutierul stătea înaintea naşului său de botez, cu mâinile împreunate, adesea îngenuncheat şi cu capul aplecat. La sfârşit, seniorul îi aplica o puternică lovitură cu pumnul sau palma peste gât. Originea şi semnificația acestui rit — „la colee" — sunt controversate încă.

Instituția cavalerismului atinge perfecțiunea în secolul al Xl-Jea şi în a doua jumătate a secolului al Xll-lea. Declinul începe din secolul al XlII-lea şi după secolul al XlV-lea cavaleria nu mai este decât un ceremonial şi un titlu de noblețe, în mod paradoxal, mai ales în perioada aceasta de declin şi decadență, cavalerismul devine obiectul a numeroase creații culturale, a căror origine şi semnificație religioasă se lasă uşor descrifrate (§ 270).

Instituția sumar descrisă de Tacit avea, desigur, o dimensiune religioasă: promovarea tânărului vestea desăvârşirea inițierii lui militare; loialitatea absolută față de senior constituia, în fond, un comportament religios. Convertirea la creştinism a dat loc la numeroase reinterpretări si revalorizări ale tradițiilor ancestrale; dar ea nu a reuşit să şteargă moştenirea păgână. Vreme de trei secole, Biserica s-a mulțumit cu un rol mai degrabă modest în consacrarea cavalerilor. Dar, începând din secolul al Xll-lea, ceremonia se desfăşoară, cel puțin în aparență, sub control eclasiastic. După confesiune, scutierul îşi petrecea noaptea în rugăciuni într-o biserică. Dimineața el se împărtăşea şi când primea armele tânărul pronunța nu doar jurământul de a respecta codul cavaleresc26, ci şi o rugăciune.

După prima cruciadă, două ordine cavalereşti au luat fiinţă în Ţara Sfântă, fiecare având rolul de a-i apăra pe pelerini şi a-i îngriji pe bolnavi: al Templierilor şi al Ospitalierilor. De acum înainte, unii călugări adăugau la educaţia lor religioasă şi o instruire militară de tip cavaleresc. Antecedente ale ordinelor religioase militare se pot găsi în războiul sfânt (j'ihăd) al musulmanilor (§ 265), în iniţierile în Misterele lui Mithra (§ 217) şi în limbajul şi metaforele asceţilor creştini, care se considerau soldaţi ai unei miliţia sacra. Dar trebuie ţinut seama şi de semnificaţia religioasă a războiului la vechii germani (§ 175)27.

268. Cruciadele: eshatologie şi politică

Istoricii şi folosofii secolului Luminilor — de la Gibbon şi William Robertson la Hume şi Voltaire — au caracterizat Cruciadele drept o penibilă deflagraţie de fanatism şi nebunie. Această judecată, cumva mai nuanţată, este împărtăşită încă de numeroşi autori contemporani. Totuşi, cruciadele au constituit un fapt de prim ordin în istoria medievală, înainte de începutul cruciadelor, centrul civilizaţiei noastre se găsea la Bizanţ şi în ţările Califatului arab. înaintea

25 Roland era considerat eroul prin excelenţă, pentru că respectase necondiţionat, cu preţul vieţii sale, legile vasalităţii.

26 Codul cuprindea, potrivit unor izvoare, patru legi: messa zilnică, sacrificarea eventuală a vieţii sale pentru stanţa credinţă, ocrotirea Bisericii, apărarea văduvelor, a orfanilor şi a săracilor. Alte versiuni adaugă că un cavaler trebuie „să ajute doamnele şi domnişoarele care au nevoie de sprijinul lui", să „onoreze femeile |... |, să le apere dreptul".

27 Adăugăm faptul că instituirea unei cavalerii religioase se dezvoltă şi în islam; cf. Henry Corbin, En Islam iranian, II, pp. 168 sq.

ultimelor cruciade, hegemonia civilizaţiei trecuse în Europa Occidentală. Istoria modernă s-a născut din această deplasare de centru de greutate28. Dar preţul, foarte ridicat, al acestei hegemonii a Europei Occidentale 1-au plătit mai mult Bizanţul şi popoarele din Europa Orientală.

Ceea ce ne va reţine vor fi semnificaţiile religioase ale cruciadelor. Originea şi structura lor eshatologică au fost bine evidenţiate de Paul Alphandery şi Alphonse Dupront. „în centrul conştiinţei de cruciadă este, atât pentru clerici, cât şi pentru neclerici, datoria de a elibera Ierusalimul [...]. într-o cruciadă se exprimă cel mai puternic ideea unei duble împliniri, a vremilor şi a spaţiului omenesc, în acest sens, spaţial, semnul împlinirii vremilor se traduce prin întâlnirea neamurilor împrejurul oraşului sfânt şi matrice a lumii, Ierusalimul"29.

Caracterul eshatologic se accentuează pe măsură ce creşte numărul semieşecurilor şi al derutelor din cruciadele baronilor şi împăratului. Prima cruciadă, şi cea mai spectaculoasă, cerută de împăratul bizantin Alexis şi de papa Urban I, a fost predicată în 1095 de Petru Eremitul. După multe aventuri (masacrarea evreilor din târgurile de pe Rin şi de pe Dunăre, întâlnirea celor trei oştiri france la Constantinopol), cruciaţii traversează Asia Mică şi, în ciuda geloziei şi intrigilor dintre conducători, cuceresc Antiohia, Tripoli, Edessa şi, în sfârşit, Ierusalimul, însă peste o generaţie aceste cuceriri erau pierdute şi Sfântul Bernard predică o a doua cruciadă, la Vezelay, în 1145. O mare armată, condusă de regii Franţei şi Germaniei, soseşte la Constantinopol; dar în scurtă vreme este nimicită la Iconium şi Damasc.

A treia cruciadă, proclamată de împăratul Frederic Barbarossa la Maienza în 1188, este imperială şi mesianică. Regele Franţei, Filip August, şi suveranul englez, Richard Inimă-de-Leu, răspund la apel, dar fără „entuziasmul şi grăbirea unuia ca Barbarossa"30. Cruciaţii cuceresc oraşul Sfântului loan de Acera şi ajung în faţa Ierusalimului, apărat de Saladin, sultanul legendar al Egiptului şi Siriei. Şi de această dată, cruciada se termină cu un dezastru, împăratul îşi pierde viaţa într-un oraş din Armenia; Filip August se reîntoarce în Franţa ca să-1 submineze pe aliatul său, regele Angliei. Rămas singur în faţa Ierusalimului, Richard Inimă-de-Leu dobândeşte de la Saladin permisiunea ca oastea sa să se închine la Sfântul Mormânt.

Unii contemporani explicau neputinţa capetelor încoronate de a elibera Ierusalimul prin nevrednicia celor mari şi bogaţi. Nefiind în stare să facă penitenţă, prinţii şi nobilii nu vor putea dobândi împărăţia lui Dumnezeu, aşadar nici Ţara Sfântă. Aceasta aparţine săracilor, aleşilor cruciadei. „Eşecul tentativelor imperiale, garantate însă de legenda mesianică, atesta clar că opera de eliberare nu putea să aparţină puternicilor pământului."31 Când Inocenţiu al III-lea proclamă cruciada a IV-a (1202-1204), el scrie personal o epistolă lui Foulques de Neuilly, apostolul săracilor, „una din cele mai remarcabile figuri ale istoriei Cruciadelor", după cum precizează Paul Alphandery. Foulques îi critica violent pe bogaţi şi pe nobili şi propovăduia penitenţa şi reforma morală drept condiţie esenţială a cruciadei. Dar el moare în 1202, când cruciaţii erau deja angajaţi în aventura care face din cruciada a IV-a una din cele mai penibile episoade ale istoriei europene, într-adevăr, animaţi de ambiţii materiale şi roşi de intrigi, cruciaţii, în loc să se îndrepte spre Ţara Sfântă, ocupă Constantinopolul, masacrează o parte a populaţiei şi jefuiesc tezaurele oraşului. Regele Baudoin de Flandra e proclamat împărat latin al Bizanţului şi Thomas Morosini patriarh al Constantinopolului.

Este inutil să zăbovim asupra semivictoriilor şi multelor dezastre ale ultimelor cruciade. E destul să menționăm că, în ciuda excomunicării Papei, nepotul lui Barbarossa, împăratul

28 Steven Runciman, A History ofthe Crusades, voi.I, p. IX.

29 A. Dupront, „Croisades et eschatologie", p. 177.

30 Paul Alphandery şi A.Dupront, La chretiente et l'idee de la Croisade, II, p.19. „Nu de ideea succesului expediției se înflăcărează Filip August, ci de aceea a regatului pe care îl va lăsa în urma sa" (ibid.).

31 Ibid., p. 40.

Frederic al II-lea, soseşte în Țara Sfânta în 1225 şi obține de la sultan Ierusalimul, unde s-a încoronat rege şi a rămas vreme de 15 ani. însă, în 1244, Ierusalimul căzu în mâinile mamelucilor şi n-a mai fost recucerit niciodată. Mai multe expediții sporadice au fost întreprinse până la sfârşitul secolului, dar fără nici un rezultat.

Desigur, cruciadele au deschis Europei Occidentale Orientul şi au făcut posibile contactele cu islamul. Dar schimbările culturale ar fi putut avea loc fără aceste expediții sângeroase. Cruciadele au întărit prestigiul papalității şi au contribuit la progresul monarhiilor în Europa de Vest. Dar au slăbit Bizanțul, permițând turcilor să se împlânte adânc în Peninsula Balcanică şi au înveninat raporturile cu Biserica de Răsărit, în plus, conduita sălbatică a cruciaților i-a ridicat pe musulmani împotriva tuturor creştinilor şi numeroase biserici, care supraviețuiseră unei dominații musulmane de şase secole, au fost acum distruse.

Cu toate acestea, în ciuda politizării cruciadelor, această mişcare colectivă a păstrat întotdeauna o structură eshatologică. Dovada o avem, între altele, în cruciadele copiilor care irup brusc, în 1212, în Franța de Nord şi în Germania. Spontaneitatea acestor mişcări pare în afară de orice îndoială;„nimeni nu le-a stârnit, nici din afară, nici din țară", afirmă un martor contemporan32. Copii, „caracterizați — faptul este, pe drept cuvânt, extraordinar — prin vârsta lor fragedă şi totodată prin sărăcia lor, mici păstori, mai ales"33, încep să mărşăluiască şi săracii li se alătură. Sunt poate în jur de 30 000 care înaintează în procesiune, cântând. Când sunt întrebați încotro merg, răspund: „La Dumnezeu". După un cronicar contemporan, „intenția lor era să traverseze marea şi să obțină ceea ce regii şi puternicii pământului nu reuşiseră: cucerirea mormântului lui Hristos"34. Clerul se opusese acestei înrolări a copiilor. Cruciada franceză se termină catastrofic: sosiți la Marsilia, ei se îmbarcă pe şapte vase mari, dar două din cele şapte corăbii sunt surprinse de furtună şi eşuează şi toți călătorii sunt înghițiți de mare. Cât priveşte celelalte cinci corăbii, cei doi armatori criminali le duc la Alexandria, unde îi vând pe copii căpeteniilor sarazine şi neguțătorilor de sclavi.

Cruciada „germană" prezintă aceeaşi schemă. O cronică contemporană arată că în 1212 „a apărut un copil, numit Nicolaus, care a adunat în jurul lui o mare mulțime de copii şi femei. El afirmă că, la porunca unui înger, trebuie să-i ducă la Ierusalim ca să răscumpere crucea Mântuitorului şi că marea se va deschide în fața lor, lăsându-i să treacă, aşa cum s-a întâmplat altădată cu poporul israelit"35. De altfel, această mare mulțime de copii şi femei nu avea arme. Plecați din jurul Coloniei, ei coboară pe Rin, traversează Alpii şi ating nordul Italiei. Unii ajung la Genova şi Pisa, dar sunt împinşi îndărăt. Cei care reuşesc să ajungă la Roma sunt siliți să recunoască faptul că nici o autoritate nu-i susține. Papa le dezavuează planul şi tinerii cruciați fac calea întoarsă. Aşa cum arată un cronicar în Annales Carbacenses, „ei s-au întors flămânzi şi desculți, unul câte unul, în tăcere". Nimeni nu-i ajutase. Un alt martor scrie: „Mare parte din ei zăceau morți de foame prin târguri, în piețe, şi nimeni nu-i îngropa"36.

Pe bună dreptate, P. Alphandery şi A.Dupront au recunoscut în aceste mişcări tema copilului ales, frecventă în pietatea populară. Este totodată mitul Inocenților, exaltarea copilului de către lisus, precum şi reacția populară împotriva cruciadei baronilor, aceeaşi reacție care transpare în legendele ce au ca temă pe aşa-numiții „Tafurs" ai primelor cruciade37. „Recucerirea Locurilor

nibid., p. 118. 33/ta/., p. 119.

34 Reinier, citat de P. Alphandery şi A. Dupront, op. cit,, p. 120.

35 Annales Scheftleariensis, text citat de P. Alphandery şi A.Dupront, p. 123. % Texte citate de P. Alphandery şi A. Dupront, p. 127.

37 „Tafurs" (= vagabonzii) erau săracii care, înarmați doar cu cuțite, măciuci, topoare, îi urmaseră pe cruciați; cf. Morman Cohn, The Pursuii ofthe Millenium, pp. 67 sq.

Sfinte mai poate fi aşteptată doar de la o minune — şi minunea nu mai poate avea loc decât

... . w . . tt^y

pentru cei mai curați, copiii şi săracii .

Eşecul cruciadelor n-a nimicit nădejdile eshatologice. în scrierea sa De Monarchia Hispanica (1600), Tommaso Campanella îl implora pe regele Spaniei să finanțeze o nouă cruciadă împotriva Imperiului otoman şi să întemeieze, după victorie, monarhia universală. Treizeci şi opt de ani mai târziu, în Ecloga închinată lui Ludovic al XIII-lea şi

Anei de Austria pentru celebrarea naşterii viitorului Ludovic al XlV-lea, Campanella profețeşte recuperatio Terrae Sanctae, precum şi renovatio saeculi. Tânărul rege va cuceri întreaga Lume în o mie de zile, răpunând monştrii, adică învingând regatele păgânilor şi eliberând Grecia. Mahomed va fi alungat din Europa; Egiptul şi Etiopia vor redeveni creştine, tătarii, persanii, chinezii şi întregul Orient vor trece la creştinism. Toate neamurile vor forma o singură creştinătate şi acest univers regenerat va avea un centru: Ierusalimul. „Biserica, scrie Campanella, a început la Ierusalim şi la Ierusalim va reveni, după ce va fi fost înconjurat lumea."39 în tratatul său La prima e la seconda resurrezione, Tommaso Campanella nu mai socoteşte, precum Sfântul Bernard, cucerirea Ierusalimului drept o etapa către Ierusalimul ceresc, ci ca o instaurare a împărăției mesianice40.

269. Semnificația religioasă a artei romanice şi a iubirii curteneşti

Perioada Cruciadelor este şi epoca celor mai grandioase creații spirituale. Este epoca apogeului artei romanice şi a avântului artei gotice, a dezvoltării poeziei erotice şi religioase, a romanelor ciclului arthurian şi al lui Tristan şi Isolda; este epoca triumfului scolasticii şi al misticii, epoca fundării celor mai strălucite universități, a ordinelor călugăreşti şi a predicatorilor itineranți. Totodată, este epoca unei proliferări excepționale a mişcărilor ascetice şi eshatologice, în majoritatea lor în marginea ortodoxiei sau deschis heterodoxe.

Nu poate fi vorba să zăbovim, aşa cum ar merita, asupra tuturor acestor creații. Să amintim însă, deocamdată, că cei mai mari teologi şi mistici (de la Sfântul Bernard, 1090-1153 până la Meister Eckhardt, 1260-1327), precum şi cei mai însemnați filosofi (de la Anselmus din Canterbury, 1033-1109, până la Toma din Aquino, cea 1223-1274), şi-au împlinit opera în această perioadă traversată de crize şi marcată de transformări care vor modifica radical profilul spiritual al Occidentului. Să amintim, de asemenea, întemeierea, în 1084, a Ordinului călugărilor din Chartres, şi în 1098, la Citeaux lângă Dijon, a Ordinului Cistercienilor, urmate de ordinul călugărilor stabiliți în 1120 la Premontre. O dată cu ordinele întemeiate de Sfântul Dominic (l 170-1224) şi Sfântul Francisc din Assisi (l 182-1221), aceste organizații monahale vor juca un rol decisiv în viața religioasă şi intelectuală din următoarele patru secole.

Să încercăm să trasăm pe scurt câteva structuri din universul simbolic propriu societății medievale de după criza milenaristă. Să precizăm mai întâi că, la începutul secolului al Xl-lea, o nouă schemă a societății tinde să se impună. Adresându-se regelui său, către 1027, episcopul Adalbert din Laon îi aminteşte că „obştea credincioşilor formează un singur trup; instituția statului trei trupuri, însă [...] Casa lui Dumnezeu, socotită una, este împărțită, aşadar, în trei: o parte din credincioşi se roagă, alta luptă, a treia munceşte. Aceste trei părți ce coexistă nu

38 P. Alphandery şi A. Dupront, op.cit., p, 145.

39 Nota lui Campanella la versul 207 al Eclogei sale, citată de A. Dupront, „Croiscules et eschatologie", p. 187.

40 Ediție critică de Romano Amerio (Roma, 1955), p. 72; A. Dupront, op. cit., 189.

suferă să fie despărțite [...]. Astfel, acest triplu ansamblu este, în fapt, unu, şi aşa a triumfat legea şi lumea şi-a aflat pacea"41.

Această schemă aminteşte tripartiția societăților indo-europenc, strălucit studiată de Georges Dumezil (cf. § 63). Ceea ce ne interesează, în primul rând, este simbolismul religios, mai exact creştin, care transpare din această clasificare socială. Realitățile profane participă de fapt la sacru. Această concepție este proprie tuturor culturilor tradiționale; ca să dăm un exemplu cunoscut, ea informează arhitectura religioasă de la începuturile sale şi se regăseşte în structura bazilicilor creştine (cf. simbolismul bisericilor bizantine, p. 63). Arta romanică preia şi dezvoltă acest simbolism. Catedrala este o imago muncii. Simbolismul cosmologic organizează şi, totodată, sacralizează Lumea. Universul este văzut dintr-o perspectivă sacrală, fie că e vorba de pietre, floră sau faună, fie că e vorba de om42.

Regăsim, într-adevăr, toate modurile de a exista în Cosmos şi toate aspectele privind viața şi munca oamenilor, precum şi personajele şi întâmplările istoriei sacre, îngerii, monştrii, demonii. Ornamentația catedralelor constituie un repertoriu inepuizabil de simboluri cosmice (soarele, zodiacul, calul, arborele vieții etc.), alături de teme biblice şi fabuloase (diavolul, dragonii, fenixul, centaurii etc.) sau didactice (muncile fiecărui anotimp etc.)43. S-ar putea distinge două universuri opuse: pe de o parte, ființe urâte, diforme, monstruoase, demonice44 iar, pe de altă parte, Hristos-Rege în glorie, Biserica (reprezentată ca femei) şi Fecioara care capătă, în secolul al Xll-lea, un loc considerabil în pietatea populară. Această opoziție e reală şi obiectivul ei e evident. Dar geniul artei romanice constă tocmai în imaginația ei arzătoare şi în voința de a reuni într-un unic ansamblu toate modalitățile de a exista în lumea sacră, în cea profană sau în cea imaginară.

Ceea ce ne interesează pe noi nu e doar importanța acestei iconografii în instruirea religioasă a poporului, ci şi rolul ei în trezirea şi avântul imaginației şi, prin urmare, al gândirii simbolice. Contemplarea unei atari iconografii fabuloase îl familiariza pe creştin cu numeroase universuri simbolice religioase şi parareligioase. Credinciosul pătrundea treptat într-o lume de valori şi semnificații care, pentru unii, ajungea mai „reală" şi mai de preț decât lumea experienței obişnuite.

Imaginile, gesturile şi comportamentele ceremoniale, naraţiunile epice, poezia lirica şi muzica au însuşirea de a-1 introduce pe subiect într-o lume paralelă şi de a-i permite experienţe psihice şi iluminări altminteri inaccesibile, în societăţile tradiţionale, această însuşire e dată de dimensiunea religioasă, sau parareligioasă, a creaţiilor literare şi artistice45. Nu intră în sarcina noastră sa prezentăm aici creaţiile trubadurilor şi doctrina lor despre iubirea curtenească. Să remarcăm totuşi că inovaţiile radicale pe care ele le comportă, şi mai ales exaltarea Femeii şi a amorului cxtraconjugal, nu interesează doar istoria culturii. Nu trebuie să uităm poziţia inferioară a femeii în societatea medievală, interesele financiare sau politice care hotărau căsătoriile, conduita brutală sau indiferentă a soţilor. „Adevăratul Amor", descoperit şi exaltat în secolul al Xll-lea, implică o cultură superioară şi complexă, ba chiar o mistică şi o asceză care nu se puteau deprinde decât în preajma unor femei rafinate şi instruite.

41 Vezi textul în G. Duby, L'An MU, pp. 71-75. în secolul al Xl-lea, această schemă „traduce o remodelare a societăţii: un cler dominat de modelul monastic si de opus Dei; o aristocraţie militară; o elită economică de ţărani defrişatori care cuceresc prin muncă dreptul de promovare ideologică; Jacques Le Goff, în Histoire des religions, voi. 11, p. 817. Vezi şi cartea aceluiaşi, Poiir une autre Moyen Age, pp.80,90 si G. Duby, Leş trois ordres ou l'imaginaire dujeodalisme, pp. 62 sq. şi passim.

42 M. M. Davy, Initiation ă la symbolique romane, p.19.

43 Cf. M. M. Davy, op. cit., pp. 209 sq.

44 Care îl iritau pe Sfântul Bernard: „Ce înseamnă în mănăstirile noastre aceşti monştri ridicoli, aceste frumuseţi oribile şi aceste orori frumoase?" Apologia, XII, 29, citat de M. M. Davy, p.210.

45 Aşa cum a arătat psihologia adâncurilor, acelaşi proces, deşi sărăcit şi degradat, e atestat în societăţile contemporane desacralizate.

Se întâlneau asemenea femei erudite, mai ales la Poitiers, în castelul vestitei Alienor (sau Elinor) de Acvitania, nepoată a primului trubadur cunoscut, Guillaume de Poitiers (1071-1127), şi regină, pe rând, a Franţei şi apoi a Angliei. Sute de prinţi, baroni şi cavaleri, precum şi ducese şi contese au fost „educate" în acest mediu cultural, privilegiat, prezidat de fiica lui Alienor, Mărie de Champagne. Exista acolo chiar o Curte a Dragostei, tribunal sui-generis, căruia i se cunoaşte Codul şi se ştiu mai multe cazuri judecate46. „Femeile simţeau că îi pot instrui pe bărbaţi, exercitându-şi puterea într-un chip nou şi delicat. Bărbaţii trebuiau să fie captivaţi, călăuziţi, educaţi. Alienor arată drumul către Beatrice"47.

Tema poemelor era întotdeauna dragostea, exprimată într-o formă convenţională, deopotrivă exaltantă şi enigmatică. Doamna (în provensală dompna) era căsătorită, conştientă de valoarea şi preocupată de reputaţia (pretz) ei. Este motivul pentru care secretul juca un rol hotărâtor, îndrăgostitul era despărţit de Doamna sa prin numeroase tabuuri sociale şi emotive. Celebrând calităţile Doamnei sale, poetul trebuia să-şi evoce propria solitudine, suferinţele, dar şi nădejdile: să o zărească, fie şi din depărtare, să-i atingă hainele, să dobândească o sărutare etc.

Această îndelungată etapă de iniţiere amoroasă constituie, deopotrivă, o asceză, o pedagogie şi un ansamblu de experienţe spirituale. Descoperirea Femeii ca model şi exaltarea frumuseţii fizice şi a virtuţilor ei spirituale îl proiectau pe îndrăgostit într-o lume paralelă de imagini şi simboluri în care condiţia sa profană era progresiv transformată. O asemenea transformare avea loc chiar dacă, în anumite cazuri, poetul primea dăruirea totală a Doamnei sale48. Căci această posesie era încoronarea unui ceremonial elaborat, călăuzit deopotrivă de asceză, elevaţie morală şi pasiune.

Caracterul ritual al acestui scenariu erotic este incontestabil. El poate fi asemuit, pe de o parte, cu tehnicile sexuale tantrice (cf. cap. XL), care pot fi înţelese atât la propriu, în contextul fiziologiei subtile, sau pe un plan pur spiritual; pe de altă parte, el este comparabil cu devoţia anumitor şcoli vişnuite (cf. ibid.),m care experienţa mistică este ilustrată tocmai prin dragostea unei femei căsătorite, Radha, pentru tânărul zeu Krşna. Exemplul din urmă este deosebit de semnificativ. Mai întâi, el confirmă autenticitatea şi valoarea mistică a „dragostei-pasiune"; el ne ajută, în plus, să deosebim unio mystica din tradiţia creştină (folosind terminologia nupţială, i.e. căsătoria sufletului cu Hristos) de cea specifică tradiţiei hinduiste care, tocmai pentru a sublinia absolutul instaurat de experienţa mistică şi desolidarizarea totală de societate şi de valorile ei morale, foloseşte nu doar imaginile unei instituţii venerabile prin excelenţă, căsătoria, ci şi acelea ale opusului ei, adulterul.

270. Ezoterismul şi creaţiile literare: trubadurii, Pedeli d'Amore, ciclul Graalului

în dragostea curtenească se exaltă, pentru prima dată după gnosele din secolele II şi III, demnitatea spirituală şi valoarea religioasă a Femeii49. Potrivit părerii multor savanţi, trubadurii

46 Păstrat în De ane amandi de Andre Le Chapelain. Acest mic tratat a fost tradus şi comentat de J.Laffite-Houssat, Troubadours et Cours d'Amour, pp. 43-65.

47 Friederich Heer, The Medieval World, p.174.

48 Vezi documentarea şi analiza critică a lui Moshe Lazar, Amour courtois et „Fin'Amors" dans la litterature du XII

siecle. De altfel, Mărie de Champagne precizase fără echivoc diferența dintre unirea conjugală şi unirea îndrăgostiților: „Iubiții se înțeleg în mod desăvârşit şi fără gândul la răsplată. Soții trebuie, din datorie, să se supună unul altuia si să nu-şi refuze unul altuia nimic".
49 Numeroase texte gnostice exaltă Mama divină, concepută ca „Tăcere mistică", Duh Sfânt, înțelepciune. „Eu sunt Gândirea ce locuieşte în Lumina care exista înainte de toate. Eu lucrez în fiecare făptură f...]. Sunt Unul invizibil în Tot..."

din Provence s-au inspirat din modelul poeziei arabe din Spania, care glorifica femeia şi amorul spiritual pe care îl suscita50. Dar trebuie ținut, de asemenea, seama de elementele celtice, gnostice şi orientale, redescoperite sau reactualizate în secolul al XH-lea. Pe de altă parte, credința în Fecioară — care domina epoca — sacraliza indirect femeia. Peste un secol, Dante (1265-1321) va merge şi mai departe: Beatrice — pe care o cunoscuse ca adolescentă şi o regăsise ca soție a unui nobil florentin — este divinizată. Poetul o proclamă superioară îngerilor şi sfinților, neatinsă de păcat, comparabilă aproape Fecioarei. Ea devine noua mediatoare între umanitatea reprezentată prin Dante şi Dumnezeu. Când Beatrice este gata să apară în Paradisul terestru, o voce clamează: „Veni, sponsa, del Libano" (Purg., XXX, II), vestitul pasaj din Cântarea Cântărilor (IV, 8), pasaj adoptat de Biserică, dar intonat numai întru lauda Fecioarei sau a Bisericii înseşi51. Nu cunoaştem alt exemplu atât de strălucit de divinizare a unei femei, în mod vădit, Beatrice reprezenta teologia, aşadar misterul mântuirii. Dante scrisese Divina Comedie ca să-1 mântuiască pe om, aducându-i acestuia transformarea nu cu ajutorul teoriei, ci înspăimântându-şi şi fascinându-şi cititorul cu viziunile Iadului şi ale Raiului. Fără să fi fost singurul, Dante ilustrează în chip exemplar concepția tradițională, după care arta, poezia, mai ales, este mijlocul privilegiat nu numai de a comunica o metafizică şi o teologie, ci şi pentru a-1 trezi şi mântui pe om.
Funcția soteriologică a Dragostei şi a Femeii este clar proclamată de o altă mişcare, aparent numai literară, dar care comporta o gnosă ocultă şi probabil o organizare de tip inițiatic. Este vorba de Pedeli d'Amore52, ai cărei reprezentanți sunt atestați începând cu secolul al XH-lea, atât în Provența şi Italia, cât şi în Franța şi Belgia. Pedeli d'Amore constituie o oaste secretă şi spirituală, având drept scop cultul „Femeii unice" şi inițierea în misterul „dragostei". Toți utilizau un „limbaj ascuns" (parlar cruz), pentru ca doctrina lor să nu devină accesibilă pentru „la gente grossa", aşa cum a spus unul dintre cei mai vestiți dintre Pedeli, Francesco da Barberino (1264-1348). Un altfedele d'amore, Jacques de Baisieux, prescrie în poemul său, C'estdesfiez d'Amours, „că nu trebuie dezvăluite sfaturile Amorului, ci învăluite cu grijă"53. Că inițierea prin Dragoste era de ordin spiritual, lacques de Baisieux însuşi o afirmă, interpretând sensul cuvântului Amor:

„A senefie en sa pârtie
Sans, et mor senefie mort;
Or l'assemblons, s'aurons sans mort."54

[„A înseamnă în a lui parte Fără, şi mor înseamnă moarte; De le-mpreuni ai: fără moarte.11]
(text citat de Elaine Pagels, The Gnostic Gospels, pp. 65 sq.)- într-un poem gnostic, Tunetul, Duh desăvârşit, o putere feminină rosteşte: „Eu sunt cea dintâi şi cea din urmă [...]. Eu sunt soția şi fecioara [...]. Eu sunt mama şi fiica" etc. (iMf.,p.66).
50 Vezi, mai ales, Men£ndez Pidal, Poesia araba y poesia europea; Garcia Gomez, „La lirica hispano-âraba y la aparicidn de la lirica romănce" si lucrările citate de Claudio Sânchez Albonioz, „El Islam de Espana y el Occidente", pp. 178-179, n. 56.
51 în altă parte (Purgat., XXXIII.10 sq j, Beatrice îşi aplică sieşi vorbele lui Hristos: „Puțin şi nu mă veți mai vedea şi încă puțin şi mă veți vedea iarăşi" (loan, 16:16).
52 Cf. Luigi Valii, // linguaggio segreto di Dante e dei Pedeli d'Amore; R. Ricolfi, Studii su i „Pedeli d'Amore", voi. I. ^ „D"Amur ne doivent reveler/Les consiaux, mais tres bien celer..." (C'est desfiez d'Amours, \. 499—500, citat de R. Ricolfi, op.cit., pp. 68-69), 54 Citat de R. Ricolfi, p. 63.

Femeia simbolizează intelectul transcendent, înțelepciunea. Dragostea pentru o femeie trezeşte pe adept din letargia în care lumea creştină a căzut din pricina indignității spirituale a Papei, într-adevăr, se întâlneşte în textele grupării Pedeli d'Amor e aluzia la o „văduvă care nu este văduvă": Madonna Intelligenza, rămasă „văduvă" pentru că soțul ei, Papa, dedicându-se exclusiv problemelor trecătoare, e mort pentru viața spirituală.
Nu este vorba, de fapt, de o mişcare eretică, ci de o grupare care nu mai recunoştea papilor prestigiul de şefi spirituali ai creştinătății. Nu se ştie nimic despre riturile inițiatice ale grupării, dar ele trebuie să fi existat, deoarece Fedeli d'Amare formau o miliție şi țineau întruniri secrete.
De altfel, începând cu secolul al XH-iea, secretele şi arta de a le disimula se impun în medii destul de deosebite,

„îndrăgostiţii, la fel ca şi sectele religioase, îşi au propriul limbaj secret şi membrii micilor cercuri ezoterice se recunosc între ei prin semne şi simboluri, prin culori şi parole tainice."55 „Limbajele secrete", precum şi proliferarea personajelor legendare şi enigmatice şi a aventurilor prodigioase constituie în ele însele fenomene parareligioase. Avem dovada acestui fapt în romanele Mesei Rotunde, elaborate în secolul al Xll-lea, în jurul figurii regelui Arthur. Noile generații înrâurite — direct ori indirect — de Alienor de Acvitania şi Mărie de Champagne nu mai prețuiau vechile Chansons de Geste. Locul lui Caro! Magnul este luat acum de legendarul rege Arthur. Tematica bretonă („La matiere de Bretagne ") punea la dispoziția poeților o serie întreagă de personaje şi legende în mare parte de origine celtică56, dar susceptibile de a asimila elemente eterogene — creştine, gnostice, islamice.
Chretien de Troyes, un poet proteguit de Mărie de Champagne, e cel care a declanşat fascinația generală pentru ciclul arthurian. Se ignoră aproape totul despre el, dar se ştie că a început să scrie către 1170 şi că a compus cinci lungi romane în versuri, între care cele mai celebre sunt Lancelot, Erec şi Perceval. Din perspectiva cercetării noastre, s-ar putea spune că romanele Mesei Rotunde întemeiază o nouă mitologie, în sensul că ele dezvăluie audienței „istoria sacră" şi modelele exemplare ce trebuie să călăuzească comportarea cavalerilor şi a îndrăgostiților. Să adăugăm că mitologia cavalerismului a avut o influență culturală mai importantă decât istoria sa propriu-zisă.
De la început se remarcă numărul şi importanța elementelor arhaice, mai precis a motivelor inițiatice. Este vorba întotdeauna de o Căutare („Quete") lungă şi dramatică de obiecte miraculoase, ce implică, printre altele, pătrunderea eroului în lumea cealaltă. Putem descifra în regulile de admitere în rândul cavalerilor unele dintre probele de intrare într-o confrerie secretă de tip Mănnerbund. Perceval trebuie să petreacă o noapte într-o capelă alături de un cavaler mort; când tună el vede o mână neagră ce stinge singura făclie aprinsă57. Este exemplul tipic de veghe nocturnă inițiatică. încercările pe care le înfruntă eroul sunt nenumărate: el trebuie să traverseze un pod; acest pod e păzit de lei sau de monştri, în plus, la intrarea în castel veghează zâne, demoni, capcane. Toate aceste scenarii amintesc trecerea în lumea cealaltă, coborârile primejdioase în Infera; când atari călătorii sunt întreprinse de către ființe vii, ele fac întotdeauna parte dintr-o inițiere. Asumându-şi riscurile unei asemenea coborâri în Infern, eroul urmăreşte cucerirea nemuririi sau un alt țel la fel de ieşit din comun. Nenumăratele încercări suferite de personajele ciclului arthurian se afiliază aceleiaşi categorii: la sfârşitul „căutării" lor, eroii reuşesc să vindece miraculoasa boală a Regelui şi, făcând aceasta, regenerează „Țara Pustie" (Gâşte Pays) sau acced ei înşişi la Suveranitate.
55 F. Heer, The Mediaeval World, p. 258.
56 Arthur, Regele-Pescar, Perceval, Lancelot; tema „Gâşte Pays", obiecte miraculoase de pe lumea cealaltă etc.
57 Vezi analiza lui Jean Marx, La legende arthurienne el le Graal, p. 281.

Se regăsesc aici anumite elemente creştine, nu întotdeauna în context ortodox. Regăsim mai ales mitologia onoarei cavalereşti şi, uneori împinsă până la paroxism, exaltarea Femeii58. Toată această literatură, înțesată de motive şi scenarii inițiatice, este prețioasă pentru cercetarea noastră, fie şi numai pentru succesul ei de public. Faptul că se ascultau cu încântare istorii dramatice în care clişeele inițiatice reveneau cu insistență arată, ni se pare, că asemenea întâmplări răspundeau unei nevoi profunde a omului medieval.
Trebuie, de asemenea, ținut seama de intenția autorilor de a transmite, prin intermediul operei lor, o anumită tradiție ezoterică, aşa cum au făcut Pedeli d'Amore, sau un mesaj având drept scop „trezirea" cititorului, după modelul fixat mai târziu de Dante. Este cazul cu simbolismul şi scenariul Graalului, temă ignorată de primele romane, de origine bretonă, ale ciclului arthurian. Abia spre 1180, Graalul îşi face apariția la Chretien de Troyes. Aşa cum a arătat J. Vendryes, „nu există în nici o literatură celtică, oricât de bogată, nici o povestire care să fi putut servi de model compunerilor atât de diverse pe care literatura noastră medievală le-a dezvoltat plecând de la acest subiect" (tema Graalului)59. Totuşi, nu Chretien de Troyes este acela care prezintă istoria cea mai completă şi mitologia cea mai coerentă a Graalului, ci un cavaler german, Wolfram von Eschenbach. în Parzival-ul său, scris între 1200 şi 1210, Wolfram admite că a urmat informațiile unui oarecare Kyot le Provensal. Structura lucrării este diversă: cărțile III-XII şi o parte din cartea a XlII-a se întemeiază pe Chretien, dar în cartea a XlV-a, Wolfram îşi arată dezacordul cu ilustrul său predecesor, probabil pentru că era dezamăgit de maniera în care Chretien tratase tema Graalului. Ceea ce este surprinzător în romanul lui Wolfram este numărul şi importanța elementelor orientale60. Tatăl lui Parzival, Camuret, a slujit în armata califului din Bagdad. Unchiul său, pustnicul Trevrizent, a călătorit în tinerețe în Asia şi Africa. Nepotul lui Parzival va fi preotul loan, celebrul şi misteriosul Preot-Rege care domneşte în „India". Primul care ar fi scris povestea Graalului şi i-ar fi comunicat-o lui Kyot ar li fost înțeleptul „păgân" (evreu musulman) Flegetanis.
E admis îndeobşte azi că Wolfram von Eschenbach dispunea de o informație exactă şi destul de întinsă asupra realităților orientale, din Siria si Persia până în India şi China. El le dobândise probabil de la cruciați şi de la negustorii italieni întorşi din Orient61. Pentru demersul nostru de fața, mai prețioase sunt miturile, credințele şi riturile legate de Graal, prezentate sau numai evocate de Wolfram62. Spre deosebire de Chretien de Troyes, Wolfram

exaltă demnitatea şi rolul lui Amfortas, Regele-Pescar. Acesta este şeful unui ordin cavaleresc numit Templeisen care, ca şi acela al Templierilor, a făcut legământ de castitate. Ei sunt aleşi de Dumnezeu şi îşi asumă misiuni primejdioase. Douăzeci şi cinci de nobile doamne slujesc Graalul.
De curând, doi cercetători americani au derivat termenul graal (cupă, vază, crater) din vocabula greacă krater63. Această etimologie are meritul că explică funcția răscumpărătoare a Graalului. în tratatul al patrulea din Corpus Hermeticum, citim într-adevăr: „Dumnezeu a

58 De exemplu, în Lancelot de Chretien de Troyes. în ce priveşte frumoasa şi tragica poveste a lui Tristan şi a Isoldei, ea constituie, după R.S. Loomis, „de departe cea mai populară poveste de dragoste din Evul Mediu" (The Development of Arthurian Românce, p. 90).
59 J.Vendryes, „Le Graal dans le cycle breton ", p. 74.
60 De altfel, 60% din text are ca loc de acțiune Orientul.
61 Vezi Hermann Goetz, „Der Orient der Kreuzzuge in Wolframs Parzival". După acest autor, romanul comportă informații noi şi importante pentru istoria artelor; de exemplu, ceea ce Wolfram spune despre drumul mătăsii din China (cu un secol înainte de Marco Polo), despre palatele califilor târzii din Bagdad şi despre stupă din Kanişka etc.
62 Chiar etimologia celor trei nume enigmatice — Kyot, Flegetanis şi Trevrizent — e semnificativă; vezi Starea problemelor, § 270.
63 Henry şi Renee Kahane, The Krater an the Graal. Hermetic Sources ofthe Parzival, pp. 13 sq. Ipoteza a fost acceptată de Henry Corbin, En Islam iranien, II, pp. 143-154.

umplut cu înțelegere un crater mare, pe care 1-a trimis pe pământ şi a tocmit un crainic care să strige oamenilor aceste cuvinte: Afundă-te, tu cel ce poți în acest mare vas, tu care crezi că vei urca din nou spre Cel ce a trimis acest crater pe pământ, tu care ştii pentru ce te-ai născut. Toți care au luat aminte la aceste cuvinte şi s-au botezat în botezul înțelegerii, aceia au câştigat cunoaşterea (gnosa) şi au devenit oameni desăvârşiți, pentru că au primit înțelegerea"64. Influența hermetistă asupra lui Parzival pare plauzibilă deoarece, în secolul al XII-lea, ca urmare a traducerii masive a lucrărilor arabe, hermetismul începe să fie cunoscut în Europa65, în ce priveşte funcția initiatică a gnosei, revelată în textele hermetice, am examinat-o în alt capitol al lucrării de față (cf. § 210); vom avea, de altfel, ocazia să revenim asupra ei.
Pe de altă parte, într-o lucrare publicată în 1939, învățatul parsi, Şir Jahangîr C. Coyajee, remarcase analogia dintre Graal şi Lumina regală iraniană, xvarenah (cf. p. 201), precum şi asemănările dintre legenda lui Arthur şi aceea a fabulosului rege Kay Khosraw66. La rândul său, Henry Corbin a comparat cu multă pertinență cele două ansambluri — iranian şi occidental — de scenarii, instituții cavalereşti şi înțelepciuni inițiatice, evitând totuşi ipoteza contactelor istorice propusă de Coyajee67. între numeroasele asemănări, sa semnalăm structurile celor două Cavalerii Spirituale şi ocultările lui Kay Khosraw şi ale regelui Arthur68. Să adăugăm că, în ciclul de compuneri posterioare lui Wolfram von Eschenbach, Lohengrin, fiul lui Parzival, însoțit de toată cavaleria, duce Graalul în India.
Oricare ar fi interpretarea generală dată lucrărilor lui Wolfram von Eschenbach şi ale continuatorilor lui, este evident că simbolismul Graal ului şi scenariile în care el apare reprezintă o nouă sinteză spirituală, în care se pot identifica tradiții diverse, în spatele interesului plin de pasiune pentru Orient se descifrează dezamăgirea adâncă produsă de cruciade, aspirația către o toleranță religioasă care ar fi încurajat apropierea de islam, nostalgia unei „cavalerii spirituale", după modelul adevăraților Templieri (acei Templeisen ai lui Wolfram)69. Că este vorba de o sinteză, integrarea simbolurilor creştine (euharistia, Lancea) şi prezența elementelor de origine hermetică o dovedesc din plin. Chiar independent de validitatea etimologiei propuse de H. şi R.Kahane (Graal-Krater), redescoperirea hermetismului prin intermediul traducerilor arabe e neîndoielnică. Or, hermetismul alexandrin permitea speranța unei inițieri prin intermediul gnosei, adică al înțelepciunii imemoriale şi universale (speranță ce va cunoaşte apogeul în timpul Renaşterii italiene; cf. § 310).
Aşa cum e cazul cu toată literatura arthuriană, c imposibil de ştiut dacă încercările inițiatice suferite de cavaleri corespundeau sau nu unor ritualuri propriu-zise. Tot astfel, ar fi zadarnic să credem că s-ar putea, cu ajutorul documentelor, să se confirme sau infirme transferul Graalului în „India" sau altundeva în Orient. Ca şi insula Avalon, unde s-a retras Arthur, sau miraculosul tărâm Shambala din tradiția tibetană, Orientul în care a fost transferat Graalul aparține geografiei mitice. Ceea ce importă este simbolismul ocultării Graalului; el exprimă inaccesibilitatea unei tradiții secrete începând de la un anumit moment istoric.

64 Corpus Hermeticum, IV, 3-6, traducere de J. Festugiere, voi. I, p. 50.
65 Cf. Kahane, op. cit., pp. 130 sq.
66 Cf. Şir Jahangîr C. Coyajee, în Journal ofthe K.R. Cama Institute, pp. 37-194; această apropiere a fost acceptată de Jean Marx, La legende arthurienne, p. 244, n. 9.
67 H. Corbin, En Islam Iranien, II, pp. 155-210.

68 Cf. H. Corbin, ibid., pp. 177 sq.
69 Templierii, deveniți principalii bancheri ai epocii Cruciadelor, acumulaseră bogății considerabile; în plus, ei se bucurau de un mare prestigiu politic. Ca să pună mâna pe averile lor, regele Filip al IV-lea le-a înscenat, în 1310, un proces rușinos, acuzându-i de imoralitate şi erezie. Doi ani mai târziu, papa Clement al V-lea suprimă definitiv Ordinul Templierilor.

Mesajul spiritual al scenariului elaborat în jurul Graalului continuă să stârnească imaginația şi reflecția contemporanilor noştri. Pe scurt, mitologia Graalului face parte din istoria religioasă a Occidentului, chiar dacă, aşa cum se întâmplă adesea, ea se confundă cu istoria utopiei.

271. Gioacchino da Fiore : o nouă teologie a Istoriei

Născut către 1135 în Calabria, Gioacchino da Fiore îşi consacră, după o călătorie în Țara Sfântă, viața lui Dumnezeu: intră într-o mănăstire benedictină, unde ajunge abate. Multă vreme se străduieşte să-şi încorporeze abația în Ordinul Cistercienilor; când în 1188, au fost în sfârşit acceptați, Gioacchino şi grupul său de credincioşi părăsise de-acum Corazzo. în 1192, el întemeiază o nouă misiune la Sân Giovanni di Fiore.
Gioacchino a avut relații cu puternicii vremii: a avut întrevederi cu trei papi (şi toți 1-au sfătuit să-şi scrie „profețiile") şi s-a întâlnit cu Richard Inimă-de-Leu (căruia i-a prevestit, între altele, naşterea lui Antichrist). La moartea sa, la 30 martie 1202, abatele da Fiore era una din figurile cele mai cunoscute şi mai prețuite din lumea creştină. El avea însă şi duşmani puternici, care, aşa cum vom vedea, au izbutit să-1 deprecieze. Opera lui, întinsă dar dificilă, e constituită dintr-o serie de tratate de exegeză, având ca obiect o nouă interpretare a Scripturii70, însă, datorită legendei răspândite în jurul profețiilor lui Gioacchino da Fiore, nenumărate texte apocrife încep să circule sub numele lui.
Totuşi, Gioacchino declina titlul de profet. El îşi recunoştea numai darul de a descifra semnele lăsate de Dumnezeu în istorie şi conservate în Scripturi. A revelat el însuşi izvorul care 1-a dus la înțelegerea istoriei sfinte: câteva momente de iluminare dăruite de Dumnezeu (o dată în ajunul Paştelui71, a doua oară de Rusalii). După Gioacchino, două numere — 2 şi 3 — domină şi caracterizează epocile din istoria universală72: cele două Testamente, cele două seminții alese de Dumnezeu (evreii şi păgânii) şi cele trei persoane ale Treimii. Cea dintâi epocă (el utilizează termenul status), aceea a Vechiului Testament, a fost dominată de Dumnezeu Tatăl şi religia ei se caracterizează prin teama pe care o inspiră autoritatea absolută a Legii. A doua epocă, marcată de prezența Fiului, este perioada Noului Testament şi a Bisericii sanctificate prin grația divină; nota specifică a religiei sale este credința. Această epocă va dura 42 de generații, de circa 30 de ani fiecare (la fel cum, după Matei — l : 1-17 — s-au scurs 42 de generații între Avraam şi lisus Hristos). După calculele lui Gioacchino, epoca a doua se va încheia în 1260, în zorii celei de a trei epoci — dominate de Sfântul Duh —, când viața religioasă va cunoaşte plenitudinea dragostei, bucuria şi libertatea spirituală. Dar înainte de instaurarea celui de al treilea sîatus, Antichrist va domni vreme de trei ani şi jumătate, iar credincioşii vor avea de înfruntat cele din urmă şi cele mai groaznice încercări73. Un papă sfânt, împreună cu viri spirituales — două cete de credincioşi, cea a predicatorilor şi cea a solitarilor contemplativi — vor rezista atacului. Prima epocă a fost dominată de bărbații căsătoriți, a doua de preoți, a treia va fi călăuzită de călugări spirituali, în epoca întâi va prima munca; în a doua ştiința şi disciplina; al treilea status va acorda cea mai înaltă prețuire contemplației.
70 Cele mai importante au fost publicate în Veneția, la începutul secolului al XVI-lea: Concordia novi ac veteris Testamenti (sau Liber Concordiae), Exposito in Apocalypsim şi Psalterium decern chordarum.
71 Text reprodus de Bernard McGinn, Visions ofthe End, p. 130.
72 Cf. Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism, pp. 7-11. 7:5 E vorba de un scenariu bine cunoscut în apocaliptica evreiască şi creştină.

Desigur, această schemă ternară a istoriei universale şi raporturile ei cu Trinitatea sunt mai complexe, căci Gioacchino ține totodată seama de serii binare (de pildă, evenimentele însemnate din istoria creştinismului sunt prefigurate în Vechiul Testament). Dar originalitatea interpretării sale este incontestabilă, întâi de toate, contrar opiniei Sfântului Augustin, abatele consideră că, după un anumit număr de încercări, istoria va cunoaşte o epocă de beatitudine şi libertate spirituală. Prin urmare, desăvârşirea creştină este înaintea noastră, în viitorul istoric (idee pe care nici o teologie ortodoxă nu o putea accepta). Este vorba într-adevăr de istorie şi nu de eshatologie, după cum o dovedeşte, între altele, faptul că epoca a treia va cunoaşte şi ea degenerescenta, distrugerea şi ruina, căci perfecțiunea incoruptibilă se va revela numai după Judecata de Apoi.
Aşa cum era de aşteptat, caracterul concret, istoric, al epocii a treia a suscitat atât opoziția eclesiastică, precum şi entuziasmul şi fervoarea poporului. Gioacchino face parte dintr-o mare mişcare de reformă a Bisericii, activă

începând din secolul al Xl-lea. Se aştepta o adevărată transformare — o reformatio mundi — şi nu o reîntoarcere la trecut74. Această mişcare nu respingea instituțiile tradiționale — instituția papală, sacramentele, preoția —, dar le acorda un rol mai modest. Funcția şi puterea papilor erau, prin ea, fundamental modificate75. Sacramentele nu mai par indispensabile în biserica viitoare, dominată de Sfântul Duh76. Cât priveşte preoții, ei nu vor dispărea, dar conducerea Bisericii va aparține călugărilor, viri spirituales. Conducere, de altfel, pur spirituală, şi nu o dominare asupra instituțiilor externe ale Bisericii77.

Abatele considera că în epoca a treia lucrarea lui Hristos va fi desăvârşită de Sfântul Duh. Dar o asemenea concepție nu anula oare rolul central al lui Hristos în istoria mântuirii? în orice caz, importanța acordată de Gioacchino, în Biserica viitoare, dominației spiritualului asupra instituțiilor era în neta opoziție cu forțele care au triumfat în secolul al XlII-lea. Din acest punct de vedere, concepția lui Gioacchino constituia o critică radicală a Bisericii din veacul său78. Abatele da Fiore prevestise întemeierea a două ordine noi, şi acela întemeiat de Francisc din Assisi reflectă probabil ideile lui Gioacchino. într-adevăr, franciscanii credeau că Sfântul Francisc — prin existența lui exemplară (sărăcie, modestie, dragoste pentru toate făpturile) — a realizat în timpul vieții sale un nou „avent" al lui Hristos. Un mare scandal a izbucnit la Paris în 1254, când franciscanul Gerard de Borzo Sân Domingo a publicat sub titlul Introducere la Evanghelia veşnică trei texte ale abatelui calabrez, adăugându-i prefață şi comentarii. El proclama că autoritatea Bisericii catolice se apropia de sfârşit şi că în curând (1280) va apărea noua biserică spirituală, aceea a Sfântului Duh. Teologii Universității din Paris au profitat de acest prilej neaşteptat ca să denunțe erezia şi pericolul Ordinului de cerşetori. De altfel, de câtăva vreme Gioacchino nu mai erapersotma grata pe lângă papi. în 1215, doctrina sa despre Trinitate a fost condamnată în toată regula. După „scandalul" Evangheliei veşnice, papa Alexandru al IV-lea condamnă, în 1263, ideile de bază ale abatelui.

Totuşi, acesta mai are încă admiratori de talie, ca Dante, care îl aşază în Paradis. Manuscrisele operelor sale sunt multiplicate şi circulă cam peste tot în Europa Occidentală. Direct sau indirect, gioacchinismul a influențat comunitățile fraticelJilor, pe begarzi şi beguine, şi schema gioacchinită o regăsim în lucrările lui Arnold de Villanova şi ale discipolilor lui79. Mai târziu,

74 Cf. McGinn, Visions ofthe End, p. 129.

75 McGinn, „Apocalypticiam in the Middle Ages ", p. 282, rectificând opinia lui M. Reeves, The Influence of'Prophec\, pp.395-397.

76 McGinn, „Apocalypticism", p. 282; cf. bibliografia citată în n. 82.

77 Este motivul pentru care o jumătate de veac după moartea lui Gioacchino călugării spirituali franciscani au fost foarte uimiți că nu li se acorda libertatea să practice „viața nouă".

78 Mc. Ginii, Visions ofthe End, p. 129.

79 Cf. M. Reeves, The Influence ofProphecy, pp. 175-241.

spre sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, primele generații de iezuiți descoperă importanța concepției gioacchinite despre cel de al treilea status. Ei simțeau într-adevăr efectul dramei din timpul lor, apropierea luptei hotărâtoare împotriva Răului (identificat cu Martin Luther!)80. Se pot decela anumite prelungiri neaşteptate ale ideilor profetului calabrez la Lessing,în Die Erziehung des Menschengeschlechts. Filosoful dezvoltă teza revelației continue şi progresive împlinindu-se într-o a treia epocă81. Ecoul ideilor lui Lessing a fost considerabil; prin intermediul saint-simonienilor 1-au influențat probabil pe Auguste Comte şi teoria lui despre cele trei stadii. Fichte, Hegel, Schelling au fost marcați, chiar dacă din pricini deosebite, de ideea lui Gioacchino despre o a treia epocă iminentă, care va regenera şi desăvârşi Istoria.

80 M. Reeves, ibid., pp. 274 sq.

81 Lessing concepea, e adevărat, această a treia perioadă ca un triumf al rațiunii, grație educației; dar ea nu înseamnă mai puțin, prin aceasta, o desăvârşire a revelației creştine. El se referă cu simpatie şi admirație la „anumiți entuziaşti din secolele XIII şi XIV", a căror singură eroare a fost aceea de a fi proclamat prea devreme „noua evanghelie veşnică"; cf. Karl Lowith, Meaning in History, p. 208.

Capitolul XXXV

TEOLOGII SI MISTICI MUSULMANE

272. Fundamentele teologiei majoritare

Aşa cum am văzut (p. 523), unitatea comunității musulmane ('ummă) a fost pierdută ca urmare a rupturii dintre sunnism (întemeiat pe Sunna, „practica tradițională") şi şiism, care se revendica de la primul calif „adevărat", 'Alî. în plus, „foarte devreme, el (islamul) s-a diversificat într-o pluralitate uimitoare de secte sau şcoli, care s-au combătut şi uneori chiar condamnat reciproc, fiecare prezentându-se ca deținătoare prin excelență a adevărului revelat; multe dintre ele au dispărut în decursul istoriei şi noi disparițiі rămân încă posibile: totodată însă multe (şi adesea cele mai vechi) au subzistat până în zilele noastre cu o remarcabilă vitalitate, hotărâte sa se perpetueze şi să continue să

îmbogăţească prin aporturi noi tezaurul de credinţe şi de idei lăsate de strămoşii lor"1.
Sunnismul a reprezentat, şi reprezintă încă, islamul majoritar. El se caracterizează, întâi de toate, prin importanţa acordată interpretării literale a Coranului şi a tradiţiei şi prin rolul fundamental al Legii — Sân'a. Dar domeniul Legii musulmane este mai larg decât sistemele juridice de tip occidental. Pe de o parte, Sari'a reglează nu numai raporturile credinciosului cu obştea şi cu statul, ci şi cu Dumnezeu şi propria conştiinţă. Pe de altă parte, ea reprezintă expresia voinţei divine, aşa cum a fost revelată de Mahomed. Pentru sunnism, de fapt, Legea şi teologia sunt solidare. Sursele lor sunt: interpretarea Coranului; sun na sau tradiţia ce se întemeiază pe activitatea şi cuvintele Profetului; 'igmă' sau consensul mărturiilor aduse de tovarăşii lui Mahomed, precum şi de urmaşii lor; 'igîihăd sau reflecţia personală atunci când Coranul sau sunna tac. însă unii autori numără, printre izvoarele Legii, raţionamentul analogic (qiyăs) şi consideră 'igtihăd metoda prin care se înfăptuieşte acest raţionament.
Pentru scopul ce ne-am propus în această lucrare ar fi inutil să analizăm cele patru şcoli de jurisprudenţă recunoscute drept canonice de comunitatea sunnită2. Toate şcolile au folosit metoda raţională numai kalăm, termen arab însemnând „cuvânt, discurs", care a sfârşit prin a defini teologia3. Cei mai vechi teologi sunt mu'taziliţii, grupare de gânditori formată, în prima jumătate a secolului al II-lea, de la Hegira la Basra. Doctrina lor s-a impus repede; ea a devenit chiar, pentru o vreme, teologia oficială a islamului sunnit. Din cele cinci teze fundamentale ale mu'taziliţilor, cele mai importante sunt primele două: 1) Tawhld (unitatea divină): „Dumnezeu este unul, nimic nu-i este asemănător; el nu este nici corp, nici individ,
1 Henri Laoust, Leş schismes dans L'Islam, pp. V-VI.
2 Este vorba de şcolile hanafită, malikită, hanbalită si şcoala şafeită. Un scurt expozeu privind întemeietorii şi cei mai iluştri reprezentanţi ai acestor şcoli a dat Toufic Fahd, L'Islam ei Ies sectes islamiques, pp. 31 sq.
•* Vezi, mai ales, lucrarea monumentală a lui H.A. Wolfscm, Philosophy of the Kalăm. Amintim, de asemenea, că vocabula mutakallim, -„cel ce vorbeşte", a dat naştere termenului mutakallimum, „cei ce se ocupă de ştiinţa to/ăw-ului", „teologii". Pentru unii filosofi ca al-Fărăbî sau Averroes, „mutakalUmum sunt mai ales apologeţi preocupaţi nu atât de un adevăr demonstrat sau demonstrabil, cât de a susţine cu resursele dialecticii lor teologice articolele credoului religios tradiţional" (Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, pp. 152-153).

nici substanţă, nici accident. El este dincolo de timp. El nu poate sălăşlui într-un loc sau într-o fiinţă; el nu este obiect al vreunuia din atributele sau calificările făpturilor create. Nu este nici condiţionat, nici determinat, nici născând, nici născut [...]. El a creat lumea fără vreun arhetip stabilit şi fără ajutor"4. Ca un corolar, mu'taziliţii neagă atributele divine şi susţin că: 1) Coranul a fost creat; 2) justiţia divină, implicând liberul arbitru, îl face pe om responsabil de faptele sale.
Următoarele trei teze se referă mai ales la probleme de morală individuală şi de organizare politică a comunităţii.
La un moment dat, după ridicarea califului al-Ma'mun, — care îmbrăţişa cu totul mu'tazilis-mul proclamându-1 politică de stat —, comunitatea sunnită a cunoscut o criză deosebit de gravă. Unitatea a fost salvată de al-As'arî (260/873-324/935)5. Deşi a urmat teologia mu'tazilită până la vârsta de patruzeci de ani, al-As'arî a părăsit-o public în Marea Moschee din Basra şi şi-a consacrat restul vieţii efortului de a împăca diversele tendinţe care se înfruntau în interiorul sunnismului. împotriva literaliştilor, al-As'arî admite valoarea demonstraţiei raţionale, dar critică supremaţia absolută a raţiunii, aşa cum o profesau mu'taziliţii. După Coran, credinţa în gayb (invizibilul, suprasensibilul, misterul) este indispensabilă în viaţa religioasă. Or, gayb transcende demonstraţia raţională. Tot împotriva mu'taziliţii or, al-As'arî admite că Dumnezeu posedă atributele şi numele menţionate în Coran, dar fără „să se întrebe cum"; el lasă „faţă în faţă, fără mediere, credinţa şi raţiunea". Tot aşa, Coranul este increat, ca Discurs dumnezeesc etern, şi nu „enunţ omenesc manifestat în timp"6.
Deşi n-a fost scutită de critici, formulate mai ales de mu'taziliţi şi literalişti, şcoala as'arîtă a dominat timp de secole aproape întreg islamul sunnit. între contribuţiile sale cele mai importante, analiza aprofundată a raporturilor dintre raţiune şi credinţă merită o menţiune specială. O aceeaşi realitate spirituală poate fi atinsă atât prin credinţă, cât şi prin raţiune; este vorba totuşi, în fiecare caz, de un mod de percepţie ale cărui condiţii sunt atât de deosebite încât nu se pot nici confunda, nici substitui unul altuia, nici face abstracţie de unul pentru a-1 reţine pe celălalt7. Şi totuşi, conchide Corbin, făcând faţă simultan atât mu'taziliţilor, cât şi literaliştilor, as'arîsmul rămâne în fapt pe terenul acestora8.
Pe acest teren este greu să se dezvolte exegeza spirituală a Revelaţiei, pentru a se trece de la sensul exoteric la cel ezoteric.
273. Şiismul şi hermeneutica ezoterică
Islamul, la fel ca iudaismul şi creştinismul, este o „religie a Cărţii". Dumnezeu s-a revelat în Coran prin heraldul său, îngerul, care i-a dictat Profetului Rostirea divină. Din punct de vedere legal şi social, cei cinci „Stâlpi ai Credinţei" (cf. p. 522) constituie esenţialul vieţii religioase. Totuşi, idealul musulmanului este să înţeleagă sensul „autentic" al

Coranului, adevărul de ordin ontologic (exprimat prin termenul haqlqă). Profeţii, şi mai cu seamă ultimul dintre ei, Mahomed, au enunţat în cărţile lor inspirate, Legea Divină, sari'a. Dar textele sunt susceptibile de interpretări diverse, începând cu cea mai evidentă, interpretarea literală. Potrivit ginerelui lui Mahomed, 'Alî, primul imam, „nu există verset coranic care să nu aibă patru

4 Al-a.v'arî, tradus de H. Corbin, op. cit., p. 158. Vezi expozeul lui H.A. Wolfson, Philosophy oj'ihe Kalăm, pp. 129 sq., cf. şi H. Laoust, op. cit., s.v. mu'tazilisme, mu'tazilite.

5 Vezi H.A. Wolfson, op. cit., pp. 248 sq. etc.; H. Laoust, pp. 127 sq., 200 sq.

6 H. Corbin, op. cit., pp. 165 sq.

7 Ibid., p. 177. Vezi şi Fazlur Rahman, Islam, pp. 91 sq., H.A. Wolfson, op. cit., pp. 526 sq.

8 H. Corbin, p. 177. „Dacă as'arîsmul a supravieţuit atâtor atacuri şi critici, trebuie să admitem că conştiinţa islamului sunnit s-a recunoscut în el" (p. 178).

sensuri: exoteric (zăhir), ezoteric (bătin), limita (hadd), proiectul divin (mortala'}. Sensul exoteric caracterizează lectura orală; cei ezoteric înţelegerea interioară, limita înseamnă enunţurile care stabilesc ce este permis şi ce nu; proiectul divin este ceea ce îşi propune Dumnezeu să realizeze în om, prin fiecare verset"9. Această concepţie este specifică şiismului, dar este împărtăşită de numeroşi mistici şi teosofi musulmani. După cum scrie un mare filosof iranian, Năsir-e Kosharaw (secolul V/XI): „religia pozitivă (sari'a) este aspectul exoteric al Ideii (haqlqa) şi Ideea este aspectul ezoteric al religiei pozitive... Religia pozitivă este simbolul (mltăl); Ideea este simbolizatul (mamYw/)"10.

„Ideea", haqlqa, presupune, pentru a fi făcută accesibilă credincioşilor, maeştri iniţiatori. Pentru şiiţi, maeştrii iniţiatori, ghizii spirituali, prin excelenţă, sunt Imamii1'. într-adevăr, una din cele mai vechi exegeze spirituale ale Coranului se află în învăţătura ezoterică dată de Imami discipolilor lor. Această învăţătură a fost fidel transmisă şi constituie un corpus impunător (douăzeci şi şase de tomuri în ediţia Majlisl). Exegeza practicată de Imami şi de autorii şiiţi se bazează pe complementaritatea a doi termeni-cheie: tanzil şi ta'wll. Primul desemnează religia pozitivă, litera Revelaţiei descinse din Cer la dictarea îngerului. Dimpotrivă, ta'wll întoarce la origini, adică la sensul adevărat, originar, al textului sacru. După un tratat ismailian (cf. § 274), ta'wll înseamnă „a face ca un lucru să se întoarcă la originea sa. Cel ce practică ta'wll este deci unul ce abate enunţul de la aparenţa lui exterioară (exoterică, zăhir) şi îl face să se întoarcă la adevărul lui, haqlqa"^2.

Contrar opiniei ortodocşilor, şiiţii consideră că după Mahomed începe un nou ciclu, walăya („prietenie, ocrotire"). „Prietenia" lui Dumnezeu revelă profeţilor şi Imamilor semnificaţiile secrete ale Cărţii şi ale tradiţiei şi prin aceasta îi face capabili să-i iniţieze pe credincioşi în misterele divine. „Sub acest aspect, şiismul este gnosa islamului. Ciclul vvalăya-ei este deci ciclul Imamului care succede Profetului, adică la lui bătin succedând lui zăhir, al lui haqlqa succedând lui sari'a" (H.Corbin, op. cit., p. 46). în fond,primii Imami voiau să menţină echilibrul între religia pozitivă şi „Idee", fără să disocieze bătin de zăhir. Dar împrejurările au împiedicat păstrarea acestui echilibru şi, prin urmare, unitatea şiismului.

Să amintim pe scurt istoricul atât de dramatic al mişcării şiite. Pe lângă persecuţia politică a califilor omeiazi şi adversitatea învăţaţilor Legii, şiismul a avut mult de suferit şi din pricina disensiunilor interioare, a numeroaselor secte şi schisme. Deoarece şeful religios suprem era Imamul, adică un urmaş direct al lui 'Alî, la moartea celui de al Vl-lea Imam, Ga'far al- Şadîq (mort în anul 148/765), izbucneşte criza. Fiul acestuia, Ismâ'îl, deja învestit de tatăl său, moare prematur. O parte din credincioşi se raliază fiului lui Ismâ'îl, Muhammad ibn Ismă'îl, pe care îl consideră cel de ai VII-lea Imam. Alţi credincioşi recunoscuseră ca al VlI-Iea Imam pe fratele lui Ismă'îl, Musă Qăzim, învestit şi el de Ga'far. Linia lui s-a continuat până la cel de al XH-lea Imam, Muhammad al-Mahdl, dispărut în mod misterios în anul 260/874, la vârsta de cinci ani, chiar în ziua când murea tânărul său tată, penultimul Imam13. Aceştia sunt şiiţii duodecimani

9 Tradus de Henry Corbin, Histoire de la philosophie islam'ujue, p. 30. Cf. teoria celor patru sensuri din teologia creştină medievală (sensul literal, alegoric, moral şi anagogic).

10 Traducerea lui H. Corbin, ibid., p. 17. După un hadît, considerat ca aparţinând Profetului însuşi, Coranul are o aparenţă exterioară, precum şi o adâncime ascunsă, un sens exoteric şi un sens ezoteric; la rândul lui, acest sens ezoteric cuprinde un alt sens ezoteric, şi aşa mai departe, până la şapte sensuri ezoterice; cf. H. Corbin, p. 21.

11 Amintim că termenul arab Imam desemna la început pe cel ce conducea rugăciunea publică, i.e. Califul. La şiiţi, în afara rolului său de şef spiritual, Imamul reprezintă cea mai înaltă demnitate politico-religioasă.

12 Kalăm-e Pir, tradus de H. Corbin, ibid., p. 27.

13 Despre dispariţia celui de al XH-lea Imam şi consecinţele ei (mai ales de ordin spiritual), vezi Henry Corbin, En Islam iranien, voi. IV, pp. 303-389. Această dispariţie marchează începutul „micii ocultări", care va ţine 10 ani, timp în care Imamul ascuns va comunica de mai multe ori cu anumiţi mesageri. Cum el n-a desemnat un succesor, în

329/940 începe Marea Ocultare sau istoria secretă a Imamului al Xll-lea.

sau Imănîya, care sunt şi cei mai numeroşi, în ce priveşte numerele 7 şi 12, ele au fost mult comentate de teozofii celor două ramuri şiite14.

Din punct de vedere legal, deosebirile faţă de ortodoxia sunnită sunt următoarele: 1) căsătoria temporară şi 2) permisiunea de a-ţi ascunde opiniile religioase într-o perioadă de persecuţii, înnoirile aduse de cele două ramuri ale şiismului sunt evidente mai ales pe plan teologic. Am văzut importanţa ezoterismului şi gnosei. După unii teologi sunniţi, precum şi după unii autori occidentali, tocmai datorită învăţăturii secrete a Imamilor, mai multe concepţii străine (mai ales gnostice şi iraniene) au pătruns în islamul şiit; de exemplu, ideea de emanaţie divină în etape succesive şi legătura Imamilor cu acest proces; metempsihoză; unele teorii cosmologice şi antropologice etc. Amintim totuşi că fenomene similare se întâlnesc în sufism (silfi) (§ 275), înKabbala (§ 289) şi în istoria creştinismului. Ceea ce trebuie pus în evidenţă în toate cazurile nu este faptul în el însuşi, anume împrumutul de idei şi metode spirituale străine, ci reinterpretarea şi articularea acestora în sistemele care 1-au asimilat.

în plus, poziţia Imamului a stârnit criticile ortodoxiei majoritare, mai ales când anumiţi şiiţi şi-au asemănat maeştrii cu Profetul. Am citat mai sus (p. 512, n. 2) câteva exemple de inevitabilă mitologizare suferită de biografia lui Mahomed. Le-am putea cu uşurinţă multiplica: din creştetul tatălui său iradia o lumină (aluzie la lumina „gloriei mahomedane"); Profetul era Om Desăvârşit ('insăn kămil] devenit intercesor între Dumnezeu şi oameni. Un hadlt consemnează că Dumnezeu i-ar fi spus lui Mahomed: „Dacă n-ai fi existat n-aş fi zidit sferele lumii!" Să adăugăm că pentru numeroase confrerii mistice obiectivul final al adeptului era unirea cu Profetul.

Dar pentru sunniţi Imamul nu putea fi pus alături de Mahomed. Sunniţii recunoşteau desăvârşirea şi nobleţea lui 'Alî, dar respingeau ideea că n-ar mai exista alţi urmaşi legitimi în afara lui şi a casei sale. Sunniţii negau mai ales ideea că Imamul este inspirat de Dumnezeu, ba chiar că este o manifestare a Sa15.

într-adevăr, şiiţii recunoşteau în 'Alî şi în descendenţii lui o părticică a Luminii divine, dar fără să se înţeleagă prin asta ideea de întrupare. Mai exact, s-ar putea spune că Imamul este o epifanie divină, o teofanie (regăsim o credinţă similară, însă fără raportare la Imam, la anumiţi mistici). Prin urmare, pentru şiiţii doudecimani, ca şi pentru ismailiţi, Imamul devine intermediar între Dumnezeu şi credincioşi. El nu se substituie Profetului, dar îi desăvârşeşte opera şi îi împărtăşeşte prestigiul. Concepţie îndrăzneaţă şi originală, căci ea lasă deschis viitorul experienţei religioase. Graţie walăya-e.\, „prietenii lui Dumnezeu", Imamul poate descoperi si revela credincioşilor lui dimensiuni încă nebănuite ale islamului spiritual.

274. Ismailismul şi exaltarea Imamului; Marea Resurecţie; Mahdî

Ismailismul abia acum începe să fie studiat, graţie mai ales lucrărilor lui W. Ivanow. Din vremea începuturilor, au rămas puţine texte. După moartea Imamului Ismă'îl, tradiţia vorbeşte despre trei Imami ascunşi, în 487/1094, comunitatea ismailită se împarte în două: „răsăritenii" (adică cei din Persia), care aveau drept centru domeniul religios din Alamut (castel-fortăreaţă în munţii din sud-vestul Mării Caspice) şi „apusenii", adică cei din Egipt şi Yemen. Economia

14 E cazul să menţionăm o a treia ramură, zaydiţii, numiţi astfel după cel de al V-lea Imam, Zayd (mort în 724). Aceştia sunt mai puţin numeroşi şi mai apropiaţi de sunnism; de fapt, ei nu acordă Imamilor virtuţi supranaturale, cum o fac mai cu seamă ismailiţii (cf. § 274).

15 Nussairiţii din Siria, de filiaţie ismailită, îl considerau pe 'Alî superior Profetului; unii chiar I-au zeificat. Dar această idee e respinsă de şiiţi.

lucrării de faţă nu ne permite o analiză, fie şi sumară, a ansamblului înglobând cosmologia, antropologia şi eshatologia ismailită16. Să precizăm doar că, potrivit autorilor ismailieni, trupul Imamului nu este din carne; ca şi cel al lui Zarathustra, trupul lui este conceput dintr-o rouă cerească absorbită de părinţii lui. Gnosa ismailiană înţelege prin „divinitatea" (lăhuî) Imamului „naşterea lui spirituală", care îl transformă în stâlp de sprijin al „Templului de Lumină", templu pur spiritual. „«Divinitatea» Imamatului său înseamnă acel corpus mysîicwn compus din toate felurile de lumină ale adepţilor săi" (H. Corbin, op. cit., p. 134).

Şi mai îndrăzneaţă este doctrina ismailismului reformat de la Alamut17. în ziua a 17-a a lunii Ramazan din anul 559 (8 aprilie 1164), Imamul a proclamat, în faţa credincioşilor săi, Marea Resurecţie. „Ceea ce implica proclamarea aceasta era nimic mai puţin decât întronarea unui islam pur spiritual, eliberat de orice tendinţă legalitară, de orice servitute a Legii, o religie personală pentru că îngăduia să fie descoperit şi trăit sensul spiritual al revelaţiilor profetice" (ibid., p. 139). Cucerirea şi distrugerea castelului-fortăreaţă de la Aiamut de mongoli (în 654/1251) nu a lichidat mişcarea; islamul spiritual s-a perpetuat, camuflat, în confreriile sufiste.

Potrivit ismailismului reformat, persoana Imamului are întâietate asupra aceleia a Profetului. „Ceea ce şiismul

duodeciman consideră termenul final al unei perspective eshatologice, ismailis-mul îl şi înfăptuieşte «în prezent», prin anticiparea unei eshatologii văzute ca o insurecție a Spiritului împotriva oricărei servituti" (H. Corbin, op. cit., p. 142). Imamul fiind Omul Desăvârşit sau „Chipul lui Dumnezeu", cunoaşterea sa este „singura cunoaştere a lui Dumnezeu accesibilă omului". După Corbin, în propozițiile următoare vorbeşte însuşi Imamul cel Veşnic: „Profeții trec şi se schimbă. Noi însă suntem Oamenii Veşnici" . „Oamenii lui Dumnezeu nu sunt Dumnezeu; totuşi nu pot fi despărțiți de El" (op. cit., p. 144). Prin urmare, numai Imamul cel Veşnic, ca teofanie, poate face posibilă o ontologie; fiind Cel revelat, el este ființa pur şi simplu. El este Persoana Absolută, Fața Divină veşnică, Atributul Divin suprem care este Numele Suprem al lui Dumnezeu, în forma lui pământeană, el este epifanie a Verbului Suprem, purtătorul de Adevăr al tuturor vremilor, manifestare a Omului Etern care arată Chipul lui Dumnezeu (ibid., pp. 144-145).

La fel de semnificativă este credința că, la om, cunoaşterea de sine presupune cunoaşterea Imamului (e vorba, bineînțeles, de o cunoaştere spirituală, de „întâlnirea", într-un mundus imaginalis, cu Imamul ascuns, nevăzut, inaccesibil simțurilor). Un text ismailian afirmă: „Cel ce moare fără să-şi fi cunoscut Imamul, moare asemeni ignoranților". Pe bună dreptate, H.Corbin vede în rândurile care urmează mesajul suprem, poate, al filosofici ismailiene: „Imamul a zis: Eu sunt cu prietenii mei oriunde aceştia mă caută, pe munte, în câmpie şi în deşert. Cel căruia i-am revelat Esența mea, cunoaşterea mistică de mine însumi, acela nu mai are nevoie de apropierea mea fizică. Aceasta este Marea înviere" (citat ibid., p. 149).

Imamul nevăzut a jucat un rol hotărâtor în mistica ismailiților şi în alte ramuri şiite. Concepții similare, trebuie să o spunem, privind sfințenia, ba chiar „dumnezeirea" maeştrilor spirituali, se întâlnesc şi în alte tradiții religioase (India, creştinismul Evului Mediu, hasidismul).

Trebuie să arătăm că imaginea fabuloasă a Imamului ascuns a fost adeseori asociată cu mitul eshatologic despre Mahdi, literal, „Călăuza" (adică „Cel călăuzit de Dumnezeu"). Termenul

16 Se vorbeşte despre Principiul sau Orânduitorul primordial, despre Taina Tainelor, despre purcederea Ființei de la Inteligența dintâi, despre Adam spiritual, despre cele două ierarhii — cerească şi pământească —, în care, după expresia lui H. Corbin, „una o simbolizează pe cealaltă" etc.; cf. H. Corbin, Hixtoire, pp. 110-136, unde sunt rezumate studiile citate în bibliografia noastră (§ 274). Istoria ismailismului e prezentată de H. Laoust, Leş schismes dans l'Islam, pp.140 sq., 184 sq.

17 Castelul-i'ortăreață de la Alamut şi ismailismul reformat au produs în Occident o adevărată legendă privind „Asasinii" (termen ce ar deriva, după Sylvestre de Sacy, de la hssăsln, pentru că se presupunea că adepții lor luau hasls). Despre aceste legende, vezi L. Olschki, Marco Polo's Asia, pp. 368 sq., şi alte lucrări consemnate de noi în Tabloul problemelor, § 274.

nu se găseşte în Coran şi numeroşi autori sunniți 1-au aplicat unor personaje istorice18. Dar ceea ce a izbit cel mai mult imaginația a fost prestigiul lui eshatologic. Pentru unii, Mahdl era lisus (Tsă), dar majoritatea teologilor îl văd ca un descendent din familia Profetului. Pentru sunniți, Mahdl, deşi declanşează o renovatio universală, el nu este călăuza neabătută, aşa cum îl proclamă şiiții; aceştia din urmă 1-au identificat pe Mahdl în persoana celui de al XH-lea Imam.

Ideea ocultării şi reapariției lui Mahdl la capătul vremilor a jucat un rol însemnat în pietatea poporului şi în crizele milenariste. După o sectă (a musulmanilor Kăisanîya), Mahdî ar fi fost Muhammad ibn al-Hanafîya, fiu al lui 'Alî cu o altă soție decât Fatma. Deşi în viață încă, el zace într-un mormânt, pe muntele Radwă, de unde credincioşii săi îl aşteaptă să se reîntoarcă. La fel ca şi în alte tradiții, apropierea sfârşitului vremii se vesteşte printr-o radicală decădere a oamenilor şi prin semne specifice: Ka'ba va dispărea, foile Coranului vor deveni albe, cei ce vor rosti numele lui Allah vor fi ucişi etc, Epifania lui Mahdî va inaugura, pentru musulmani, o eră a dreptății şi belşugului cum nu s-a mai văzut pe pământ. Stăpânirea lui Mahdî va dura cinci, şapte sau nouă ani. Evident, aşteptarea ivirii lui va atinge o mare încordare în vremi de dezastru. Numeroşi şefi politici au încercat să dobândească puterea (şi adesea au dobândit-o), proclamându-se Mahdî19.

275. Sufism, ezoterism, experiențe mistice

Sufismul reprezintă dimensiunea mistică cea mai cunoscută a islamului şi una din cele mai importante tradiții de esoterism musulman. Etimologic, substantivul arab şufi pare să derive de la ş uf, „lână", aluzie la mantia de lână pe care o poartă sufiştii. Termenul se răspândeşte începând din secolul III (IX). Potrivit tradiției, strămoşi spirituali ai sufismului se găseau între tovarăşii lui Mahomed; de exemplu, Salmăn al-Fărisî, bărbierul persan care locuia în casa Profetului şi care a devenit modelul adopțiunii spirituale şi al inițierii mistice, precum şi Uways al-Qaranî, căruia Mahomed le lăudase devoțiunea20. Se cunoaşte mult mai puțin originea tendințelor ascetice21; ele se precizează probabil sub dinastia Omeiazilor. într-adevăr, un mare număr de credincioşi erau dezamăgiți de indiferența religioasă a califilor, preocupați doar de continua expansiune a Imperiului22.

Primul ascet mistic este Hasan al-Başrî (mort 110/728), celebru pentru pietatea şi adânca sa tristețe; căci el se gândea

tot timpul la Ziua Judecății. Un alt contemplativ, Ibrâhîm ibn Adham, a definit cele trei faze ale ascezei (zuhd): 1) a renunța la lume; 2) a renunța la bucuria de a şti că ai renunțat la lume; 3) a realiza atât de profund lipsa de importanță a lumii încât aceasta nici nu mai e luată în considerare23. Răbî'a (moartă 185/801), o sclavă eliberată de stăpânul ei, introduce în sufism dragostea pură şi absolută față de Dumnezeu, îndrăgostitul

18 Vezi referințele în articolul lui D.B. Macdonald, Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 310. între prezentările cele mai competente şi mai detaliate ale legendelor şi credințelor privind figura lui Mahdî, cf. Ibn Haldun, The Muqaddimah (traducere de Fr.Rosenthal), voi.II, pp. 156-206).

19 Cf., de exemplu, Mahdî-ul din Sudan, învins de Lord Kitchener în 1885.

20 Vezi L. Massignon, „Salman Pâk el Ies premices de l'Islam iranien "; Anne-Marie Schimmel, Mysiical Dimensiona of Islam, pp. 28 sq.

21 în secolul III de la Hegira, majoritatea şuților erau căsătoriți; peste încă două secole cei căsătoriți nu mai constituiau decât o minoritate.

22 Mai târziu, numeroşi sufi au identificat „guvernarea" cu „răul"; cf. Schimmel, p. 30. Trebuie ținut, de asemenea, seama de influența monasticismului creştin; cf. Marijan Mole, Leş mysliques musulmans, pp. 8.

23 Cf. A.-M. Schimmel, ibid., p. 37.

lucrării de față nu ne permite o analiză, fie şi sumară, a ansamblului înglobând cosmologia, antropologia şi eshatologia ismailită16. Să precizăm doar că, potrivit autorilor ismailieni, trupul Imamului nu este din carne; ca şi cel al lui Zarathustra, trupul lui este conceput dintr-o rouă cerească absorbită de părinții lui. Gnosa ismailiană înțelege prin „divinitatea" (lăhut) Imamului „naşterea lui spirituală", care îl transformă în stâlp de sprijin ai „Templului de Lumină", templu pur spiritual. „«Divinitatea» Imamatului său înseamnă acel corpus mysticwn compus din toate felurile de lumină ale adepților săi" (H. Corbin, op. cit., p. 134).

Şi mai îndrăzneață este doctrina ismailismului reformat de la Alamut17. în ziua a 17-a a lunii Ramazan din anul 559 (8 aprilie 1164), Imamul a proclamat, în fața credincioşilor săi, Marea Resurecție. „Ceea ce implica proclamarea aceasta era nimic mai puțin decât întronarea unui islam pur spiritual, eliberat de orice tendință legalitară, de orice servitute a Legii, o religie personală pentru că îngăduia să fie descoperit şi trăit sensul spiritual al revelațiilor profetice" (ibid., p. 139). Cucerirea şi distrugerea castelului-fortăreață de la Alamut de mongoli (în 654/1251) nu a lichidat mişcarea; islamul spiritual s-a perpetuat, camuflat, în confreriile sufiste.

Potrivit ismailismului reformat, persoana Imamului are întâietate asupra aceleia a Profetului. „Ceea ce şiismul duodeciman consideră termenul final al unei perspective eshatologice, ismailis-mul îl şi înfăptuieşte «în prezent», prin anticiparea unei eshatologii văzute ca o insurecție a Spiritului împotriva oricărei servituti" (H. Corbin, op. cit., p. 142). Imamul fiind Omul Desăvârşit sau „Chipul lui Dumnezeu", cunoaşterea sa este „singura cunoaştere a lui Dumnezeu accesibilă omului". După Corbin, în propozițiile următoare vorbeşte însuşi Imamul cel Veşnic: „Profeții trec şi se schimbă. Noi însă suntem Oamenii Veşnici" . „Oamenii iui Dumnezeu nu sunt Dumnezeu; totuşi nu pot fi despărțiți de El" (op. cit., p. 144). Prin urmare, numai Imamul cel Veşnic, ca teofanie, poate face posibilă o ontologie; fiind Cel revelat, el este ființa pur şi simplu. El este Persoana Absolută, Fața Divină veşnică, Atributul Divin suprem care este Numele Suprem al lui Dumnezeu, în forma lui pământeană, el este epifanie a Verbului Suprem, purtătorul de Adevăr al tuturor vremilor, manifestare a Omului Etern care arată Chipul lui Dumnezeu (ibid., pp. 144-145).

La fel de semnificativă este credința că, la om, cunoaşterea de sine presupune cunoaşterea Imamului (e vorba, bineînțeles, de o cunoaştere spirituală, de „întâlnirea", într-un mundm imaginalis, cu Imamul ascuns, nevăzut, inaccesibil simțurilor). Un text ismailian afirmă: „Cel ce moare fără să-şi fi cunoscut Imamul, moare asemeni ignoranților". Pe bună dreptate, H.Corbin vede în rândurile care urmează mesajul suprem, poate, al filosofiei ismailiene: „Imamul a zis: Eu sunt cu prietenii mei oriunde aceştia mă caută, pe munte, în câmpie şi în deşert. Cel căruia i-am revelat Esența mea, cunoaşterea mistică de mine însumi, acela nu mai are nevoie de apropierea mea fizică. Aceasta este Marea înviere" (citat ibid., p. 149).

Imamul nevăzut a jucat un rol hotărâtor în mistica ismailiților şi în alte ramuri şiite. Concepții similare, trebuie să o spunem, privind sfințenia, ba chiar „dumnezeirea" maeştrilor spirituali, se întâlnesc şi în alte tradiții religioase (India, creştinismul Evului Mediu, hasidismul).

Trebuie să arătăm că imaginea fabuloasă a Imamului ascuns a fost adeseori asociată cu mitul eshatologic despre Mahdl, literal, „Călăuza" (adică „Cel călăuzit de Dumnezeu"). Termenul

16 Se vorbeşte despre Principiul sau Orânduitorul primordial, despre Taina Tainelor, despre purcederea Ființei de la Inteligența dintâi, despre Adam spiritual, despre cele două ierarhii — cerească şi pământească —, în care, după expresia lui H. Corbin, „una o simbolizează pe cealaltă" etc.; cf. H. Corbin, Histoire, pp. 110-136, unde sunt rezumate studiile citate în bibliografia noastră (§ 274;. Istoria ismailismului e prezentată de H. Laoust, Leş schismes dans l'Islam, pp.140 sq., 184 sq.

17 Castelul-fortăreață de la Alamut şi ismailismul reformat au produs în Occident o adevărată legendă privind „Asasinii" (termen ce ar deriva, după Sylvestre de Sacy, de la hssăsln, pentru că se presupunea că adepții lor luau hasls). Despre aceste legende, vezi L. Olschki, Marco Polo's Asia, pp. 368 sq., şi alte lucrări consemnate de noi în Tabloul problemelor, § 274.

nu se găseşte în Coran şi numeroşi autori sunniți 1-au aplicat unor personaje istorice18. Dar ceea ce a izbit cel mai mult imaginația a fost prestigiul lui eshatologic. Pentru unii, Mahdi era lisus ('Isă), dar majoritatea teologilor îl văd ca un descendent din familia Profetului. Pentru sunniți, Mahdi, deşi declanşează o renovatio universală, el nu este călăuza neabătuta, aşa cum îl proclamă şiiții; aceştia din urmă 1-au identificat pe Mahdl în persoana celui de al XH-lea Imam.
Ideea ocultării şi reapariției lui Mahdî la capătul vremilor a jucat un rol însemnat în pietatea poporului şi în crizele milenariste. După o sectă (a musulmanilor Kăisanîya), Mahdî ar fi fost Muhammad ibn al-Hanafîya, fiu al lui 'All cu o altă soție decât Fatma. Deşi în viață încă, el zace într-un mormânt, pe muntele Radwă, de unde credincioşii săi îl aşteaptă să se reîntoarcă. La fel ca şi în alte tradiții, apropierea sfârşitului vremii se vesteşte printr-o radicală decădere a oamenilor şi prin semne specifice: Ka'ba va dispărea, foile Coranului vor deveni albe, cei ce vor rosti numele lui Allah vor fi ucişi etc. Epifania lui Mahdî va inaugura, pentru musulmani, o eră a dreptății şi belşugului cum nu s-a mai văzut pe pământ. Stăpânirea lui Mahdî va dura cinci, şapte sau nouă ani. Evident, aşteptarea ivirii lui va atinge o mare încordare în vremi de dezastru. Numeroşi şefi politici au încercat să dobândească puterea (şi adesea au dobândit-o), proclamându-se Mahdî19.
275. Sufism, ezoterism, experiențe mistice
Sufismul reprezintă dimensiunea mistică cea mai cunoscută a islamului şi una din cele mai importante tradiții de esoterism musulman. Etimologic, substantivul arab su.fi pare să derive de la şiif, „lână", aluzie la mantia de lână pe care o poartă sufiştii. Termenul se răspândeşte începând din secolul III (IX). Potrivit tradiției, strămoşi spirituali ai sufismului se găseau între tovarăşii lui Mahomed; de exemplu, Salmăn al-Fărisî, bărbierul persan care locuia în casa Profetului si care a devenit modelul adopțiunii spirituale şi al inițierii mistice, precum şi Uways al-Qaranî, căruia Mahomed le lăudase devoțiunea20. Se cunoaşte mult mai puțin originea tendințelor ascetice21; ele se precizează probabil sub dinastia Omeiazilor. într-adevăr, un mare număr de credincioşi erau dezamăgiți de indiferența religioasă a califilor, preocupați doar de continua expansiune a Imperiului22.
Primul ascet mistic este Hasan al-Başrî (mort 110/728), celebru pentru pietatea şi adânca sa tristețe; căci el se gândea tot timpul la Ziua Judecății. Un alt contemplativ, Ibrăhîm ibn Adham, a definit cele trei faze ale ascezei (zuhd): 1) a renunța la lume; 2) a renunța la bucuria de a şti că ai renunțat la lume; 3) a realiza atât de profund lipsa de importanță a lumii încât aceasta nici nu mai e luată în considerare23. Râbî'a (moartă 185/801), o sclavă eliberată de stăpânul ei, introduce în sufism dragostea pură şi absolută față de Dumnezeu, îndrăgostitul
18 Vezi referințele în articolul lui D,B. Macdonald, Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 310. Intre prezentările cele mai competente şi mai detaliate ale legendelor şi credințelor privind figura lui Mahdî, cf. Ibn Haldun, The Muqaddimah (traducere de Fr.Rosenthal), voi.II, pp. 156-206).
19 Cf., de exemplu, Mahdî-ul din Sudan, învins de Lord Kitchener în 1885.
20 Vezi L. Massignon, „Salmăn Păk et Ies premices de l'lslam iranien "; Anne-Marie Schimmel, Mysiical Dimensiona of Islam, pp. 28 sq.
21 în secolul III de la Hegira, majoritatea sufilor erau căsătoriți; peste încă două secole cei căsătoriți nu mai constituiau decât o minoritate.
22 Mai târziu, numeroşi sufi au identificat „guvernarea" cu „răul"; cf. Schimmel, p. 30. Trebuie ținut, de asemenea, seama de influența monasticismului creştin; cf. Marijan Mole\ l^es mystiques musulmans, pp. 8.
23 Cf. A.-M. Schimmel, ibid.. p. 37.

nu trebuie să se gândească nici la Paradis, nici la Infern. Răbî'a este prima dintre sufi care vorbeşte despre gelozia lui Dumnezeu. „O, tu, Speranța mea, Odihna mea şi Desfătarea mea, inima mea nu mai poate să iubească pe altul în afară de Tine!"24 Rugăciunea nocturnă devine pentru Răbî'a o conversație continuă şi plină de dragoste cu Dumnezeu25. Totuşi, aşa cum au arătat cercetările recente26, Ga'far al-Şadîq, al Vl-lea Irnam (mort 148/765) şi unul din marii maeştri ai sufismului vechi, definise deja experiența mistică în termeni de dragoste divină („un foc divin care mistuie omul cu totul"), ceea ce demonstrează solidaritatea dintre şiism şi prima fază a sufismului.
într-adevăr, dimensiunea ezoterică a islamului (bățlri), specifică şiismului, a fost la început identificată în sunna cu sufismul. După Ibn Haldun, „sufii erau saturați de teoriile şiite". Tot astfel, şiiții îşi considerau doctrinele lor drept izvorul şi inspirația sufismului27.

Oricum, experienţele mistice şi gnosele teozofice se inserau cu dificultate în Islamul ortodox. Musulmanul nu îndrăznea să conceapă un raport intim, de dragoste spirituală cu Allah. Pentru el, era de ajuns să se abandoneze lui Dumnezeu, să se supună Legii şi să adauge tradiţia (sunna) la învăţătura Coranului. Mândri de erudiţia lor teologică şi de abilitatea de a stăpâni legile, teologii 'ulâma' se considerau unicele căpetenii religioase ale comunităţii. Or, sufii erau violent antiraţionalişti; pentru ei adevărata cunoaştere religioasă era dobândită printr-o experienţă personală, ducând la o unire temporară cu Dumnezeu, în ochii acestor 'ulăma', consecinţele experienţei mistice şi interpretările date de sufi ameninţau înseşi temeiurile ortodoxiei islamice.
Pe de altă parte, „calea" sufismului implică în chip necesar existenţa „discipolilor", cu o iniţiere şi o lungă instruire sub conducerea unui maestru. Această legătură excepţională între maestru şi discipoli duce repede la venerarea sayh-ului şi la cultul sfinţilor. După cum scrie al-HugvIri, „să ştii că principiul şi temeiul sufismului şi cunoaşterea de Dumnezeu se sprijină pe sfinţenie"28.
Aceste inovaţii îi nelinişteau pe 'ulăma' şi nu doar pentru că îşi vedeau ştirbită ori ignorată autoritatea. Pentru teologii ortodocşi, sufii erau suspecţi de erezie, într-adevăr, aşa cum vom vedea, se pot decela în sufism elemente — considerate defăimătoare şi nefaste — din neoplatonism, gnosă şi maniheism. Bănuiţi de erezie, unii sufi — precum Zu 1-Nun egipteanul (mort 245/859) şi Al-Nurî (mort 295/907) — au fost aduşi la judecată în faţa califului, iar marii maeştri al-Hallăg şi Sohrawardî au murit executaţi (cf. §§ 277, 280). Toate acestea i-au silit pe sufi să-şi comunice experienţele şi concepţiile numai unor discipoli siguri şi într-un cadru restrâns de iniţiaţi.
Totuşi, mişcarea a continuat să se dezvolte, căci ea satisfăcea instinctele religioase ale poporului, instincte parţial îngheţate de învăţătura abstractă şi impersonală a ortodocşilor şi care aflau o uşurare în atitudinea religioasă mult mai emoţională şi mai personală a sufilor29. într-adevăr, în afară de instruirea iniţiatică rezervată discipolilor, maeştrii sufi încurajau concertele spirituale publice. Cântările religioase, muzica instrumentală (fluiere din trestie, chimvale, tobe), dansurile sacre, repetarea neobosită a numelui lui Dumnezeu (dikr), mişcau atât poporul, cât şi elitele spirituale. Vom cerceta ceva mai încolo simbolismul şi funcţia muzicii
24 Traducere de Margaret Smilh, Răbî'a the Mystic, p. 55.
25 Vezi textul tradus, ibid., p. 27.
26 Cf. Paul Nwyia, Exegese coranique et langage mystique, pp. 160 sq.
27 Cf. S. H. Nasr, „Shi'ism and sufism", p. 105 sq. Trebuie, de asemenea, ţinut seama de faptul că, în primele secole ale islamului, era greu de precizat dacă un autor era sunnit ori şiit; ibid., pp.106-107. Ruptura dintre şiism si sufism s-a produs când anumiţi maeştri sufi au prezentat o nouă interpretare a iniţierii spirituale şi a „prieteniei divine" (vezi mai jos). Sufismul şiit dispare, începând din secolele III/IX, şi nu mai reapare decât în secolele VII/XII.
28 Kasnf al-Manjub, traducere de R.A. Nicholson, p, 363; Cf. H.A. Gibb, Mohammedanism, p. 138.
29 H.A. Gibb, Mohammedanism, p.135.

şi a dansului sacru (§ 288). Dikr seamănă cu o rugăciune a creştinilor de rit ortodox din Răsărit, monologistos, care consta din repetarea continuă a numelui lui Dumnezeu şi al lui lisus30. Aşa cum vom vedea mai departe (§ 283), tehnica rugăciunii de tip dikr (la fel ca şi practica isihastă) prezintă, începând din secolul al XTII-lea, o morfologie extrem de complexă, implicând o „fiziologie mistică" şi o metodă de tip Yoga (anumite poziţii corporale, o disciplină a respiraţiei, manifestări cromatice şi acustice etc.), ceea ce face plauzibilă ideea unor influenţe indiene. Cu timpul însă, si cu câteva excepţii, oprimarea exercitată de teologii 'ulăma' dispare. Chiar cei mai intransigenţi dintre persecutori au sfârşit prin a recunoaşte excepţionala contribuţie a silfilor la expansiunea şi înflorirea spirituală a islamului.
276. Câţiva maeştri sufî: de la Zu 1-Nun la Tirmîdî
Egipteanul Zu 1-Nun (mort în 245/859) cunoştea deja arta de a-şi disimula experienţele mistice. „O, Doamne! De faţă cu oamenii te numesc «Stăpânul meu!», dar când rămân singur îţi spun «Iubirea mea!»" Potrivit tradiţiei, Zu 1-Nun a fost cel dintâi care a formulat opoziţia dintre ma'rifa, cunoaşterea intuitivă („experienţa") a lui Dumnezeu şi '//m, cunoaşterea discursivă. „Cu fiecare clipă ce trece, gnosticul devine mai modest, căci fiecare clipă îl apropie de Dumnezeu [... J. Gnosticii nu se socot a fi prin ei înşişi, ci în măsura în care există ei există în Dumnezeu. Gesturile lor sunt provocate de Dumnezeu, rostite prin gura lor" etc31 .Trebuie să remarcăm talentul literar ieşit din comun al lui Zu 1-Nun. Lungile sale imnuri lăudând slava lui Dumnezeu au inaugurat valorizarea mistică a poeziei.
Persanul Abu Yazîd Bistâmî (mort în 260/874), unul din cei mai controversaţi mistici ai islamului, nu a scris cărţi. Dar discipolii au transmis esenţialul învăţăturii sale sub formă de povestiri şi de maxime. Printr-o asceză deosebit de severă şi printr-o meditaţie concentrată asupra esenţei lui Dumnezeu, BistămI a dobândit „anihilarea" de sine (fană'), pe care el a formulat-o primul; tot el a fost primul care şi-a descris experienţele mistice cu termenul de mî'râg (ascensiunea nocturnă a lui Mahomed: cf. § 261). Realizase „solidarizarea" şi, pentru o clipă cel puţin, credea el, unitatea absolută dintre cel iubit, cel ce iubeşte şi iubirea însăşi, în stare de extaz, Bistâmî rostise „locuţiuni

teopatice", vorbind ca şi cum ar fi fost Dumnezeu. „Cum ai ajuns să faci asta? — M-am despuiat de mine ca un şarpe de pielea sa; mi-am contemplat şinele esenţial: şi, iată, eu eram El!" Sau: „Dumnezeu s-a uitat la toate conştiinţele din întregul Univers şi a văzut că toate erau vide de El; numai în mine el s-a zărit în întreaga sa plenitudine"32.
După atâţia alţi orientalişti, Zaehner a interpretat experienţa mistică a lui BistâmJ, ca rezultat al unei influenţe indiene, şi anume a vedantismului lui Sarikara33. Dată fiind importanţa acordată ascezei şi tehnicilor meditaţiei, ne-am gândit mai degrabă la Yoga. Oricum ar fi, unii mari maeştri se îndoiau că Bistâmî ar fi realizat unirea cu Dumnezeu. După Gunayd, el ar fi „rămas la început, n-a atins starea desăvârşită şi ultimă". Al-Hallăg 1-a considerat „ajuns în pragul rostirii divine" şi credea că „de la Dumnezeu, fără îndoială, îi veneau acele cuvinte", dar calea

10 Această rugăciune este menţionată cu mai multe secole înainte de dikr, de numeroşi Părinţi (sfinţii Nil, Cassian, loan Scărarul etc.); ea era practicată mai ales de isihaşti.
•" Vezi Margaret Smith, Readings frum the Mystics of Islam, nr.20. Cf. şi Anne-Marie Schimnici, op. cit., pp. 43 sq.
•'2 Traducerea lui L. Massignon, Lexique technique de la mystique musulmane, pp.276 sq. V e/i şi G.Anawati şi Louis Gardet, Mystique musulmane, pp. 32-33, 110—115.
•w R.C. Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, pp. 86-134.

i-ar fi fost barată de obstacolul „eului". „Bietul Abu Yazîd", zicea el, nu a ştiut cum să recunoască, nici cum să înfăptuiască unificarea sufletului său cu Dumnezeu34.
Abu al-Qăsim al-Gunayd (mort în 298/910) a fost adevăratul maestru al sufilor din Bagdad. El a lăsat numeroase tratate de teologie şi mistică preţioase, mai ales prin analizele experienţelor spirituale ducând la absorbirea sufletului întru Dumnezeu, în doctrina sa, Gunayd a sublimat importanţa stăpânirii de sine (sahw) pe care el o opunea beţiei spirituale (sukr) practicate de Bistâmî. După experienţa extatică ce anihilează individualitatea, trebuie dobândită o „a doua stăpânire", în care omul redevine conştient de el însuşi şi în care atributele sale îi sunt restituite, transformate şi spiritualizate de prezenţa lui Dumnezeu. Obiectivul final al misticului nu este „anihilarea" (fană'), ci o viaţă nouă întru Dumnezeu (baqă', „ceea ce rămâne").
Convins că experienţa mistică nu poate fi formulată într-o terminologie raţionalistă, Gunayd interzicea discipolilor să vorbească despre ea noniniţiaţilor (îl respingea pe al-Hallăg tocmai pentru că ar fi contravenit acestui comandament). Tratatele şi scrisorile lui sunt redactate într-un fel de „limbaj secret", inaccesibil unui cititor ne familiarizat cu terminologia lui35.
Un alt maestru iranian, Husayn Tirmîdî (mort în 285/898), a fost poreclit al-Haklm, „filosoful", pentru că a folosit, primul dintre sufi, filosofia elenistică. Autor prolific (vreo 80 de mici tratate), Tirmîdî este cunoscut mai ales pentru Pecetea sfinţeniei (Hătam al-walăya)36, în care dezvoltă terminologia sufistă aşa cum o cunoaştem de atunci încoace. Şeful ierarhiei sufiste este qutb („stâlpul") sau gawt („ajutorul"). Treptele sfinţeniei descrise de el nu constituie o ierarhie a iubirii; ele se referă la gnosa şi iluminările celui ce merge pe calea sfinţeniei. Cu Tirmîdî, insistenţa asupra gnosei devine mai explicită, netezind astfel calea speculaţiilor teosolice ulterioare37.
Tirmîdî a insistat cu pertinenţă asupra noţiunii de walăya („prietenia" divină, iniţiere spirituală). Se pot deosebi două trepte: o walăya generală, acordată tuturor credincioşilor, şi o walăya particulară, rezervată unei elite spirituale, „apropiaţii lui Dumnezeu, care se întreţin şi comunică cu El, pentru că sunt cu El într-o stare de unire efectivă şi de transcendenţă". Or, remarcă Henry Corbin, „noţiunea unei duble walăya este postulată şi stabilită, în primul rând, de doctrina şiită"38. Analizând legătura dintre walăya şi profeţie, Tirmîdî vorbeşte despre superioritatea primeia dintre ele, pentru că este permanentă şi nu e legata de un moment anume ca profeţia. Intr-adevăr, ciclul profeţiei se încheie cu Mahomed, în timp ce ciclul lui walăya durează până la sfârşitul veacurilor39.
c

277. Al-Hallăg, mistic şi martir

Născut în 244/857 în sud-vestul Iranului, al-Hallăg (=Husayn ibn Manşur) a primit învăţătura a doi maeştri spirituali înainte de a întâlni, la Bagdad, pe vestitul şeic al-Gunayd şi a devenit discipolul său (în 264/877). Al-Hallăg a plecat în pelerinaj la Mecca, unde a practicat postul şi tăcerea şi a încercat primele extaze mistice. „Duhul meu s-a împreunat cu Spiritul Divin precum moscul cu ambra, precum vinul cu apa curată"40. La întoarcerea din hagg, al-Hallăg

34 Massignon, op. cit., p. 280; G.C. Anawati şi L. Garclet, op. cit., p. 114.
35 A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 57 sq. Vezi şi R.C. Zaehner, op. cit., pp. 135-161.
36 Lista capitolelor se găseşte în L. Massignon, Lexique technique, pp. 289-292.
37 A.-M. Schimmel, op. cit., p. 57.
38 Henry Corbin, Histoire de la philoxophie islamique, p. 274. Vezi şi S .H. Nasr, Sh'ixme andSufixm (= Sufi Essays), pp. 110 sq.
39 H.Corbin (op. cit., p. 275) remarcă analogia acestei doctrine cu profetologia şiită.

40 Dlwăn, traducerea lui L. Massignon, p. XVI.

e îndepărtat de Gunayd, rupe legăturile cu majoritatea sufilor din Bagdad şi părăseşte oraşul pentru patru ani. Când, mai târziu, îşi începe prima propovăduire publică, el îi înfurie nu numai pe tradiţionalişti, ci si pe sufişti, care îl învinovăţesc că descoperă „secrete" neiniţiaţilor. I se mai reproşează că „face minuni"' (ca Profeţii), spre deosebire de alţi şeici care nu-şi arătau puterile decât celor iniţiaţi. Al-Hallăg leapădă atunci haina sufi şi începe să se amestece cu norodul41.
întovărăşit de 400 de discipoli, al-Hallăg întreprinde, în 291/905, al doilea pelerinaj al său. El pleacă apoi pentru o lungă călătorie în India, în Turkestan, până spre frontierele Chinei. După al treilea pelerinaj la Mecca, unde a rămas doi ani, al-Hallăg se instalează definitiv la Bagdad (294/908) şi se dedică propovăduirii publice (cf. Massignon, Passion, I, pp. 268 sq.). El proclamă că scopul ultim al oricărei fiinţe umane este unirea mistică cu Dumnezeu, săvârşită prin dragoste ('isq). în extaz, el rosteşte vestitele cuvinte „Eu sunt Adevărul (= Dumnezeu)", cuvinte ce i-au atras condamnarea. De astă dată, al-Hallăg coalizase împotriva lui pe învăţătorii Legii (care îl acuzau de panteism), pe oamenii politici (care îi reproşau agitarea mulţimilor), precum si pe sufi. Ceea ce surprinde este dorinţa lui al-Hallăg de a muri anatemizat. „Vrând să-i determine pe credincioşi să curme acest scandal, ucigând pe acela ce se socotea una cu Divinitatea, el le strigă în moscheea-catedrală de la al-Manşur. «Dumnezeu v-a îngăduit sângele meu: omorâţi-mă. Nimic nu e mai grabnic pentru lumea musulmană decât uciderea mea»"42.
Acest straniu comportament al lui al-Hallăg aminteşte de malămafiyya, grup de contemplativi care, de dragul lui Dumnezeu, căutau blamul (malăma) coreligionarilor lor. Ei nu purtau haina de lână a sufilor si învăţau să-şi ascundă experienţele mistice; în plus, îi provocau pe credincioşi prin comportamentul lor excentric şi în aparenţă neevlavios43. Fenomenul este, de altfel, cunoscut la anumiţi călugări creştini ai Răsăritului începând din secolul VI si are paralelisme si în India meridională.
Arestat în 301/915, şi după aproape nouă ani de închisoare44, al-Hallăg a fost executat în 309/922. Au fost martori care au auzit aceste ultime cuvinte din gura condamnatului: „Extaticului îi este îndestul când în el numai Unicul său se mărturiseşte" (cuvânt cu cuvânt: „important pentru extatic este că Unicul îl reduce la unitate")45.
Opera sa scrisă ni s-a păstrat doar în parte; fragmente dintr-un comentariu la Coran, câteva scrisori, un anumit număr de maxime şi poeme, precum şi un mic tratat Kltăb al-tawăsm, în care al-Hallăg se ocupă de unitatea divină şi vorbeşte despre profetologie46. Poemele sunt impregnate de o intensă nostalgie a unirii ultime cu Dumnezeu, întâlnim adesea expresii împrumutate din opera alchimică (cf. Passion, III, 369 sq.) sau referiri la sensul secret al alfabetului arab.
Din toate aceste texte şi din anumite mărturii inventariate, editate şi analizate pe larg de Louis Massignon, reiese integritatea credinţei lui al-Hallăg şi veneraţia sa pentru Profet. „Calea" lui al-Hallăg nu preconiza distrugerea persoanei umane, ci căuta suferinţa ca să înţeleagă „dragostea înflăcărată" ('isq), adică esenţa lui Dumnezeu şi misterul Creaţiei. Propoziţia „Eu sunt Adevărul!" nu implică deloc panteismul (cum a fost acuzat de unii), căci al-Hallăg afirma
41 L. Massignon, La passion d'al-Hallăj (ediţia a 2-a), voi. I, pp. 177 sq. 42DZw«n, p.XXI.
^ Mai târziu, anumite grupări de malămafiyya au împins dispreţuirea regulilor până la practicarea orgiei. Vezi textele traduse de M. Mole, Leş mystiques musulmans, pp. 73-76.
44 Traducere de L. Massignon, Dlwăn, pp. XXI-XXU.
45 Vezi L. Massignon, Passion, voi. l, pp. 385 sq. (învinuirea), 502 sq. (procesul), 607 sq. (martirajul).
46 O listă completă si mult comentată în L. Massignon, Passion, I. pp. 20 sq.; III, pp. 295 sq.

mereu transcendenţa lui Dumnezeu şi faptul că unirea spiritului uman cu Dumnezeu are loc numai în cazuri cu totul excepţionale şi rare, în experienţele extatice47.
Concepţia „unirii transformatoare" enunţată de al-Hallâg este destul de exact rezumată de un teolog ostil, în ciuda prezentării saie tendenţioase. Potrivit acestui autor, „HaJJăg a susţinut că acel care îşi supune trupul riturilor, îşi dedică inima actelor de pietate, se privează de plăceri şi e stăpân pe sufletul său, interzicându-şi dorinţele, se ridică în acest chip până la treapta «celor apropiaţi» (de Dumnezeu), în faza următoare, el continuă să străbată treptele depărtării până când natura sa este purificată de tot ce este trupesc. Apoi [...] coboară în el acel Spirit al lui Dumnezeu, care 1-a născut pe lisus, fiul Măriei. Atunci, el devine «ceJ căruia orice lucru i se supune (Muta)», şi nu mai vrea decât ceea ce pune în lucrare porunca lui Dumnezeu; orice faptă a sa e de aici înainte un act al lui Dumnezeu şi orice poruncă ce vine de la el este porunca Domnului"48.
După martirizarea sa, sfinţenia lui al-Hallăg n-a încetat să tot crească în întreaga lume musulmană49. Importantă a fost, de asemenea, influenţa sa postumă asupra sufilor şi asupra unei anumite teologii mistice.

278. Al-Gazzălî şi concilierea dintre Kalăm şi sufism

Martiajul lui al-Hallâg a avut, între alte consecințe, pe aceea de a-i obliga pe sufi să demonstreze, în manifestările lor publice, că practica lor nu contrazice nicidecum învățătura ortodoxă. Unii îşi camuflau experiențele mistice şi ideile teologice printr-un comportament excentric. Este, de pildă, cazul lui Siblî (247/861 — 334/945), prietenul care a stat de vorbă cu al-Hallăg la Jocul de osândă cu privire la unio mystica şi care i-a supraviețuit 23 de ani. Pentru ca să se arate cât mai ridicol, Siblf se compara adesea cu o broască râioasă. Prin paradoxele şi efuziunile sale poetice, el izbutea să-şi facă un „privilegiu de imunitate" (L. Massignon). El spunea: „Cel ce îl iubeşte pe Dumnezeu pentru actele sale de grație este un politeist". O dată, Siblî le-a cerut discipolilor săi să-1 părăsească, deoarece, oriunde s-ar afla, zicea el, nu va înceta să fie împreună cu ei şi să-i ocrotească50.

Un alt mistic, iranianul Niffarî (mort în 354/865) a folosit şi el paradoxul, evitând însă prețiozitatea lui Siblî. El a fost, probabil, cel dintâi care a proclamat că rugăciunea este un dar divin. „Eu sunt acela care dăruiesc; dacă nu aş fi răspuns la rugăciunea ta, nu te-aş fi îndemnat să o faci."51

în secolul următor martiriului lui al-Hallăg, mai mulți autori au prezentat doctrina şi practicile sufismului. Să reținem teoria, devenită clasică, a „etapelor" sau „stațiilor" (tnacjămâf) şi a „stărilor" ('ahwăl) de-a lungul „căii" (țarlqd). Se pot distinge trei etape principale: aceea a novicelui (murld), aceea a celui ce progresează (sălik) şi aceea a omului desăvârşit (kămil). La sfatul şeicului său, novicele trebuie să practice mai multe exerciții ascetice, începând cu căința şi sfârşind cu acceptarea senină a tot ce ți se întâmplă. Asceza şi învățătura constituie

47 Teologia lui al-Hallăg a fost analizată de L. Massignon, Passion, III, pp. 9 sq. (teologia mistică), pp. 63-234 (teologia dogmatică). Pentru un expozeu succint, vezi A.-M. Schinimel, op. cit., pp. 71 sq.

48 Text tradus de L. Massignon, Passion, III, p.48.

49 Vezi, în introducerea)a Dîwău, pp.XXXVII-XLV, scurta expunere a iui L. Massignon despre reîncorporarea treptată a iui al-Hallâg în comunitatea musulmană.

50 Vezi (extele citate de A.-M .Schimnici, Mystical Dimensions of Islam, pp. 78 sq.

51 Ibid., pp.S'O sq. A.-M. Schimnici subliniază asemănarea cu vestita frază a lui Pascal.

o luptă interioară cu grijă supravegheată de maestru, în vreme ce rnaqămăt, „stațiile", „etapele", sunt rezultatul unui efort personal, „stările" sunt un dar gratuit al lui Dumnezeu52.

Trebuie să amintim că în secolul III/IX mistica musulmană cunoştea trei teorii privind unirea divină. „Unirea e concepută: a) ca o conjuncție ('ittisăl sau wişăl) care exclude ideea unei identități dintre spirit şi Dumnezeu; sau ca o identificare ('ittihâd) care comportă ea însăşi două sensuri diferite: unul, sinonim cu cel precedent, altul evocând doar o unire de natură; sau c) ca o locuire (hulul); Spiritul Divin locuieşte, fără să-şi amestece natura, în sufletul purificat al credinciosului, învățații islamului oficial nu admit decât unirea în sens de 'ittisăl şi resping cu marc violență ideea de (/iw/w/)"53.

Cel care a reuşit, grație prestigiului său, să facă sufismul acceptabil pentru ortodoxia islamică a fost vestitul teolog al-Gazzălî. Născut în 451/1059 în Persia Orientală, Abu Hamid al-Gazzălî a studiat kalăm-ul şi a devenit profesor la Bagdad. El a studiat apoi temeinic sistemele lui Fărăbî şi Avicenna, inspirate de filosofia greacă, pentru ca să le critice şi respingă în tratatul său Respingerea filosofilor54. în urma unei crize religioase, al-Gazzălî părăseşte învățământul în 1075 si călătoreşte în Siria, vizitează Ierusalimul şi o parte din Egipt. Studiază iudaismul şi creştinismul; de altfel, cercetătorii au recunoscut în opera lui anumite influențe creştine. Vreme de doi ani, în Siria, urmează disciplina ascetică a sufilor. După o absență de zece ani, al-Gazzălî revine la Bagdad şi reia pentru puțină vreme cariera de profesor. Dar după scurt timp se retrage împreună cu discipolii săi în oraşul natal, unde întemeiază un seminar (madrasa) şi o „mănăstire" de sufi. Numeroasele lui lucrări îl făcuseră de mult celebru, dar el a continuat să scrie. A murit în 505/1111, venerat de toți.

Nu se ştie cine a fost maestrul spiritual al lui al-Gazzăll şi despre tipul inițierii pe care a primit-o. Dar nu ne putem îndoi de faptul că el a descoperit insuficiența teologiei oficiale (kalăm) ca urmare a unei experiențe mistice. Cum scrie, de altfel, cu umor: „Cei ce sunt atât de învățați în anumite forme rare de divorț nu pot să spună un singur cuvânt despre lucrurile cele mai simple, cum ar fi sensul sincerității față de Dumnezeu sau al încrederii în El."55

După convertirea sa mistică si inițierea în sufism, Gazzălî a înțeles că învățătura sufilor nu trebuie să rămână secretă, restrânsă la o elită spirituală, ci să devină accesibilă tuturor credincioşilor.

Autenticitatea şi vigoarea experienței lui mistice56 sunt confirmate de cea mai importantă lucrare a sa, Reînvierea ştiințelor religioase. Este o summa în patruzeci de capitole, în care Gazzălî analizează pe rând probleme rituale, obiceiuri, mesajul Profetului, „cele ce duc la pieire" şi cele ce duc la mântuire. Tocmai în această ultimă secțiune, al-Gazzălî discută unele aspecte ale vieții mistice, însă el se străduieşte să păstreze totdeauna calea de mijloc, completând Legea şi tradiția prin învățătura sufistă, dar neacordând primat experienței mistice. Datorită acestei poziții, Reînvierea ştiințelor religioase a dobândit o poziție neegalată şi a fost adoptată de teologii ortodoxiei

islamice.
Autor enciclopedic şi fecund, al-Gazzālî era şi un mare polemist, totodată; el atacă fără încetare ismailismul şi toate tendinţele gnostice. Totuşi, în unele scrieri ale sale, speculaţiile mistice în jurul Luminii trădează o structură gnostică.
52 Numărul lor diferă. Un autor, citat de Anawati, numeşte zece,între care dragostea, teama, speranţa, dorinţa, liniştea, contemplaţia, certitudinea; cLMystique musulmane, pp.42sq. Vezi textele traduse şi comentate de L.Gardet şi G.-C. Anawati, ibid., pp.125-180 şi de S.H. Nasr, Sufi Essays, pp. 73-74, 77-83.
•^ Mystu/ue musulmane, p. 43.
54 Această vestită „Respingere" a fost şi ea respinsă de Averroes (cf., § 280).
55 Citat de A .-M. Schimnici, p. 95.
56 După convertirea sa, al-Gazzālî scrie o autobiografie spirituală, Eliberarea de eroare, dar tară să reveleze experienţele sale personale; accentul este pus în special pe critica filosofilor.

După numeroşi cercetători, al-Gazzālî a eşuat în planul lui de a „reînvia" gândirea religioasă a islamului. Oricât de strălucit ar fi, aportul lui nu izbuteşte deloc să prevină anchiloza care va înţepeni două sau trei secole mai târziu gândirea religioasă musulmană57.
279. Primii metafizicieni; Avicenna; filosofia în Spania musulmană
Traducerea lucrărilor filosofice şi ştiinţifice greceşti a trezit şi susţinut, fără îndoială, gândirea filosofică în islam. Către mijlocul secolului III/IX, alături de disputele teologice, încep să se impună scrieri depinzând direct de Platon ori Aristotel (cunoscuţi, de altfel, din interpretări neoplatonice). Primul filosof ale cărui opere au supravieţuit parţial este Abu Yusuf al-Kindl58 (185/796-260/873 cea). El admitea, desigur, cunoaşterea de ordin supranatural acordată de divinitate Profeţilor; considera însă că, în principiu cel puţin, gândirea umană e capabilă să descopere prin propriile sale mijloace adevărurile revelate.
Reflecţia în jurul acestor două tipuri de cunoaştere — umană (adică cea practicată de antici) şi revelată (mai ales prin Coran) — îi pune lui al-Kindî o seric de probleme care vor deveni esenţiale în filosofia musulmană. Să reţinem printre cele mai importante: posibilitatea unei exegeze metafizice (adică raţionale) a Coranului şi tradiţiei (hadiî); identificarea lui Dumnezeu cu Fiinţa în sine şi Cauza Primă; Creaţia înţeleasă ca având o cauză deosebită atât de cauzele naturale, cât şi de emanaţia neoplatonielenilor; şi, în fine, nemurirea sufletului individual.
Unele din aceste probleme sunt discutate şi rezolvate de o manieră îndrăzneaţă de un profund filosof, dublat de un mistic, al-Fārâbî (250/872-339/950). El a fost primul care a încercat să apropie meditaţia filosofică şi islamul. Al-Fārâbî studiase ştiinţele naturale (în linia aristotelică de abordare), logica şi teologia politică. El a dezvoltat, de asemenea, o imagine a „Cetăţii Ideale", inspirată din Platon, şi îl descrie pe „Prinţul" exemplar, împodobit cu toate virtuţile umane şi filosofice, ca un „Platon îmbrăcat în mantia profetului Mohamed"59. S-ar zice că, prin intermediul teologiei politice, al-Fârâbî a arătat urmaşilor lui cum trebuie să fie raporturile filosofici cu religia. Metafizica lui se întemeiază pe deosebirea dinte esenţa şi existenţa lucrurilor create: existenţa este un predicat, un accident al esenţei. Pe bună dreptate, H. Corbin aminteşte că această teză a făcut epocă în istoria metafizicii. La fel de originală este teoria despre Inteligenţă şi despre cortegiul Inteligenţelor. Dar al-Fărâbî a manifestat un pasionat interes pentru mistică şi a utilizat în scrierile lui terminologia sufică.
Aşa cum o recunoaşte el însuşi, tânărul Avicenna a izbutit să înţeleagă Metafizica lui Aristotel graţie unei lucrări a lui al-Fărābî. Născut în apropierea oraşului Buchara în 370/980, Ibn Sînâ a devenit celebru în Occident sub numele de Avicenna când unele din operele sale s-au tradus în secolul al XH-lea în limba latină. Precocitatea şi cultura sa n-au mai fost egalate. Marele său Canon a dominat vreme de secole medicina europeană şi se mai foloseşte încă în Orient. Scriitor neobosit (bibliografia lui numără 292 titluri), Ibn Sînâ a redactat, între altele, comentarii la Aristotel, o summa (Kitāb al~sîfâ') tratând despre metafizică, logică şi fizică, două lucrări în care îşi prezintă filosofia60, fără să mai vorbim de o enormă enciclopedie în douăzeci de
S7 G.-C. Ana waţi, op. cit., p .51. Ve/i,de asemenea, o critică severă a Iui al-Gazzăll la R.C. Zaehner, Himlu and Musiim My.sticism, pp. 126 sq. Dar H. Corbin a arătat că, de altfel, creativitatea filosofică nu a încetat o dală cu moartea lui Averroes (l 198); filosofia a continuat să se dezvolte în Orient, mai ales în Iran, în tradiţiile diferitelor şcoli, precum si prin opera lui Sohrawardî.
^ în Occident era cunoscut prin câteva lucrări traduse în cursul evului mediu în limba latină: De intellectu, De quinc/ue essentiis etc.
59 Citat de H. Corbin, Histoire de laphilosophie islamique, p. 230.
60 Le. livre des directives et remarques &\ Le livre de science, traduse de A.M.Goichon. Cu privire la traducerile franceze ale altor opere ale lui Avicenna, vezi mai jos.

volume, care, cu excepția a câtorva fragmente, a dispărut când Ispahanul a fost cucerit de Mohamed din Ghazna. Tatăl şi fratele său erau ismailiți; cât despre Ibn Şină însuşi, potrivit părerii lui H. Corbin (p. 239), el aparținea probabil şiismului duodeciman. A murit la 57 de ani (în 428/1637), lângă Hamada, unde îşi întovărăşise suveranul.
Avicenna admite şi prelungeşte metafizica esenței elaborată de al-Fârăbî. Existența este rezultatul Creației, adică al „gândirii divine gândindu-se pe sine, şi această cunoaştere pe care Ființa Divină o are etern despre ea însăşi nu este alta decât Prima Emanație, Primul noîis sau Prima Inteligență"61. Din Inteligența a doua derivă Sufletul care mişcă Primul Cer; din a treia corpul eterat al acestui Cer, si aşa mai departe. Rezultatul sunt cele Zece Inteligențe „heruvimice" (Angeli intelectuales) şi Sufletele celeste (Angeli caelestes), „care nu au nicidecum facultăți sensibile, ci numai Imaginație în stare pură" (H. Corbin, p. 240).
A zecea Inteligență, desemnată ca Inteligența agentă sau activă, joacă un rol important în cosmologia lui Avicenna, căci de la ea purcede lumea „pământească"62 şi mulțimea sufletelor omeneşti63. Deoarece este o substanță indivizibilă, imaterială şi incoruptibilă, sufletul supraviețuieşte morții trupului. Avicenna era mândru că a putut să demonstreze, cu argumente filosofice, nemurirea sufletelor individuale, deşi sunt create. Pentru el, principala funcție a religiei este asigurarea fericirii fiecărei ființe umane, însă adevăratul filosof este totodată un mistic, căci el se consacră iubirii de Dumnezeu şi caută adevărurile interioare ale religiei. Avicenna menționează de mai multe ori tratatul său asupra „filosofici orientale", din care n-au rămas decât scurte referințe, aproape toate cu privire la viața de după moarte. Experiențele lui vizionare constituie materia a trei Povestiri mistice^; este vorba de călătoria extatică într-un Orient mistic, efectuată sub conducerea îngerului care luminează calea, temă ce va fi reluată deSohrawardi(§281).
Economia acestei lucrări ne constrânge să trecem repede peste primii teozofi şi mistici din Andaluzia. Să-1 menționăm pe Ibn Massara (269/883-319/931), care, în cursul călătoriei sale în Orient, a avut contacte cu cercurile ezoterice şi în cele din urmă s-a retras cu câțiva discipoli într-o sihăstrie de lângă Cordoba. Ibn Massara e acela care a organizat prima confrerie mistică secretă din Spania arabă. Grație unor lungi fragmente citate de Ibn Arabi s-a putut reconstitui în linii mari doctrina sa, gnostică şi neoplatonică, deopotrivă.
Tot la Cordoba, s-a născut Ibn Hazm (403/1013-454/1063), om de legi, gânditor, poet şi autor al unei istorii critice a religiilor şi a sistemelor filosofice. Celebra sa carte de poeme Colierul porumbiței are ca izvor de inspirație mitul platonician din Banchetul. S-a remarcat analogia teoriei sale asupra iubirii cu acea „Voioasă Ştiință" a primului trubadur, Guillaume al IX-lea de Acvitania65. Mult mai important este tratatul privind religiile şi filosofiile. Ibn Hazm descrie diversele tipuri de sceptici şi de credincioşi, insistând asupra acelora care au păstrat cel mai bine conceptul Unității Divine (tawhlct) şi textul original al Revelației.
Gânditorul Ibn Bagga (Avempace, cum e numit de scolastica latină), care a trăit în secolul V/XII, este cu deosebire important pentru înrâurirea pe care a avut-o asupra lui Averroes şi Albert Magnus. El a comentat mai multe tratate de Aristotel, dar principalele sale lucrări metafizice au rămas neterminate. Să arătăm că termeni, precum solitarul şi străinul, folosiți cu precădere de Ibn Bagga, nu sunt altceva decât două vocabule specifice gnosei mistice
61 Procesul este descris în La metaphyslque du Shifă (IX, 6), traducere de G.-C. Anawati.
62 Vezi A.M. Goichon, LJ> livre des directives, p. 430 sq.
63 După H. Corbin (p. 243), din pricina acestei „Inteligențe active", cu rol si figură de înger, a fost pus sub semnul întrebării ceea ce s-a numit „avicennismul latin".
64 Traduse si comentate cu pertinență de Henry Corbin, Avicenne et le recit visionnaire.
65 Vezi A.R. Nyk.1, A Book containing the Risăla.

islamice66, în ceea ce-1 priveşte pe Ibn Tufayl din Cordoba (secolul V/XII), el stăpânea întreaga erudiție enciclopedică a vremii; totuşi, faima lui şi-o datorează unui „roman filosofic" intitulat Hayy Ibn Yakzân, tradus în ebraică în secolul al XH-lea, dar rămas necunoscut scolasticilor latini. Contemporan cu Sohrawardî (§ 281), Ibn Tufayl din Cordoba ne reaminteşte cu acest roman de „filosofia orientală" şi de povestirile inițiatice ale lui Avicenna. Acțiunea romanului se desfăşoară pe rând, pe două insule. Prima insulă e locuită de o obşte care practică o religie cu totul exterioară, călăuzită după o Lege rigidă. Un contemplativ, Absăl, se hotărăşte să emigreze pe cealaltă insulă. El întâlneşte acolo pe unicul locuitor al insulei, Hayy Ibn Yakzăn, un filosof care descoperise de unul singur toate legile vieții şi tainele spiritului. Dorind să aducă la cunoştința oamenilor învățătura divină, Hayy şi Absăl se duc iarăşi în prima insulă. Dar ei înțeleg repede că societatea omenească este de nevindecat şi se reîntorc în sihăstrie, „întoarcerea în insula pustie înseamnă oare că lupta dintre filosofic şi religie este exasperantă si fără soluție?"67
280. Ultimii şi cei mai de seamă gânditori arabi din Andaluzia: Averroes şi Ibn Arabî
Considerat drept cel mai mare filosofjnusulman, Ibn Roşd (Averroes pentru latini) se bucură în Occident de o faimă excepțională, într-adevăr, opera lui este considerabilă: Averroes a comentat cu pricepere majoritatea tratatelor lui Aristotel, căci el voia să restaureze gândirea autentică a Maestrului. E greu de prezentat aici, măcar în linii mari,

sistemul său. E de ajuns să amintim că Averroes cunoştea bine Legea islamică; el susţinea, aşadar, că orice gânditor trebuie să practice principiile fundamentale ale religiei, aşa cum reies ele din Coran, din had'it şi din 'igmă' (consemus). însă cei înzestraţi cu cele mai mari capacităţi intelectuale aveau obligaţia sa urmeze o ştiinţă superioară, adică să studieze filosofia. Teologii nu aveau dreptul să intervină în această activitate, nici să cântărească concluziile filosofici. Totuşi, nici filosofii, nici teologii nu trebuie să dezvăluie vulgului interpretările unor versete neclare ale Coranului. (Aceasta nu implică însă doctrina „adevărului dublu", aşa cum au comentat unii teologi occidentali.)
Solid ancorat în părerile sale, Averroes a criticat cu asprime şi cu ironie Respingerea filosofilor a lui al-Gazzălî (§ 278). în vestita sa Respingere a respingerii (Tahăfiit al-Tahăfut, tradusă în latină sub titlul Destructio Destructionis), Averroes demonstrează că al-Gazzălî n-a înţeles sistemele filosofice şi că argumentele lui îi trădează incompetenţa, în plus, ei a scos la iveală contradicţiile care există între această scriere şi alte opere ale celebrului poligraf arab. Averroes a criticat, de asemenea, pe al-Fărâbî şi pe Avicenna, acuzându-i că au părăsit tradiţia filosofilor antici ca să le facă pe plac teologilor. Doritor să restaureze o cosmologie pur aristoteliciană, Averroes a respins angelologia avicenniană, cea despre Animae celesîes, şi, prin urmare, lumea imaginilor percepute cu Imaginaţia creatoare (cf. § 279). Formele nu sunt create de Inteligenţa activă, aşa cum afirma Avicenna. Materia, în ea însăşi, posedă în latenţă totalitatea formelor. Dar, întrucât materia este principiul de individuaţie, individualul se identifică cu coruptibilul şi, prin urmare, imortalitatea nu poate fi decât impersonală^. Această ultimă teză a provocat reacţii atât la teologii şi teosofii musulmani, cât şi la gânditorii creştini69.
66 H. Corbin, Hixtoire de la philosophie islumiqm, p. 320. 61 Ibid., p. 333.
68 Vezi analiza critică a lui H. Corbin, op. cit., pp. 340 sq.
69 Primele traduceri latine ale comentariilor lui Averroes la Aristotel au fost efectuate prin anii 1230-1235. Dar „averroismul latin", atât de important în Evul Mediul occidental, reprezintă, de fapt, o nouă interpretare, elaborată în perspectiva Sfântului Augustin.

Averroes a dorit să cunoască pe un tânăr sufi, Ibn Arabî şi, potrivit mărturiei acestuia, în urma discuţiei cu el a pălit, înţelegând insuficienţa propriei sale doctrine. Ibn al-Arabî este unul din cele mai profunde genii ale sufismului şi una din cele mai singulare figuri din mistica universală. Născut în 560/1165 la Murcia, a studiat toate ştiinţele vremii şi a călătorit fără întrerupere, din Maroc până în Irak, în căutarea şeicilor şi a tovarăşilor de învăţătură. Foarte de timpuriu a avut câteva experienţe supranaturale şi unele revelaţii. Primii lui maeştri au fost două femei: Sams, care avea atunci 95 de ani, şi Patima din Cordoba70. Mai târziu, fiind la Mecca, întâlneşte pe foarte frumoasa fiică a unui şeic şi scrie poemele adunate sub titlul Interpretarea dorinţelor. Inspirate de o arzătoare iubire mistică, poemele lui au fost ades considerate drept pur şi simplu erotice, deşi ele amintesc mai degrabă dragostea lui Dante pentru Beatrice.
Meditând la piatra Ka'ba, Ibn Arabî a avut numeroase viziuni extatice (între altele, aceea privind „tinereţea eternă") şi a avut confirmarea faptului că el însuşi este „pecetea sfinţeniei mahomedane". Una din operele lui cele mai importante, o scriere mistică în 20 de volume, se intitulează, de altfel, Revelaţiile de la Mecca. în 1205, la Moşul, Ibn Arabî a fost iniţiat a treia oară71. Dar, la puţin timp după aceea, la Cairo, în 1206, are dificultăţi cu autorităţile religioase ale oraşului şi se reîntoarce degrabă la Mecca. După alte călătorii, care, de altfel, nu i-au diminuat întru nimic uimitoarea putere de creaţie, Ibn Arabî moare la Damasc, în 638/1240, la optzeci şi cinci de ani.
în pofida poziţiei sale excepţionale în istoria misticii şi metafizicii musulmane (sufii îl numesc „cel mai Mare şeic"), gândirea religioasă a lui Ibn Arabî este încă puţin cunoscută72. Este adevărat că scria cu mare repeziciune, ca stăpânit de o inspiraţie supranaturală. Una din capodoperele sale, Colierul înţelepciunii, recent tradus în engleză, abundă în observaţii strălucitoare, dar e total lipsită de un plan riguros. Cu toate acestea, Colierul reprezintă o sinteză rapidă care ne permite să sesizăm originalitatea gândirii sale şi grandoarea teologiei sale mistice.
Ibn Arabî mărturiseşte: „Cunoaşterea stărilor mistice poate fi dobândită exclusiv prin experienţă; raţiunea umană nu poate s-o definească, nici nu poate accede la ea pe cale deductivă"73. De unde necesitatea ezoterismului: „Acest mod de cunoaştere spirituală datorită sublimităţii sale trebuie ţinut ascuns de majoritatea oamenilor. Căci adâncimile lui sunt greu de atins şi pericolele sunt mari"74.
Conceptul fundamental al metafizicii şi al misticii lui Ibn Arabî este Unitatea Fiinţei, mai exact Unitatea Fiinţei şi a Percepţiei. Altfel spus, Realitatea Totală, nondiferenţiată, constituie modul primordial de a fi al Divinităţii. Animată de Dragoste şi dorind să se cunoască pe Sine, această Realitate Divină se scindează în subiect (cunoscător) şi obiect (de cunoscut). Când vorbeşte despre Realitate în contextul Unităţii Fiinţei, Ibn Arabî întrebuinţează termenul al-haqq (Realul, Adevărul). Când vorbeşte despre realitatea scindată într-un pol spiritual sau intelectual şi un pol cosmic sau existenţial, el îl numeşte pe primul Allah sau Creatorul (al-hăliq) şi pe cel de al doilea Creaţia (halq) sau Cosmosul75.
7() Vezi scrierile sale autobiografice traduse de R.W.J. Austin sub titlul S uf îs of Andaluzia.
71 Cf. Sufls of Andaluzia, p. 157.

72 Cărţile lui sunt şi azi interzise în Egipt si opera, voluminoasă şi dificilă, este insuficient studiată. Cât priveşte traducerile, ele sunt puţine.
73 Leş Revelations mecqoises, text citat de R.W.J. Auslin, Ibn al-Arabî, The Bezels ofWisdom, p. 25.
74 Text citat de R.W.J .Austin, p. 24. în cele ce urmează vom utiliza în special traducerea lui R .W J. Austin (The Bezels ofWisdom) si comentariile sale.
^ The Bezels ofWisdom, p. 153. Ibn Arabî precizează că fiecare pol — spiritual şi cosmic — implică la modul potenţial şi latent celălalt pol.

Spre a expJicita acest proces aJ Creaţiei, Ibn Arabi utilizează de preferinţă tema Imaginaţiei Creatoare şi aceea a Iubirii. Graţie Imaginaţiei Creatoare, formele latente care există în Real sunt proiectate pe pânza iluzorie a alterităţii, astfel încât Dumnezeu se poate percepe pe Sine însuşi ca obiect76. Prin urmare, Imaginaţia Creatoare constituie trăsătura de unire între Realul ca subiect şi Realul ca obiect de cunoaştere, între Creator şi creatură. Chemate la existenţă de Imaginaţia Creatoare, obiectele sunt recunoscute de Subiectul Divin.
A doua temă utilizată de autor spre a ilustra Creaţia este Dragostea, adică nostalgia lui Dumnezeu de a fi cunoscut de creaturile sale. Ibn Arabî descrie mai întâi procesul de zămislire efectuat de Realitatea procreatoare. Dar mai ales Dragostea este aceea care împreunează făpturile. Sciziunea Realului într-un subiect divin şi un obiect creat va duce în cele din urmă la reintegrarea în Unitatea primordială, îmbogăţită de astă data prin experienţa cunoaşterii de Sine11. Ca făptură creată, fiecare om, în esenţa lui latentă, nu poate fi altceva decât Dumnezeu; ca obiect de cunoaştere a lui Dumnezeu, omul ajută ca divinitatea să se cunoască pe Sine şi, făcând aşa ceva, participă ia Libertatea Divină78.
Omul Desăvârşit constituie „istmul" între cei doi poli ai Realităţii. Ei este deopotrivă bărbat, adică reprezentant al Cerului şi al Cuvântului lui Dumnezeu, şi femeie, ca reprezentant al Gliei sau Cosmosului, împreunând în sine Cerul şi Pământul, Omul Desăvârşit dobândeşte, în acelaşi timp, Unitatea Fiinţei79. Sfântul se bucură asemeni lui Dumnezeu de puterea de a crea (himmă), adică poate să realizeze obiectiv propriile sale imagini interioare80. Dar nici un sfânt nu reuşeşte să menţină aceste imagini în chip obiectiv decât pe o durată limitată81. Să adăugăm că pentru Ibn Arabî islamul constituie, esenţialmente, experienţa şi adevărul pe care le poate cunoaşte omul sfânt, ale cărui funcţii mai importante sunt acelea de profet (nabi) si de apostol (rasul).
Ca şi Origen, Gioacchino da Fiore sau Meister Eckhart, Ibn Arabî, deşi a avut discipoli fideli şi competenţi şi a fost admirat de sufişti, nu a reuşit să utilizeze şi să reînnoiască teologia oficială. Spre deosebire însă de cei trei maeştri creştini, geniul lui Ibn Arabî a întărit tradiţia ezoterică musulmană.
281. Sohrawardî şi mistica Luminii
_____— i^UHHUJl
Shihâboddîn Yahyă Sohrawardî s-a născut în 549/1155 ia Sohraward, oraş din nord-vestul Iranului. El a studiat în Azerbaidjan şi la Ispahan, a stat mai mulţi ani în Anatolia şi s-a dus apoi în Siria. Acolo a fost condamnat ca urmare a unui proces intentat de învăţaţii Legii islamice şi dat morţii în 587/1191, la 36 de ani. Numit de istorici şeicul tnaqtul („asasinat"), el e cunoscut de discipoli drept şeicul sahid („martir").
Titlul principalei lui opere, Teosofla răsăriteană (= Hikmatal-Işrăq), defineşte ambiţiosul demers al lui Sohrawardî, anume reactualizarea vechii înţelepciuni iraniene, precum şi a gnosei hermetice. Avicenna vorbise de o „înţelepciune" sau de o „filosofic orientală" (cf. § 279).
76 Ibid., pp. 28, 121. Vezi mai ales importanta carte a Jui H.Corbin, L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, în special cap.[I şi III.
77 The Bezels of Wisdom, p. 29.
78 Ibid., pp. 33, 84.
7y H. Corbin, op. cit., cap.IV, 2. Precizăm că, după Ibn Arabî, Omul Desăvârşit constituie un model exemplar, cu greu actualizabil într-o existenţa omenească.
80 Vezi H. Corbin, op. cit., cap. IV; The Bezels of Wisdom, pp. 36,121,158. R.WJ. Austin (p. 36) aminteşte de meditaţia tibetană care reuşeşte să materializeze imaginile interioare. Cf. mai jos, § 315.
81 The Bezels, p. 102. Ibn Arabi insistă, de altfel, asupra marilor pericole pe care trebuie să le înfrunte aceia ce au căpătat astfel de puteri; ibid., pp. 37, 158.

Sohrawardî cunoştea ideile vestitului său predecesor. Dar, după el, Avicenna nu putuse realiza această „filosofic orientală", pentru că nu cunoştea principiul, „sursa orientală" însăşi. „A existat la vechii perşi, scrie Sohrawardî, o comunitate de oameni care erau călăuziţi de Dumnezeu şi care mergeau pe calea cea dreaptă, învăţaţi-teozofi eminenţi, fără asemănare cu Magii (Majus}. Preţioasa lor teozofie a Luminii, despre care ne stau mărturie experienţa mistică a lui Platon, ca si a înaintaşilor lui, am reuşit să o reînviez în cartea mea intitulată Teozofia răsăriteană şi, în

îndeplinirea acestui proiect, n-a fost nimeni care să mă preceadă"82.
Opera destul de vastă a lui Sohrawardî (49 de titluri) izvorăşte dintr-o experienţă personală, o „convertire survenită în tinereţe", într-o viziune extatică, el descoperă o multitudine de „fiinţe de lumină contemplate cândva de Hermes şi Platon, şi acele raze cereşti, din care izvorăsc Lumina Slavei şi Lumina Suverană (Ray \va Khorreli), anunţate de Zarathustra, acelea spre care o răpire spirituală 1-a înălţat pe regele dreptcredincios, fericitul Kay Khosraw"83.
Noţiunea isrăq (splendoarea soarelui în zori) trimite: 1) la înţelepciune, la teozofia care are drept sursă Lumina, şi 2) pornind de aici, la o doctrină întemeiată pe apariţia Luminilor inteligibile, 3) dar si la teozofia Răsăritenilor, adică aceea a înţelepţilor din vechea Persie. Această „splendoare aurorală" este „Lumina Slavei", Xwarenah din Avesta (în persană Khorrah; cf. forma parsi Farr, Farrah). Sohrawardî o descrie ca o iradiaţie veşnică a Luminii Luminilor din care provine Primul Arhanghel, desemnat prin numele zoroastrian Bahman (Vohit Manah). Această relaţie între Lumina Luminilor şi Prima Emanaţie se reîntâlneşte pe toate treptele de evoluţie ale Fiinţei, orânduind în perechi toate categoriile de lucruri create. „Zămislindu-sc unele pe altele din razele şi răsfrângerile lor, ipostazele Luminii ajung roiuri nenumărate. Dincolo de cerul Stelelor Fixe al astronomiei peripateticiene sau ptolemaice, ghicim un număr infinit de universuri mirabile" (H. Corbin, Histoire..., p. 293).
Această lume a Luminilor e prea complexă pentru a o putea prezenta aici84. Să amintim doar că toate modalităţile de existenţă spirituală şi toate realităţile cosmice sunt create şi cârmuite de diferiţi îngeri care au emanat din Lumina Luminilor. Cosmologia lui Sohrawardî e solidară cu o angelologie. Fizica lui aminteşte atât concepţia mazdeană a celor două categorii de lucruri reale — menok (celestul, subtilul) şi getik (densul, terestrul) — cât şi dualismul maniheist (cf. §§215, 233-234). Din cele patru universuri ale cosmologiei sohrawardiene, să reţinem importanţa lui Malakuî (lumea sufletelor cereşti şi a sufletelor omeneşti) şi a lui mimdus imaginalis, „lumea intermediară între lumea inteligibilă a fiinţelor de Lumină Pură şi lumea sensibilă; organul care o poate percepe este Imaginaţia activă"85. Aşa după cum remarcă Henry Corbin, „Sohrawardî este primul, se pare, care a întemeiat o ontologie a acestei lumi intermediare şi această temă va fi reluată şi amplificată de toţi gnosticii şi misticii islamului"86.
Naraţiunile de iniţiere spirituală redactate de Sohrawardî se pot descifra tocmai din perspectiva acestei lumi intermediare. Este vorba de evenimente spirituale care au loc în Malakut, dar care dezvăluie semnificaţia profundă a unor episoade paralele exterioare. Povestea
82 Text tradus de H. Corbin, En Islam iranien, voi. H: Sohrawardî et Ies platoniciens de Perse, p. 29;cf.,de asemenea, Histoire de la philosophie islamique, p. 287.
83 Text tradus de H.Corbin, Histoire de la pshilosophie... pp. 288-289.0 altă versiune în En Islam iranien, 11, p. 100.
84 Vezi H. Corbin, En Islam iranien, II, pp.81 sq.; Histoire de la philosophie, pp. 293 sq.
85 H. Corbin, Histoire, p. 296.
86 „Importanţa sa e pe drept cuvânt capitală. Ea stă pe primul plan al perspectivei ce se deschide devenirii postume a omului. Funcţia ei e triplă: prin ea se desăvârşeşte învierea, căci ea este „tărâmul corpurilor subtile", prin ea devin realmente adevărate simbolurile configurate de profeţi, ca şi toate experienţele vizionare; prin urmare, prin ea se săvârşeşte ta'wîl, exegeza care „reîndrumă" datele Revelaţiei coranice către propriul lor „adevăr spiritual" (H. Corbin, Histoire, pp. 296-297).

Exilului din Apus*1 este o iniţiere prin care discipolul e călăuzit spre Răsăritul său; altfel spus, această scurtă şi de multe ori enigmatică naraţiune îl ajută pe „exilat" să se reîntoarcă la Sine. Pentru Sohrawardî şi „teozofii orientali" (hukăma isrăqlyuri), reflexia filosofică se îngemănează cu realizarea spirituală; ei îmbină metoda filosofilor ce caută cunoaşterea pură cu metoda sufilor urmărind purificarea interioară88.
Experienţele spirituale ale discipolului în lumea intermediară constituie, am văzut, o serie de încercări iniţiatice suscitate de Imaginaţia Creatoare. Deşi se situează pe un alt plan, se poate compara funcţia acestor povestiri iniţiatice cu aceea a romanelor Graalului (§ 270). Amintim, de asemenea, valoarea magico-religioasă a oricărei naraţiuni de tip tradiţional, adică funcţia de poveste exemplară (cf. Hasidismul, § 293). Să mai spunem pentru moment că, la ţăranii români, rostirea rituală a poveştilor (la ceas de noapte) apără casa de Diavol şi de duhuri rele. Mai mult încă, ea suscită prezenţa lui Dumnezeu89.
Aceste câteva sugestii comparative ne permit să înţelegem mai bine atât originalitatea lui Sohrawardî, cât şi vechea tradiţie pe care el o continuă. Imaginaţia creatoare care face posibilă descoperirea lumii intermediare este solidară cu viziunea extatică a şamanilor şi cu inspiraţia vechilor poeţi. Se ştie că epopeea şi un anume tip de basm derivă din călătoriile şi întâmplările extatice în Cer şi mai ales în Infern90. Toate acestea ne ajută să înţelegem, pe de o parte, rolul literaturii narative în „educaţia spirituală" şi, pe de altă parte, consecinţele, pentru lumea occidentală din secolul XX, ale descoperirii Inconştientului şi a dialecticii Imaginaţiei.
Pentru Sohrawardî, înţeleptul, care excelează deopotrivă în filosofic şi în contemplarea mistică, este adevăratul şef spiritual, stâlpul (quţb), „în absenţa căruia lumea n-ar putea dăinui şi a cărui prezenţă poate fi şi incognito, rămânând

necunoscut, ca atare, oamenilor" (H. Corbin, Histoire, pp. 300-301). Or, remarcă H. Corbin, se poate recunoaşte aici una din temele şiite majore, căci „stâlpul stâlpilor" este Imamul. Existenţa sa incognito implică ideea şiită a ocultării Imamului, precum şi aceea a ciclului walăyat, „profeţia ezoterică" succedând „Pecetea Profeţilor". Recunoaştem, aşadar, acordul între teozofii isrăcfiyun şi teozofii şiiţi. „în fapt, scrie H. Corbin, învăţaţii Legii din Alep nu se înşelaseră, în cursul procesului lui Sohrawardî, teza incriminată, care i-a adus în cele din urmă condamnarea, a fost ideea propovăduită de el că Dumnezeu poate oricând, chiar şi în clipa de faţă, făuri un profet. Chiar dacă nu era vorba de un profet-legislator, ci de o „profeţie ezoterică", teza dezvăluia un criptoşiism. Astfel, prin opera sa şi prin martirajul morţii sale ca filosof profetic, Sohrawardî a trăit până la capăt tragedia „exilului occidental" (Histoire, p. 301). Totuşi, posteritatea spirituală a lui Sohrawardî — isrăqlyun-ii (- iluminaţii) — supravieţuieşte, în Iran cel puţin, până astăzi91.

282. Galăl al-Dln-Rumî : muzica, poezia şi dansul sacru

Muhammad Galăl al-Dîn, cunoscut mai ales sub numele de Rumî, s-a născut la 30 septembrie 1207 la Balkh, în oraşul Khorasan. Temându-se de invazia mongolă, tatăl său, teolog şi maestru

87 Tradusă şi comentată de H. Corbin, L'archange empourpre, pp. 265-299. Vezi, ibid., traducerea altor povestiri mistice de Sohrawardî. De asemenea, vezi En Islam iranien, II, pp. 246 sq.

88 în genealogia spirituală pe care Sohrawardî şi-o recunoaşte figurează deopotrivă vechii filosofi greci, înţelepciunea persană, precum şi unii mari maeştri sufi; Histoire, p. 299.

89 Vezi exemplele citate de Ovidiu Bârlea, Folclorul românesc, I (Bucureşti, 1981), pp. 141 sq. Este vorba de o concepţie arhaică foarte răspândită; cf. Aspects du mythe, cap.II.

90 Cf. Le Chamanisme (ediţia a 2-a), p. 395 sq.

91 Unul din marile merite ale lui Henry Corbin şi ale elevilor lui este acela de a fi început studierea acestei bogate tradiţii filosofice, necunoscute încă în Occident.

sufi, părăseşte oraşul în 1219 şi pleacă în pelerinaj la Mecca. In cele din urmă, familia se stabileşte la Konya. După moartea tatălui său, Galăl al-Dîn, care avea 24 de ani, studiază la Alep şi Damasc. Şapte ani după aceea se întoarce la Konya şi, din 1240 până în 1249, predă jurisprudenţa şi dreptul canonic. Dar, la 29 noiembrie 1249, un derviş rătăcitor, Shams din Tabrlz, în vârstă de şaizeci de ani, soseşte în oraş. Există mai multe versiuni cu privire la întâlnirea lor. Fiecare dintre acestea relatează, mai mult sau mai puţin dramatic, convertirea lui Rumî: vestitul jurist şi teolog a devenit unul din cei mai mari mistici şi poate cel mai genial poet religios al islamului.

Persecutat de discipolii lui Rumî — care erau geloşi pe ascendentul său asupra maestrului lor — Shams pleacă la Damasc. El consimte apoi sa se reîntoarcă, dar dispare, omorât în taină, la 3 decembrie 1247. Rumî va fi multă vreme neconsolat. El scrie o culegere de ode mistice care poartă numele maestrului dispărut (Dlwăril Shamsl Tabriz), „admirabile cântece «de dragoste şi de jale», operă uriaşă, în întregime dedicată acestei iubiri, pământeşti în aparenţă, dar care în realitate este o ipostază a dragostei divine"92, în plus, Rumî instituie concertul spiritual (samă) pentru cinstirea lui Shams. Potrivit fiului său, Sultan Walad, „Rumî, fără contenire, asculta muzică şi dansa; el nu se odihnea nici ziua, nici noaptea. Fusese un savant, a devenit un poet. Fusese un ascet, a ajuns să fie îmbătat de dragoste, nu de vin: inima celui iluminat nu bea decât din vinul Luminii"93.

Spre sfârşitul vieţii, Rumî 1-a ales pe Husâm-od-Dîn Celebi să le fie cap discipolilor. Datorită în bună măsură lui Celebi, maestrul ajunge să-şi dicteze opera principală, Mathnavl. Până ia moartea sa, în 1273, Rumî i-a dictat lui Celebi distihuri, uneori pe stradă, alteori chiar la baie. Este vorba de o vastă epopee mistică de circa 45 000 de versuri, pe subiecte din Coran şi din tradiţia profetică, ori pe apologuri, anecdote, legende şi teme din folclorul oriental şi mediteranean.

Rumî a întemeiat o confrerie, Ţâriqa mawlăwîya, căci discipolii şi prietenii îi spuneau mawlună, „maestrul nostru" (pronunţat în turcă mevlănd). în Occident, confreria e numită de timpuriu a „dervişilor rotitori", căci în timpul concertului ceremonial (sama) dansatorii se învârteau din ce în ce mai repede în jurul lor şi în cerc împrejurul încăperii, „în ritmurile muzicii, zicea Rumî, este ascuns un secret. Dacă 1-aş dezvălui, el ar nimici lumea", într-adevăr, muzica trezeşte spiritul, făcându-1 să-şi amintească de adevărata lui patrie şi de ţelul final94. „Noi toţi am făcut parte din trupul lui Adam şi am ascultat cândva aceste cântece în Paradis. Deşi apa şi lutul au turnat îndoiala în noi, totuşi ni le mai reamintim întrucâtva"95.

La fel ca muzica şi poezia sacră, dansul extatic se practica de la început în sufism96. După unii sufi, dansul lor extatic ar fi fost o reproducere a dansului îngerilor (vezi textul tradus de Marijan Mole, pp. 215-216). în tarlqa instaurată de Rumî (dar organizată mai ales de Sultan Walad, fiul său), dansul are un caracter cosmic şi teologal. Dervişii sunt îmbrăcaţi în alb (ca într-un linţoliu), îşi pun deasupra o mantie neagră (simbol al mormântului) şi poartă pe cap o tocă de fetru (imagine a pietrei tombale musulmane)97. Şeicul reprezintă un intermediar între Cer şi Pământ. Muzicienii cântă dintr-un flaut de trestie (ney) şi bat din tobe şi din chimvale.

92 Eva de Vitray-Meyerovitch, Rumî et le soufisme, p.20. ^ Tradus de E. Vitray-Meyerovitch, op. cit., p.18.
94 Vezi textele traduse de M. Mole, La danse extatique en islam, pp. 208-213.
^ Mathnav'i, IV, 475-476, traducere de M. Mole p. 239. Amintirea şederii în Paradis şi aşteptarea trâmbiţei Judecăţii de Apoi sunt teme atestate de cea mai veche tradiţie sufi.
96 Vezi studiul lui M. Mole, passim.; cf. criticile teologilor şi chiar ale şuţilor, ibid., pp. 176 sq. etc.
97 Acest simbolism, prezent de la început în samă, este precizat de Dlwăn-u\ marelui poet turc Mehmed Celebi; vezi textul tradus de M. Mole, pp. 248-251. Cu privire la dansul măwlăwi, vezi, de asemenea, textele din Rum! si Sultan Walad, traduse, ibid., pp.238 sq.

încăperea în care se rotesc dervişii înfăţişează Universul, „planetele rotindu-se în jurul soarelui şi în jurul lor. Tobele invocă trâmbiţele Judecăţii de Apoi. Cercul dansatorilor e format din două semicercuri, dintre care unul reprezintă arcul descinderii sau al involuţiei sufletelor în materie şi celălalt arcul ascensiunii sufletelor către Dumnezeu"98. Când ritmul ajunge foarte rapid, şeicul intră în dans şi se învârteşte în centrul cercului, căci el închipuie soarele. „Este momentul suprem al unirii realizate"99. Adăugăm că dansul dervişilor nu duce (decât foarte rar şi doar în arii marginale) la transe psihopatice.

Rolul lui Rumi în regenerarea islamului este imens. Operele sale au fost citite, traduse şi comentate în întreg spaţiul lumii musulmane. Această excepţională popularitate demonstrează încă o dată importanţa creativităţii artistice, mai ales a poeziei, în aprofundarea vieţii religioase. Ca şi alţi mistici, dar cu o ardentă pasională şi cu o forţă poetică inegalabilă, Rumî nu încetează să exalte iubirea divină. „Fără Dragoste, Lumea n-ar fi vie" (Mathnavl, III, 1975). Poezia sa mistică abundă în simboluri din sfera dansului şi a muzicii, în pofida unor influenţe neoplatoni-ciene, teologia lui este destul de complexă şi, în egală măsură, personală, ataşată tradiţiei şi totuşi plină de îndrăzneală. Rumî insistă asupra necesităţii de a atinge nonfiinţa pentru a putea deveni şi a fi; el face, de altfel, numeroase aluzii la al-Hallâg100.

Existenţa umană se desfăşoară potrivit voinţei şi planului Creatorului. Omul a fost însărcinat de Dumnezeu să fie un intermediar între El şi Lume. Căci nu în zadar Omul a trebuit să parcurgă „drumul de la sământă la raţiune" (Mathnavl, III, 1975). „Din clipa în care vii spre existenţă în lumea aceasta, o scară este ridicată înaintea ta ca să te poţi salva". Omul a fost la început mineral, apoi plantă, apoi animal. „Pe urmă ai fost făcut om, ai fost înzestrat cu cunoaştere, gândire, credinţă." La sfârşit, omul va deveni înger şi casa lui va fi în Cer. Dar nici acesta nu este stadiul final. „Depăşeşte chiar şi condiţia angelică, pătrunde în acest ocean (al Unităţii Divine), pentru ca stropul tău de apă să devină mare întinsă."101 într-un faimos pasaj din Mathnavl (II, 1157), Rumî explică natura originar teomorfă a omului, făcut după chipul lui Dumnezeu: „Imaginea mea rămâne întipărită în inima Regelui: inima Regelui ar fi bolnavă fără imaginea mea [...]. Lumina inteligenţelor izvorăşte din gândirea mea; cerul a fost creat din natura mea originară [...]. Eu am o împărăţie a spiritului [...]. Eu nu sunt născut o dată cu Regele [...]. Dar primesc de la El Lumina sa în teofanie" (traducere de E. de Vitray-Meyerovitch).

283. Triumful sufismului şi reacţia teologilor. Alchimia

După ce a dobândit, graţie teologului al-Gazzălî, acordul învăţaţilor Legii, sufismul a cunoscut o mare popularitate: mai întâi în ţinuturile Asiei Occidentale şi în Africa de Nord, apoi peste tot unde pătrunsese islamul: în India, în Asia Centrală, în Indonezia şi în Africa Orientală. Cu timpul, grupurile restrânse de discipoli trăind în jurul şeicilor devin adevărate Ordine cu nenumărate filiale şi cu sute de membri. Sufii au fost cei mai buni misionari ai islamului. H.A.R. Gibb consideră că eclipsa şiismului s-a datorat popularităţii şi spiritului misionar al sufilor102. Un asemenea succes explică prestigiul lor şi ocrotirea de care s-au bucurat din partea autorităţilor civile.

98 E. de Vitray-Meyerovitch, op. cit., p. 41. Cl.M. Mole, op. cit., pp. 229 sq.
" E. Meyerovitch, p. 42. Vezi descrierea unei ceremonii măwlawlya în M. Mole, op. cit., pp. 229 sq.
100 £f Textele citate de A.-M. Schimmel, Mystical Dimensiona o (Islam, pp. 319 sq.
101 Odes mystiques, II, (= Dlwăn-i Shams-i Tabrîz), traducere de E. de Vitray-Meyerovitch, pp. 88-89. Ve/i ibid., p. 89, fragmentele traduse din Mathnavl, IX, 553 sq., 3637 sq.
102 Cf. H.A.R. Gibb, Mohammedanism, p. 143.

Toleranţa teologilor ('idăma') a încurajat împrumutarea unor concepţii străine şi utilizarea unor metode exotice. Anumite tehnici mistice sufice au fost adâncite şi modificate în contact cu mediile alogene. E de ajuns să comparăm rugăciunea de tip dikr, practicată de primii sufi (cf. § 275), cu aceea elaborată, cu începere din secolul al XII-lea d.Hr., sub influenţă indiană. După un autor, „recitarea începe din partea stângă (a pieptului), care este adâncitura în care pâlpâie lampa inimii, candelă a luminii spirituale. Ea continuă, înaintând în partea de jos a pieptului, apoi în partea dreaptă, apoi în partea de sus a pieptului. Se continuă până se revine în poziţia iniţială". După un alt autor,

daklr-ul trebuie „să se ghemuiască la pământ, cu picioarele încrucişate, cu mâinile în jurul picioarelor, cu capul plecat pe genunchi şi ochii închişi. El ridică capul, rostind lă'ilăh în timpul scurs între sosirea capului la nivelul inimii şi aşezarea lui pe umărul drept [...]. Când gura atinge nivelul inimii, se rosteşte cu tărie invocaţia illă [...]. în faţa inimii se rosteşte Allah, cu şi mai apăsată energie..."103. Se pot uşor recunoaşte analogiile cu tehnicile yogico-tantrice, mai ales în exerciţiile care suscită fenomene concomitent auditive şi luminoase, prea complexe ca să le prezentăm aici.
Atari influenţe nu deformează, cel puţin la adevăraţii daklri, caracterul musulman al rugăciunii dikr. Mai degrabă dimpotrivă. Numeroase credinţe religioase şi metode ascetice s-au îmbogăţit prin împrumuturi sau influenţe exterioare. S-ar putea spune chiar că, aidoma ca în istoria creştinismului, atari influenţe au contribuit la universalizarea islamului, dându-i o dimensiune ecumenică.
Oricum ar fi, e sigur că sufismul a contribuit în mare măsură la înnoirea experienţei religioase musulmane, în ce priveşte aportul cultural al sufilor, acesta a fost considerabil, în toate ţările islamului se recunoaşte înrâurirea lor în muzică, dans şi mai ales în poezie104.
Dar această mişcare triumfătoare, care a rămas populară până în zilele noastre105, a avut şi consecinţe ambigue pentru istoria islamului. Antiraţionalismul anumitor sufi devine uneori agresiv şi invectivele lor împotriva filosofilor au făcut deliciul plebei. Pe de altă parte, emotivitatea excesivă, transele şi extazele din timpul şedinţelor publice cresc în amploare. Majoritatea maeştrilor sufi s-au opus unor atari exaltări, dar nu au izbutit să le stăvilească, în plus, membrii anumitor ordine, precum acela al dervişilor rătăcitori sau fakirilor (= săracilor), îşi proclamă aptitudinea de a săvârşi miracole, trăind în marginea Legii.
Deşi obligaţi să tolereze sufismul, teologii 'ulâma' au continuat să pândească elementele străine, mai ales iraniene şi gnostice, care, pătrunzând în învăţăturile anumitor maeştri sufi, ameninţau, potrivit învăţaţilor Legii, unitatea islamului. (Ca întotdeauna, a fost şi este dificil pentru teologi — şi nu numai pentru teologii musulmani — să recunoască imensa contribuţie a misticilor la aprofundarea experienţei religioase în rândul maselor, datorită riscului de „erezie", risc, de altfel, existent pentru teologi, la toate nivelurile religioase.) Răspunsul învăţaţilor 'ulăma' a fost proliferarea instituţiilor madrasa, colegii pentru educaţia teologică, având statut oficial şi profesori plătiţi. Către secolul VIII/XIV, sute de madrasa concentraseră controlul educaţiei superioare în mâinile teologilor106.
103 Texte citate de L. Gardet, „Invocarea numelui divin (dikr) în mistica musulmană", pp.654-655. Despre analogiile cu tehnicile yogico-tantrice, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 218 sq., 396-397.
104 Vezi, inter alia, textele traduse de A.-M. Schimmel, Mystical Dimensiona of Islam, în special pp. 287 sq. Graţie poeziei mistice, mai exact mistico-erotice, un mare număr de teme şi motive nonislamice au pătruns în diferitele literaturi naţionale.
105.Vezi A.-M. Schimmel, pp. 403 sq. şi bibliografia citată ibid., în n. 1-7.
106 Vezi observaţiile lui H.A.R. Gibb (op. cit., pp. 144 sq., 153 sq.) despre consecinţele culturale ale acestui control al educaţiei.

Este păcat că sufismul clasic nu a fost cunoscut în Apus în timpul Evului Mediu107. Eventualele informaţii indirecte, prin intermediul poeziei erotico-misticc din Andaluzia, n-au constituit un contact autentic între cele două mari tradiţii mistice108. După cum se ştie, aportul esenţial al islamului a fost transmiterea, în traducere arabă, a operelor filosofice şi ştiinţifice ale Antichităţii şi în primul rând a cărţilor lui Aristotel.
Să adăugăm însă că dacă mistica sufi a fost ignorată, hermetismul şi alchimia au pătruns în Apus graţie scrierilor arabe, dintre care o parte sunt opere originale. După Stapleton, alchimia Egiptului alexandrin s-a dezvoltat mai întâi la Harran, în Mesopotamia. Această ipoteză este controversată, dar ea are meritul de a explica originea alchimiei arabe, în orice caz, unul dintre primii şi cei mai vestiţi alchimişti de limbă arabă este Gabîr ibn Hayyăn, celebrul Geber al latinilor. Holmyard consideră că acesta a trăit în secolul II/VIII, şi că a fost elevul lui Ga'far, al Vl-lea Imam. După Paul Kraus, care i-a consacrat o monografie monumentală, e vorba de mai mulţi autori (o culegere de aproape 3 000 de titluri circulă sub numele lui!), trăind prin secolele III/IX-IV/X. H. Corbin a evidenţiat pertinent mediul şiit si ezoteric în care s-a dezvoltat alchimia lui,, Gabîr". în tr-adevăr, a sa „Ştiinţă a Echilibrului" permite să se descopere în fiecare corp raportul care există între manifestat şi ocult (zăhir şi băţin, cxotericul şi ezotericul)109. Se pare totuşi că cele patru tratate Geber, cunoscute în traducerea lor latină, nu sunt opera lui Gabîr.
Primele traduceri din arabă în latină s-au efectuat în Spania, către 1150, de Gerard din Cremona. Un secol mai târziu, alchimia era suficient de cunoscută, căci ea este inclusă în Enciclopedia lui Vincent de Beauvais. Unul din cele mai vestite tratate, Tabula Smaragdina. era extras dintr-o lucrare cunoscută sub titlul Cartea Secretului Creaţiei. La fel de celebre sunt Turba Philosophorum, tradusă din arabă, şi Picatrix, redactată în arabă în secolul al XHI-lea. Este inutil să precizăm că toate aceste cărţi, în ciuda substanţelor, instrumentelor şi operaţiilor de laborator pe care le descriu, sunt îmbibate de ezoterism şi gnosă110. O seamă de mistici şi maeştri sufi, printre care ai-Hallăg şi, mai ales,

Avicenna şi Ibn Arabi, au descris alchimia ca o veritabilă tehnică spirituală. Nu se dispune încă de informaţii suficiente privind dezvoltarea alchimiei în ţările Islamului după secolul al XlV-lea. în Occident, hermetismul şi alchimia vor cunoaşte o epocă de glorie cu puţin înainte de Renaşterea italiană, şi prestigiul lor mistic îl va fascina încă pe Newton (§ 311).

107 După cum e regretabil că islamul a fost cunoscut în Europa de Sud-Est aproape exclusiv prin intermediul Imperiului otoman, adică al ocupaţiei turceşti.

108 Pe de altă parte, contacte între anumite grupări ezoterice musulmane şi creştine nu sunt excluse. Dar nu putem aprecia urmările lor în istoria religioasă şi culturală a Evului Mediu.

109 Histoire de la philosophie islamique, pp.184 sq., şi mai ales „Le livre du glorieux de Jăbir ibn Hayyăn".

110 yezj Mircea Eliade, Forgerons et alchimistes (ediţia a 2-a, revă/,ută), pp. 119 sq.

Capitolul XXXVI

IUDAISMUL DE LA RĂSCOALA LUI BAR-KOKHBA PÂNĂ LA HASIDISM

284. Cum a fost alcătuită Mişna

Evocând primul război al evreilor împotriva romanilor (70-71) şi dărâmarea templului de către Titus, aminteam un episod care a avut urmări considerabile asupra iudaismului: faimosul Rabbi lokhanan ben Zăceai a izbutit să părăsească ascuns într-un sicriu Iersalimul asediat şi, peste puţin timp, a dobândit învoire de la Vespasian să înfiinţeze o şcoală în satul labneh (în ludeea). Rabbi lokhanan era convins că atâta vreme cât Tor a va fi studiată seminţia lui Israel, deşi zdrobită din punct de vedere militar, nu va dispărea (cf. § 224)l. Ca urmare, Rabbi lokhanan a organizat, sub conducerea unui „Patriarh" (Naşi), un sanhedrin format din 71 de membri, Curte Religioasă şi autoritate de necontestat. Vreme de trei secole, demnitatea de Patriarh a fost transmisă, exceptând o singură dată, din tată în fiu2.

Totuşi, al doilea război cu romanii, declanşat de Bar-Kokhba în 132 d. Hr. şi terminat cu catastrofa din 135 d. Hr., a pus din nou în primejdie identitatea religioasă, ba chiar supravieţuirea poporului evreu, împăratul Hadrian a desfiinţat sanhedrinul şi a interzis, sub ameninţarea cu pedeapsa capitală, studiul Torei şi practicarea actelor de cult. Mai mulţi maeştri evrei, printre care celebrul Rabbi Akiba, au murit sub tortură. Dar împăratul Antonin Pius, care i-a urmat lui Hadrian, redă sanhedrinului — de fapt îi măreşte — autoritatea. De acum înainte, hotărârile sanhedrinului sunt recunoscute de întreaga Diaspora evreiască, în această perioadă — care începe cu discipolii lui lokhanan ben Zăceai şi se termină către anul 200 d. Hr. — au fost elaborate structurile fundamentale ale iudaismului normativ. Principala inovaţie a fost înlocuirea pelerinajelor şi sacrificiilor săvârşite în Templu cu studierea Torei, rugăciunile şi pietatea, acte religioase care se puteau efectua în oricare loc de pe faţa pământului. Continuitatea cu trecutul era asigurată prin studiul Bibliei şi prin respectarea prescripţiilor privind puritatea rituală.

Ca să clarifice, precizeze şi unifice nenumăratele tradiţii orale3 în legătură cu practicile cultuale şi cu interpretările Scripturii, precum şi cu problemele juridice, Rabbi Iuda „Prinţul" (Patriarhul sanhedrinului între cea 175-cca 220) s-a străduit să le colecţioneze şi să le organizeze într-un corpus unic de norme legale. Această vastă compilaţie, numită Mişna („repetare"), conţine materiale elaborate între secolul I î. Hr. şi secolul II d. Hr.4. Lucrarea comportă şase secţiuni: agricultura, sărbătorile, viaţa de familie, legea civilă, prescripţiile sacrificiale şi dietetice si curăţenia rituală.

1 într-adevăr, partida sacerdotală a saducheilor, pierzându-şi, după dărâmarea Templului, rolul şi raţiunea de a li, conducerea religioasă a revenit învăţaţilor Legii, adică fariseilor şi succesorilor lor, rabinii („maeştrii, învăţătorii")- Vezi, inter alia, G.F. Moore, Judaism in the First Centuries ofthe Chrislian Era, I, pp. 83 sq.

2 Vezi Hugo Mantei, Studies in the History ofthe Sanhedrin, în special pp. 140 sq. (mutarea sanhedrinului de la Ibneh la Usha şi în alte părţi).

3 Ideea unei „Tora orale", propovăduită de Moise lui losua şi preoţilor, se reclama de la o veche şi venerabilă tradiţie.

4 Unul din marile merite ale recentei cărţi a lui Jacob Neusner, Judaism: The Evidence ofthe Mishnah, este acela de a fi identificat şi analizat materialele ce se referă la perioadele de dinainte şi de după cele două războaie cu Roma.

Ea conţine unele aluzii la mistica tronului dumnezeiesc, Merkaba (cf. § 288). Nu se întâlneşte, în schimb, nici un ecou al nădejdilor mesianice şi al speculaţiilor apocaliptice, atât de populare în epocă (ilustrate, de pildă, în celebrele cărţi pseudoepigrafice // Baruch şi IV Ezdrd). Ai impresia că Misna ignoră istoria contemporană sau îi întoarce spatele. (Este vorba, de pildă, de zeciuieli de recoltă ce trebuie duse la Ierusalim; se precizează modul de schimb al monedelor etc.)5 Misna evocă o situaţie anistorică, exemplară, în care diversele acte de sanctificare a vieţii şi a omului se săvârşeau potrivit modelelor legiferate. Munca agricolă e consacrată de prezenţa lui Dumnezeu şi de activitatea (ritualizată) a omului. „Ţara lui Israel e sfinţită de legătura ei cu Dumnezeu. Rodul lui Dumnezeu e sfinţit de omul care munceşte la porunca Domnului şi de numirile şi despărţirile prin cuvânt ale diverselor ofrande"6.

Tot astfel, în „Secţiunea Sărbătorilor" sunt orânduite, clasate şi numite ciclurile timpului sacru, în strânsă legătură cu structurile spaţiului sacru (cf. J. Neusner, pp. 132 sq.). Şi, la fel, în toate celelalte „secţiuni" ale culegerii. E vorba

întotdeauna de grija de a preciza, până la cel mai mic amănunt, mijloacele rituale de a se sanctifica opera cosmică şi viaţa socială, familială şi individuală, dar şi mijloacele de a evita nccurăţia şi de a o face inoperantă prin purificări specifice.

Eşti ispitit să apropii această concepţie religioasă de credinţele şi practicile creştinătăţii rurale, pe care le-am numit „creştinism cosmic" (cf. § 237). Cu deosebirea că în Misna opera de sfinţire se datorează în exclusivitate lui Dumnezeu şi faptelor omului, care împlineşte poruncile lui Dumnezeu. E semnificativ însă că în Misna (şi, evident, în comentariile şi completările sale, pe care le vom menţiona îndată) Dumnezeu — până atunci Dumnezeu al istoriei, prin excelenţă — pare indiferent la istoria imediată a poporului său: pentru moment, mântuirii de tip mesianic i s-a substituit sanctificarea vieţii sub îndrumarea Legii.

în fapt, Misna prelungeşte şi completează codul sacerdotal, aşa cum a fost formulat în Levitic. Aceasta înseamnă că simpli credincioşi se comportă oarecum asemeni preoţilor şi leviţilor; ei respectă prescripţiile contra necurăţiei şi se hrănesc acasă aşa cum se hrănesc preoţii în Templu. Curăţia rituală, respectată în afara zidurilor Templului, îi desparte pe credincioşi de restul omenirii şi le asigură sfinţenia. Dacă poporul evreu vrea să supravieţuiască, el trebuie sa trăiască ca un popor sfânt, într-un spaţiu sacru şi imitând sfinţenia lui Dumnezeu7.

Misna urmărea unificarea şi întărirea rabinismului. Obiectivul ei, în ultimă instanţă, era să asigure supravieţuirea iudaismului şi, prin urmare, integritatea poporului evreu peste tot unde era risipit. Aşa cum spune Jacob Neusner, la întrebarea: Ce poate face omul? Misna răspunde: „Ca şi Dumnezeu, omul poate pune lumea în mişcare. Dacă omul vrea ceva nimic nu-i e imposibil [...]. Misna evaluează condiţia lui Israel: învins şi fără sprijin şi totuşi în Pământul lui; neputincios şi totuşi sfânt; fără o patrie şi totuşi despărţit de alte neamuri"8.

285. Talmudul. Reacţia antirabinică : secta karaiţilor

Apariţia Misnei deschide perioada numită a amoraim-ilor (tălmăcitori sau propovăduitori). Ansamblul alcătuit din Misna şi de comentariile la Misna (Chemară) formează Talmudul (în traducere literală, „învăţătura"). Prima redactare, editată în Palestina (220-cca 400) şi cunoscută ca Talmudul din Ierusalim, este mai concentrată si mai scurtă decât Talmudul din

5 Tratatul Maaser Sheni, rezumat de J.Neusner, op. cit., p. 128.
6 Richard S. Sarason, citat de J. Neusner, pp. 130-132.
7 J. Neusner, Judaism, pp. 226 sq.
8 J. Neusner, ibid., pp. 282-283.

Babilon (200-650); acesta din urmă numără 8 744 de pagini9. Regulile de purtare (halaga), clasate în Mima, au fost completate în Talmud, prin aggada, colecţie de învăţături etice şi religioase, de speculaţii metafizice şi mistice şi chiar de texte folclorice.

Talmudul din Babilon a îndeplinit o funcţie hotărâtoare în istoria poporului evreu: el a arătat cum trebuia să se adapteze iudaismul diversităţii de medii socio-politice ale Diasporei. încă din secolul al III-lea, un maestru din Babilon enunţase acest principiu fundamental: legislaţia guvernării respective constituie singura lege şi ea trebuie respectată de evrei, în acest fel, legitimitatea autorităţilor guvernamentale primeşte o ratificare de ordin religios, în ceea ce priveşte legea civilă, membrii comunităţii sunt obligaţi să-şi prezinte litigiile în faţa Curţii evreieşti. Judecându-1 în ansamblu, şi mai ales prin prisma conţinutului şi menirii sale, Talmudul nu pare să acorde importanţă speculaţiei filosofice. Totuşi, unii cercetători au evidenţiat teologia, simplă şi subtilă, precum şi doctrinele ezoterice şi practicile de ordin iniţiatic conservate în Talmud™.

Pentru ţelul ce ni l-am propus noi, e de ajuns să trecem rapid în revistă evenimentele care au contribuit la fixarea structurilor iudaismului medieval. Patriarhul, recunoscut oficial ca omolog al unui prefect roman, trimitea soli la comunităţile evreieşti ca să strângă impozitele si să comunice calendarul sărbătorilor, în 359, patriarhul Hillel al II-lea a hotărât să fixeze în scris calendarul, ca să asigure simultaneitatea sărbătorilor în Palestina şi în Diaspora. Măsura şi-a relevat întreaga-i importanţă când Patriarhatul din Palestina a fost desfiinţat de romani în 429. Din vremea Sasanizilor încă (226-637), graţie toleranţei religioase a regilor acestei dinastii, Babilonia a devenit cel mai important centru al Diasporei. Această situaţie privilegiată s-a menţinut şi după cucerirea musulmană. Toate comunităţile evreieşti ale Diasporei orientale recunoşteau supremaţia lui Gaon, maestru spiritual, arbitru şi căpetenie politică, reprezentant al poporului în faţa lui Dumnezeu şi a autorităţilor. Epoca gaonim-ilor, care a început către 640, a luat sfârşit în 1038. Dar la această dată Talmudul din Babilon era universal recunoscut ca învăţătura autorizată a rabinismului, adică a iudaismului devenit normativ.

Rabinismul s-a propagat prin intermediul şcolilor (de la şcoală primară până la academie, Yeshiva), sinagogilor şi tribunalelor. Cultul sinagogal, care înlocuia sacrificiile din Templu, cuprindea rugăciunile de dimineaţă şi de după-amiază, profesiunea de credinţă („Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru, Domnul, unul este!") şi cele optsprezece (apoi nouăsprezece) „binecuvântări", scurte rugăciuni exprimând nădejdile comunităţii şi ale persoanelor

individuale. De trei ori pe săptămână — lunea, joia şi sâmbăta — se citea Scriptura în sinagogă. Sâmbăta şi de sărbători se citea public din Pentateuh şi din Profeţi, apoi urmau omiliile rabinilor.
în secolul al IX-lea, un gaon a publicat prima culegere de rugăciuni cu scopul de a fixa ordinea slujbei. Din secolul al VllI-lea a început să se dezvolte în Palestina o nouă poezie sinagogală, care a fost repede acceptată. De atunci şi până în secolul al XVI-lea au fost compuse şi alte poeme liturgice, care au fost şi ele integrate în serviciul sinagogal.
Totuşi, tradiţionalismul sever şi radical impus de gaonim a suscitat uneori reacţii antirabinice. Unele, inspirate de vechile doctrine sectare din Palestina sau de islamism, au fost prompt reprimate. Dar în secolul al IX-lea apare o mişcare disidentă, condusă de Anan ben Da vid, care a luat repede proporţii ameninţătoare. Cunoscuţi sub numele de karaiţi („scripturari",

y Unele legi privind agricultura, curăţia şi sacrificiile practicate în Palestina îşi pierd actualitatea în Talmudul din Babilon.
10 Vezi, inter alia, vechea carte (valabilă încă) a lui Solomon Schechter, Aspects ofRabbinic Theology. Major Concepts of Talmud, sau Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum, de Gerd A.Wewers. Vezi si numeroasele texte teologice traduse şi comentate de G.F. Moore, Judaism, I, pp. 357-442 etc.

adică cei ce nu recunosc decât autoritatea Scripturii)11, ei respingeau Legea orală (rabinică), socotind-o o creaţie a oamenilor. Karaiţii propuneau cercetarea amănunţită şi critică a BibJiei, pentru a redescoperi doctrina şi legea adevărată: ei cereau, în plus, reîntoarcerea evreilor în Palestina, ca să se grăbească venirea lui Mesia, într-adevăr, sub conducerea Jui Daniel ai-Qumiqi (către anul 850), un grup de karaiţi se stabileşte în Palestina şi izbuteşte să-şi răspândească ideile până în Africa de Nord-Vest şi în Spania. Reacţia Gaonim-ilor a fost destul de vie; un anumit număr de coduri şi manuale, adeverind şi întărind rabinismul, au fost redactate ca să oprească erezia. Prozelitismul karaiţilor şi-a pierdut avântul, dar secta a supravieţuit în anumite zone marginale. Totuşi, aşa cum vom vedea îndată, descoperirea filosofici greceşti prin intermediul traducerilor arabe, deşi a stimulat geniul filosofic evreiesc, a încurajat şi unele doctrine extravagante, ba chiar scandaloase. Este de ajuns să amintim că Hiwî al-Balqî, autor sceptic din secolul al IX-lea, a atacat moralitatea Bibliei şi a publicat o ediţie expurgată pentru uzul şcolilor...

286. Teologi şi filosofi evrei din Evul Mediu

Filon din Alexandria (13 î.Hr.-54 d.Hr.) s-a străduit să împace revelaţia biblică cu filosofia grecească, dar a fost ignorat de gânditorii evrei şi n-a avut influenţă decât asupra teologiei Părinţilor creştini. Abia în secolele IX şi X, graţie traducerilor arabe, evreii au descoperit gândirea grecească şi concomitent metoda musulmană (kalărn) de justificare a credinţei prin raţiune. Primul filosof evreu important, Gaonul Saadia ben losef (882-942), născut şi educat în Egipt, s-a stabilit la Bagdad, unde a condus una din celebrele academii talmudice din Babilonia. Deşi n-a elaborat un sistem şi deşi nu a creat şcoală, Saadia constituie modelul filosofului evreu12, în tratatul său apologetic, Cartea credinţelor .y/ a părerilor, redactat în limba arabă, el expune relaţiile între adevărul revelat şi raţiune. Amândouă emană de la Dumnezeu, dar Tora este un dar aparte făcut poporului evreu. Lipsit de un stat independent, unitatea şi integritatea seminţiei evreieşti se menţin exclusiv graţie supunerii faţă de Lege13.
La începutul secolului al Xl-lea, centrul de cultură evreiască se deplasează spre Spania musulmană. Solomon ibn Gabirol a trăit la Malaga între 1021-1058. El a ajuns vestit mai ales pentru poemele sale, din care cel mai cunoscut a fost integrat în slujba de Yom Kipur. în opera sa neterminată, Izvorul vieţii (Maqor Hayym), el împrumută cosmogonia plotiniană a emanaţiei. Dar în locul Gândirii Supreme, Ibn Gabirol introduce noţiunea de voinţă divină; altfel spus, Iahve este acela care creează fără încetare lumea. Ibn Gabirol consideră materia ca una din primele emanaţii; totuşi, această materie era de ordin spiritual, corporeitatea fiind numai una din proprietăţile sale14. Neglijată de evrei, scrierea Maqor Hayym, tradusă sub titlul de Fons Vitae, a fost foarte preţuită de teologii creştini15.
Nu se ştie mai nimic despre Bahya ibn Paquda, care a trăit probabil în secolul al Xl-lea, în Spania, în tratatul său de morală spirituală, redactat în arabă, Introduce r e la datoriile inimii, Ibn Paquda insistă mai ales asupra devoţiunii interioare. Lucrarea sa este totodată o autobiografie

11 Aidoma sadueheilor în secolu) al Jl-lea.
12 Unele din operele sale s-au pierdut; printre altele, traducerea arabă comentata a Bibliei.
13 Cf. The Book ofBeliefs and Opiniona (traducere de S. Rosenblatt), pp. 21 sq., 29 sq. Argumentele lui Saadia pentru demonstrarea existenţei Jui Dumnezeu sunt împrumutate din metoda de argumentare kalum: cf. H.A. Wolson, Kalarn Argumenta for Creation in Saadia, Averroes etc., pp. 197 sq.
14 Fons Vitae, IV, 8 sq.; textul prescurtat de S. Munk, IV, I.
15 Ei îl cunoşteau pe Ibn Gabirol sub numele de Avicebron. Abia în 1854 Salomon Munk îl identifică pe autor.

spirituală. „Din preambul, acest învățat evreu semnalează cât este de singur şi cat suferă în singurătatea lui. El îşi scrie cartea ca o reacție împotriva mediului sau, prea Jegaiist pentru spiritul său, şi ca să depună mărturie că cel puțin un singur evreu a luptat ca să trăiască aşa cum vrea autentica tradiție evreiască şi, potrivit inimii sale, nu numai cu trupul [...]. Noaptea, mai ales, Bahya îşi simte inima deschizându-se. Atunci, în aceste ceasuri prielnice Dragostei, Bahya devine Iubit al lui Dumnezeu; în genunchi, prosternându-se, el petrece ore de extaz într-o rugăciune tăcută, atingând culmea la care pot duce exercițiile ascetice ale acelei zile, umilința, examenul conştiinței, pietatea scrupuloasă"16.

Iuda Halevi (1080-1149) este, ca şi Ibn Gabirol,poet şi teolog, în lucrarea Apărarea religiei disprețuite, el prezintă dialogurile dintre un învățat musulman, un creştin, un evreu cărturar şi regele kazarilor: la sfârşitul controversei, acesta din urmă se converteşte la iudaism. După exemplul lui al-Gazzâlî, Iuda Halevi întrebuințează demersul filosofic ca să conteste validitatea filosofici. Certitudinea religioasă nu se dobândeşte prin intermediul rațiunii, ci prin Revelația biblică, aşa cum a fost ea dăruită poporului evreu; nici un filosof păgân nu a fost profet. Avântul profetismului este solidar cu supunerea la comandamentele Legii şi cu valoarea sacramentală a Pământului Făgăduinței, adevărată „inimă a neamurilor". Asceza nu joacă nici un rol în experiența mistică a lui Iuda Halevi.

287. Maimonide: între Aristotel si Tom

Rabin, medic, filosof, Moise ben Maimon (născut la Cordoba în 1135, mort la Cairo în 1204) reprezintă culmea gândirii ebraice medievale. El s-a bucurat şi se bucură de un prestigiu excepțional; dar geniul lui multilateral şi aparenta lipsă de unitate a operei sale au dat loc la controverse interminabile17. Maimonide e autorul mai multor lucrări importante de exegeză (cele mai celebre sunt Comentariile la Misna şi Mishneh Torah), precum şi ai vestitului tratat filosofic Călăuza rătăciților, redactat în arabă, în 1195. Chiar şi în zilele noastre, unii istorici si filosofi evrei consideră că gândirea maimonidiană este marcată de o dihotomie insurmontabilă: pe de o parte, principiile ce călăuzesc şi inspiră lucrările sale de exeget şi de legalist (şi care sunt principiile halakha),p& de altă parte, metafizica articulată în Călăuza rătăciților, al cărei izvor de inspirație e la Aristotel18.

Să precizăm, de la început, că Maimonide avea cea mai mare considerație pentru „prințul filosofilor" („cel mai sublim reprezentant al inteligenței umane, după profeții lui Israel") şi că nu excludea posibilitatea unei sinteze între iudaismul tradițional şi gândirea lui Aristotel19. Dar în loc să caute armonia între Biblie şi gândirea iui Aristotel, Maimonide începe prin a le separa, „salvând astfel experiența biblică, dar neprocedând precum al-Gazzălî şi Iuda Halevi prin izolarea şi opunerea ei față de experiența filosofică. Biblia şi filosofia sunt legate la

16 Andre Neher „La philosophie juive medievale", p. 1021. Bahya a fost foarte probabil influențat de mistica musulmană, dar caracterul ebraic al teologiei şi vieții sale spirituale este indubitabil. Aşa cum remarcă pe bună dreptate A. Neher, Bahya recuperează tradiția hasidică evreiască, atestată în Biblie, în Coran şi în Talmud: „asceza, veghea nocturnă în rugăciuni şi meditație"; pe scurt, tradiția care „ştie să împace experiența religioasă cea mai universală cu particularismul religiei lui Israel" (ihid., p. 1022).

17 Cum spune Isadore Twersky, „stimulator pentru unii, iritant pentru alții, el a suscitat rareori o atitudine de indiferență sau de nonşalanță". S-a văzut în el o personalitate multilaterală însă armonioasă sau, dimpotrivă, tensionată si complexă, împovărată, conştient sau inconştient, de paradoxuri si contradicții: A Maimonidex Reader, p. XIV.

18 Vezi câteva exemple recente, anume opiniile lui Isaac Husik si Leo Strauss, în David H&rtmann,Maimonules: Torah and Philosophie Quest, pp. 20 sq. Dimpotrivă, ultimul autor se străduieşte să demonstreze unitatea gândirii lui Maimonide.

iy In această privință a avut doi predecesori, ambii însă fără anvergură.

Maimonide, derivă din aceleaşi rădăcini, tind către acelaşi vârf. Dar în acest mers împreună filosofia joacă rolul drumului, în timp ce Biblia îl călăuzeşte pe omul care înaintează pe acest drum"20.

Desigur, filosofia constituie pentru Maimonide o disciplină îndrăzneață şi, când este greşit orientată, periculoasă. Abia după ce a atins perfecțiunea morală (prin păzirea Legii), omului îi este îngăduit să se consacre desăvârşirii inteligenței sale21. Studierea aprofundată a metafizicii nu este un lucru obligatoriu pentru toți membrii comunității, dar pentru toți păzirea strictă a Legii trebuie însoțită de reflecția filosofică. Instrucția intelectuală constituie o virtute superioară virtuților morale. Maimonide, care rezumase esențialul metafizicii în 13 propoziții, arată că cel puțin acest minimum teoretic trebuie adâncit prin meditație şi asimilat de fiecare credincios. Căci el nu ezită să afirme că înțelegerea de ordin filosofic este o condiție necesară pentru a asigura supraviețuirea după moarte22.

La fel ca Filon şi Saadia, Maimonide s-a străduit să traducă în limbaj filosofic evenimentele istorice şi terminologia Bibliei. După ce critică şi respinge hermeneutica de tip kalătn, el prezintă şi utilizează demersul lui Aristotel. Desigur, nici un argument nu ar putea concilia eternitatea lumii afirmată de Aristotel cu creația ex nihilo proclamată de Biblie. Dar, după Maimonide, amândouă aceste teze nu aduc argumente infailibile. Potrivit învățatului evreu,

Facerea nu afirmă „creația ex nihilo ca o realitate, ea o sugerează, dar o exegeză alegorică ar putea interpreta textul biblic în sensul tezei greceşti. Dezbaterea poate fi tranşată numai în virtutea unui criteriu exterior credinței biblice: acest criteriu este suveranitatea lui Dumnezeu, transcendența lui în raport cu natura"23.

în ciuda geniului său, Maimonide nu reuşeşte să demonstreze identitatea dintre Dumnezeu-mentorul etern al lui Aristotel cu Dumnezeul liber, atotputernic şi creator din Biblie. Pe de altă parte, el afirmă că adevărul trebuie si poate fi descoperit exclusiv cu ajutorul inteligenței; altfel spus, prin filosofia lui Aristotel. Maimonide respinge validitatea revelațiilor profetice (cu excepția lui Moise); el le socoteşte operă de imaginație. Tora primită de Moise este un monument unic şi valabil pentru toate vremile. Pentru marea majoritate a credincioşilor, e de ajuns ca ei să studieze Tora şi să-i respecte poruncile.

Etica lui Maimonide este o sinteză între moştenirea biblică şi modelul aristotelic; într-adevăr, el exaltă efortul intelectual şi cunoaşterea filosofică. Mesianismul lui este pur terestru: „o cetate omenească, întemeiată pe sporul cunoaşterii şi favorizând exercitarea spontană a virtuții"24. în locul învierii trupurilor. Maimonide crede într-o nemurire dobândită prin cunoaşterea metafizică. Totuşi, anumiți exegeți au atras atenția asupra a ceea ce s-ar putea numi „teologia negativă" a lui Maimonide. „între Dumnezeu şi om e neantul, abisul [...]. Cum sa străbați acest abis? Mai întâi, prin acceptarea neantului. Negativitatea abordării lui Dumnezeu, caracterul Lui insesizabil din perspectivă filosofică nu sunt decât imagini ale acestei stări de abandonare a omului în fața neantului: omul se apropie de Dumnezeu înaintând prin neant [...]. în unele din capitolele cele mai remarcabile din Călăuza, Maimonide arată că orice rugăciune trebuie să fie tăcere şi că orice păzire a poruncilor Legii trebuie să năzuiască spre ceva mai mult care

20 A. Neher, „La philosophie juive medievale", pp.1028-1029.

21 în Introducere la Călăuza, Maimonide recunoaşte că, alături de alte precauții, şi-a luat-o şi pe aceea de a fi introdus în mod deliberat afirmații contradictorii, pentru a induce în eroare lectorul neavizat.

22 Călăuza rătăciților, III, 51, 54. Cf. G, Vajda, Introduction â la pemee juive du Moyen Âge, p.145. în definitiv, numai suma cunoştințelor de ordin metafizic, câştigată în existența terestră, este „nemuritoare". Concepția este atestată în numeroase tradiții ezoterice.

23 A. Neher, op. cit., p.1031.

24 A. Neher, p. 1032. Vezi, de asemenea, textele traduse şi comentate de D. Hartmann, Maitnonides, pp. 81 sq.

este Iubire. Prin Iubire, prăpastia dintre Dumnezeu şi om poate fi, cu certitudine, învinsă: fără să-şi piardă nimic din austeritate, întâlnirea dintre Dumnezeu şi om e cu putință/'25

E necesar să observăm de pe acum că, în pofida influențelor, mai mult sau mai puțin artificiale, de altminteri, datorate filosofilor greci, elenistici, musulmani sau creştini, gândirii filosofice evreieşti nu-i lipseşte nici forța, nici originalitatea. E vorba mai puțin de influențe, cât, mai ales, de un dialog continuu între gânditorii evrei şi reprezentanții diverselor sisteme filosofice ale Antichității păgâne, ale creştinismului şi islamului. Este un dialog care i-a îmbogățit reciproc pe fiecare dintre interlocutori. O situație analoagă întâlnim şi în istoria misticismului evreiesc (§§ 288 sq.). într-adevăr, geniul religios evreu se caracterizează, deopotrivă, atât prin fidelitatea față de tradiția biblică, precum şi prin capacitatea de a suferi numeroase „influențe" exterioare, fără a se lăsa însă dominat de ele.

288. Primele expresii ale misticii evreieşti

Morfologia experienței mistice evreieşti este bogată şi complexă. Anticipând analizele care urmează, să-i semnalăm câteva trăsături specifice. Cu excepția mişcării mesianice declanşate de Sabbatai Zwi (§ 291), în ciuda tensiunilor ocazionale, mai mult sau mai puțin vii, cu tradiția rabinică, ea nu s-a separat de iudaismul normativ. In ce priveşte ezoterismul (ce caracterizează de la origini mistica ebraică), el ține de cea mai veche moştenire religioasă evreiască (cf. § 204). Tot astfel, elementele gnostice, decelate cam peste tot, derivă în ultimă instanță din vechiul gnosticism evreiesc26. Adăugăm că experiența mistică supremă, adică unirea cu Dumnezeu, pare mai degrabă excepțională, în general, țelul misticii este viziunea lui Dumnezeu, contemplarea maiestății sale şi înțelegerea misterelor Creației.

Prima fază a misticii evreieşti se caracterizează prin importanța acordată ascensiunii extatice până la tronul divin, Merkaba. Această tradiție ezoterică, atestată încă din secolul I î. Hr., se prelungeşte până în secolul X din era noastră27. Lumea Tronului, loc al manifestării slavei divine, corespunde pentru misticul evreu cu pleroma („plenitudinea") gnosticilor creştini şi hermetiştilor. Textele, scurte şi de multe ori obscure, sunt numite „Cărțile despre Hekhaloth" („Palate Cereşti"}. Ele descriu sălile şi palatele pe care le traversează vizionarul în călătoria lui înainte de a ajunge în al şaptelea şi ultimul hekhal, unde se află Tronul Slavei. Călătoria extatică, numită la început „ascensiunea către Merkaba", a fost desemnată, spre anul 500, din motive necunoscute, „coborârea în Merkaba". în mod paradoxal, descrierile „coborârii" folosesc metafore ascensionale.

De la bun început, se pare că e vorba aici de grupuri secrete bine organizate, care îşi revelau doctrina ezoterică şi metodele numai inițiaților. Pe lângă calități morale, novicii trebuiau să posede anumite caracteristici fizionomice şi chiromantice28. Călătoria extatică era pregătită

25 A. Neher, op. cit., p. 1032. Vezi, de asemenea, D. Hartmann, op. cit,, pp. 187 şi textele traduse de 1. Twersky, A Maimonides Reader, pp. 83 sq., 432-433 etc. Nu este scopul lucrării de faţă să ne ocupăm şi de câţiva filosofi din epoca postmaimonidiană: Gersonide (Levi ben Gerson, 1288-1344),Hasdai Crescas (1340-1410), Joseph Albo (1370-1444) etc.
26 în unele cazuri, nu e exclus ca aceste elemente gnostice să II fost reanimate ca urmare a confruntărilor directe sau indirecte cu mişcările eretice creştine din Evul Mediu.
27 G. Scholem distinge trei perioade: micile grupări anonime ale vechilor apocalipticieni; speculaţiile în jurul Tronului (Merkaha) ale anumitor învăţaţi în Misna; mistica Merkabei în epoca talmudică şi posttalmudică; cf. Major Irtinds in Jewish Mysticism, p. 43; vezi, de asemenea, Jewish Mysticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, passim. Cea mai veche descriere a Merkabei se află în cap. XIV din Cartea etiopiana a lui Enoh.
28 G. Scholem, Major Trends, p. 48.

prin 12 până Ja 40 de zile de exerciţii ascetice: post, cântece rituale, repetarea unor nume divine, posturi speciale (cu fruntea pe genunchi).
Ascensiunea sufletului Ia Cer şi înfruntarea primejdiilor întâlnite în cale constituiau, se ştie, o temă comună în gnosticismul şi hermetismul din secolele al II-lea şi al III-lca. După cum scrie Gershom Scholem, mistica Merkabei constituie una din ramurile evreieşti ale Gnosei29. însă locul Arhonţilor, care la gnostici apără cele şapte ceruri planetare, este luat, în gnosticismul ebraic, de „paznicii" aşezaţi la stânga şi la dreapta intrării în sala cerească. în ambele cazuri, sufletul are nevoie de o parolă de trecere: un sigiliu magic cu un nume de taină înscris pe el, nume care îndepărtează demonii şi îngerii vrăjmaşi. Pe măsură ce se desfăşoară călătoria extatică, pericolele devin tot mai de temut. Ultima încercare pare destul de enigmatică, într-un fragment ce s-a păstrat în Talmud, Rabbi Akiba, adresându-se celor trei rabini care trebuiau să intre în „Paradis", le spune: „Când veţi ajunge la strălucitoarele plăci de marmură, să nu strigaţi: «Apă! Apă!», căci scris este: «Cel ce rosteşte minciuni nu va fi lângă mine»", într-adevăr, lucirea orbitoare a lespezilor de marmură ce pardosesc palatul dau^impresia valurilor30.
în cursul călătoriei sale extatice, sufletul primeşte revelaţii privind Creaţia, ierarhia îngerilor şi practicile teurgice. în cerul cel mai de sus, stând în picioare în faţa Tronului „[el] contemplă chipul mistic al divinităţii, în simbolul «înfăţişării cu chip de om», ce i s-a arătat prorocului lezechiel (1,26), stând pe tronul Merkaba. Lui lezechiel i s-a arătat «măsura trupului», în ebraică Shi'ur Qoma, adică o reprezentare antropomorfică a divinităţii, înfăţişându-se ca Primul Om, dar şi asemeni Celui Iubit din Cântarea Cântărilor, în acest răstimp, sufletul primeşte revelaţia numelor mistice ale mădularelor sale"31.
Avem de-a face cu o proiectare a Dumnezeului nevăzut iudaic într-o figură mistică în care se revelează „Marea Slavă" din apocaliptica şi apocrifele evreieşti. Dar această reprezentare în imagine a Creatorului (din mantia sa cosmică răsar firmamentele şi astrele etc.) se dezvoltă „plecând de la o concepţie absolut monoteistă; ea nu are deloc caracterul eretic şi antinomic pe care 1-a împrumutat ori de câte ori Dumnezeul creator a fost opus Dumnezeului cel adevărat"32.
Alături de scrierile referindu-se la Merkaba, se răspândeşte în Evul Mediu şi capătă celebritate în toate ţările Diasporei un text de câteva pagini, Sepher Yeîsira, „Cartea Creaţiei". Nu se cunosc originea sau data redactării acestuia (probabil în secolele al V-lea sau al Vl-lea). Textul conţine o expunere laconică a cosmogonici şi cosmologiei. Autorul se străduieşte „să-şi pună de acord ideile sale, influenţate, desigur, de izvoare greceşti, cu disciplinele talmudice referitoare la doctrina Creaţiei şi cu cele privind Merkaba şi în cursul expunerii sale întâlnim pentru prima oară reinterpretări de tendinţă speculativă ale concepţiilor referitoare la Merkaba"^.
Prima parte prezintă cele „32 de căi minunate ale înţelepciunii (Hokhma sau Sophia) prin care Dumnezeu a creat lumea" (cf. § 200); cele 22 litere ale alfabetului sacru şi cele 10 numere primordiale (Sephiroth). Primul Sephira cslcpneutna (ruah) lui Dumnezeu cel viu. Din ruah purcede Aerul Primordial, din acesta se nasc Apa şi Focul, adică Sephiroth-urile al treilea şi al patrulea. Din Aerul Primordial, Dumnezeu a făurit cele 22 de litere; din Apă a creat Haosul Cosmic şi din Foc Tronul Slavei şi ierarhiile îngereşti. Următoarele şase Sephiroth reprezintă cele şase direcţii spaţiale34.
29 Cf. Leş origines de la Kabbale, p. 36. G. Scholem vorbeşte, de asemenea, despre „gnosticismul rabinic", adică acea formă a gnosticismului evreiesc care s-a străduit să rămână fidelă tradiţiei halakice; cf. Major Trends, p. 65.
30 G. Scholem, Major Trends, p. 52 sq. Cf. ibid., n. 49, referirile la imagini asemănătoare din literatura elenistică.
31 G. Scholem, Leş origines de la Kabbale, p. 29. ^ Ibid., p. 31.
33 G. Scholem, IMS origines de la Kabbale, p. 34.0 traducere recentă în Guy Cassaril, Rabbi Simeon bar Yochai, pp. 41—48.
34 G. Scholem, Leş origines de la Kabbale, pp. 35 sq. Vezi, de asemenea, Major Trends, pp. 76 sq.

Speculația filosofică privind Sephiroth-urile, colorată de mistica numerelor, are probabil o origine neopitagoriciană; dar ideea „literelor prin care s-au făurit Cerul şi Pământul" îşi găseşte explicația în iudaism35. „Din cosmogonia şi cosmologia întemeiate pe mistica limbajului, care trădează atât de net afinitatea cu ideile astrologice, căi directe duc, după toate dovezile, la concepția magică a forței creatoare şi miraculoase a literelor şi cuvintelor"36. Sepher Yetsira a fost folosit şi în scopuri taumaturgice. El a devenit vade-mecum al kabbaliştilor şi a fost comentat de cei mai mari gânditori evrei din Evul Mediu, de la Saadia până la Sabbatai Donnolo.
Pietismul ebraic medieval este opera a trei „bărbați pioşi din Germania" (Hassidei Ashkenaz): Samuei, fiul său Iuda Hasidul şi Eleazar din Worms. Mişcarea a apărut în Germania ia începutul secolului ai XII-lea şi a cunoscut o perioadă de creativitate între 1150 şi 1250. Deşi îşi are originile în mistica Merkabei şi a lui Sepher Yetsira, pietismul renan este o creație nouă şi originală. Se remarcă întoarcerea la o anumită mitologie populară, dar hasidiții resping speculațiile apocaliptice şi calculele privind venirea lui Mesia. Tot astfel, nici erudiția rabinică, nici teologia sistematică nu-i interesează. Ei meditează mai ales la misterul unității divine şi încearcă să practice o nouă concepție a pietății37. Spre deosebire de kabbaliştii spanioli (cf. § 289), maeştrii hasidiți se adresează poporului. Opera principală a mişcării — Sepher Hassidim — utilizează mai ales anecdote, paradoxuri, narațiuni edificatoare. Viața religioasă se concentrează asupra ascezei, rugăciunii şi dragostei de Dumnezeu. Căci, în manifestarea ei cea mai sublimă, teama de Dumnezeu se identifică cu dragostea şi devoțiunea pentru Dumnezeu38.
Hasidiții caută să dobândească o deplină seninătate a spiritului: acceptă cu calm injuriile şi amenințările altor membri ai comunității39. Ei nu caută puterea; totuşi dispun de misterioase capacități magice40. Penitențele hasidiților trădează anumite influențe creştine, nu însă şi pe acelea privind sexualitatea. Căci, se ştie, iudaismul n-a acceptat niciodată acest tip de ascetism. Pe de alta parte, s-a remarcat o puternică tendință panteistă: Dumnezeu este mai aproape de lume şi de om decât este sufletul de om41.
Hasidiții din Germania nu au elaborat o teozofic sistematică. Se pot însă distinge trei idei centrale, derivate, de altfel, din izvoare deosebite: 1) concepția despre „Slava divină" (Kabod); 2) ideea unui Heruvim „Sfânt" prin excelență, stând în preajma Tronului; 3) misterele sfințeniei şi maiestății divine, precum şi secretele naturii umane şi ale drumului ei spre Dumnezeu42.
289. Kabbala medievală
O creație excepțională a misticii ezoterice evreieşti a fost Kabbala, termen care, cu aproximație, înseamnă „tradiție" (de la rădăcina Kbl, „a primi"). Aşa după cum vom vedea,
•^ G. Scholem, I^es origines, pp. 37-38. Guy Cassaril insistă pe paralelismul cu un anumit gnosticism creştin, precum acel din Omiliile clementine, op. cit., p. 42.
36 G. Scholem, l^es origines, p. 40.
37 G. Scholem, Major Trends, pp. 91-92. ™Ibid., p. 95.
3y G. Scholem compară seninătatea lor cu ataraxia cinicilor si stoicilor, ibicl., p. 96. CI'., de asemenea, comportamentul unui al-Hallăg(§ 277).
40 Prima mențiune privind Golcmul, homunculul magic, animat în timpul extazului de către meşterul său, se află în scrierile lui Eleazar din Worms; cf. G. Scholem, The Idea of the Golem, pp. 175 sq.
41 G. Scholem, Major Trends, pp. 107 sq. Este vorba, probabil, de o influență a neoplatonismului prin Scot Erigena (secolul IX); ibid., p. 109.
42 G. Scholem, ibid,, pp. 110 sq. Precizăm, de pe acum, că nu există continuitate între acest pietism evreu din secolul al XlII-lea şi mişcarea hasidică ce va apărea în secolul al XVIII-lea în Polonia şi Ucraina (§ 292).

această nouă creație religioasă, deşi rămânând fidelă iudaismului, reactualiza fie o moştenire gnostică, uneori cu nuanță de erezie, fie structuri ale religiozității cosmice43 (stângaci etichetate uneori ca „panteiste"), ceea ce a provocat inevitabil o tensiune între adepții unei anumite Kabbale şi autoritățile rabinice. Să adăugăm, de pe acum, că, în pofida acestei tensiuni, Kabbala a contribuit, direct sau indirect, la întărirea comunităților din Diaspora. în plus, Kabbala, deşi insuficient cunoscută şi aproximativ înțeleasă de unii autori creştini din timpul şi de după Renaştere, a jucat un rol în procesul de „desprovincializare" al creştinătății apusene; altfel spus, ea face parte din istoria ideilor din Europa dintre secolele al XlV-lea şi al XlX-lea.
Cea mai veche expunere a Kabbalei propriu-zise se află în cartea Bahir. Textul, transmis într-o stare imperfectă şi fragmentară şi constituit din mai multe straturi, este obscur şi stângaci. Bahir a fost compilată în Provence, în secolul al XH-lea, plecând de la materiale mai vechi; între altele Raza Rabba („Marele Mister"), în care unii autori orientali au văzut o importantă scriere ezoterică44. Originea orientală — mai exact gnostică — a doctrinelor dezvoltate în Bahir e neîndoielnică. Regăsim aici multe din speculațiile vechilor autori gnostici atestate în diverse surse evreieşti: Eonii masculini şi feminini, pleroma, Arborele Sufletelor, Shekhima, descrisă în termeni similari celor întrebuințați

pentru dubla Sophia (fiică şi soţie) a gnosticilor45.
Problema unei relaţii posibile „între cristalizarea Kabbalei, sub forma redactării cărţii Bahir, si mişcarea kathară rămâne totuşi indecisă. Lipsesc dovezi concludente pentru aceasta, dar nici nu se poate exclude această aserţiune, în istoria gândirii, Bahir reprezintă recurenţa, conştientă poate, dar în orice caz perfect sprijinită pe fapte, a unui simbolism arhaic care nu-si află perechea în tot iudaismul medieval. Cu publicarea cărţii Bahir, o formă evreiască a gândirii mitice intră în concurenţă şi, inevitabil, în controversă cu formulările rabinice şi filosofice ale iudaismului medieval"46.
Kabbalistii din Provence îşi întemeiază doctrina în primul rând pe Bahir. Ei completează vechea tradiţie gnostică de origine orientală cu elemente ale unui alt orizont spiritual, şi anume neoplatonismul medieval, „în forma în care Kabbala iese la lumină, ea conţine aceste două tradiţii, accentul căzând când pe una, când pe cealaltă. Ea va fi transplantată în Spania sub această înfăţişare sau, mai bine zis, dublă înfăţişare"47.
în ciuda prestigiului său de tehnică mistică, extazul nu joacă un rol important, iar în enorma literatură kabbalistică se găsesc puţine referiri la experienţe extatice personale şi foarte rar la unio mystica. Unirea cu Dumnezeu e desemnată prin termenul devekuth4^, „lipire", „a fi unit cu Dumnezeu", stare de graţie care depăşeşte extazul. Aceasta explică de ce autorul care a pus cel mai mult în valoare extazul a rămas cel mai puţin popular. Este vorba de Abraham Abulafia, născut la Saragossa în 1240 şi care a călătorit îndelung în Orientul Apropiat, în Grecia şi în Italia. Numeroasele lui scrieri au fost prea puţin răspândite de către rabini, tocmai datorită caracterului lor prea personal. Abufalia dezvoltă o tehnică meditativă în jurul numelor lui Dumnezeu, aplicându-le ştiinţa combinatorie a literelor alfabetului ebraic. Pentru a explica truda spirituală care duce la eliberarea sufletului de lanţurile materiei, el foloseşte imaginea nodului, care trebuie dezlegat, nu tăiat. Abufalia face apel, de asemenea, la unele practici de tip Yoga: ritmul respiraţiei, posturile
43 Vezi, mai ales, G. Schoiem, „Kabbala and My{h",passim.
44 Cf. G. Schoiem, Major Trends, p. 75; Origine* de la Kabbale, pp. 66 sq.
45 Schoiem, Origine.s, pp. 78-107, 164-194.
46 Ibid., p. 211.
47 Ibid.,pp. 394—395. Despre kabbaliştii din Gerona, orăşel catalan situat între Barcelona şi Pirinei, vezi ampla expunere a lui G. Schoiem, ibid., pp. 388-500.
48 Vezi G. Schoiem, „Devekuth or Communion with Gud",passim.

speciale, diferite forme de incantaţie etc.49 Prin asocieri şi permutări de litere, adeptul reuşeşte să dobândească contemplaţia mistică şi viziunea profetică. Dar extazul lui nu este o transă; el e descris de Abufalia ca o răscumpărare anticipată, într-adevăr, în timpul extazului, adeptul este umplut de o lumină supranaturală50. „Ceea ce Abufalia numeşte extaz este viziunea profetică aşa cum au înţeles-o Maimonide şi gânditorii evrei din Evul Mediu; unirea efemeră a intelectului uman cu Dumnezeu şi influxul în sufletul personal al lui intellectus agens al filosofilor."51
E foarte probabil că prestigiul şi influenţa postume ale lui Abufalia au fost radical limitate de apariţia în Spania, puţin după 1275, a lui Sepher Ha-Zohar („Cartea Splendorii"). Această lucrare uriaşă (aproape 1000 de pagini, în ediţia aramaică din Mantova) a avut un succes fără egal în istoria Kabbalei. Este singurul text care a fost socotit carte canonică şi a fost pus timp de mai multe secole alături de Biblie şi Talmud. Scris sub formă pseudoepigrafică, Zohar-u\ prezintă conversaţiile teologice şi didactice ale faimosului Rabbi Simeon bar Yochai (secolul al II-lea) cu prietenii şi adepţii săi. Multă vreme, savanţii au considerat „Cartea Splendorii" drept o compilaţie de origini diverse, unele conţinând chiar idei formulate de R.Simeon. Dar, Gershom Scholem a demonstrat că autorul acestui „roman mistic" este kabbalistul spaniol Moise de Leon52.
După G. Scholem, Zohar-ul reprezintă teozofia ebraică, adică o doctrină mistică al cărei scop principal este cunoaşterea şi descrierea lucrării misterioare a divinităţii. Dumnezeu ascuns este lipsit de calităţi şi atribute; Zohar-ul şi kabbaliştii îl numesc En-Sof, adică Infinitul. Dar, deoarece Dumnezeu ascuns este activ oriunde în Univers, el manifestă anumite atribute care, la rândul lor, reprezintă unele aspecte ale naturii divine. După kabbalişti, există zece atribute fundamentale ale lui Dumnezeu, care sunt, în acelaşi timp, cele zece niveluri prin care circulă viaţa dumnezeiască. Numele acestor zece Sephiroth oglindesc diferitele moduri de manifestare divină53, împreună, Sephiroth-urile constituie „universul unificat" al vieţii lui Dumnezeu şi sunt imaginate sub formă de arbore (arborele mistic al lui Dumnezeu) sau de om (Aclam Kadrnon, omul primordial). Alături de acest simbolism organic, Zohar-u\ utilizează simbolismul Cuvântului, al numelor pe care Dumnezeu şi le-a dat Sieşi.
Creaţia are loc în Dumnezeu; mişcarea lui En-Sof ascuns iese din repaus şi se desfăşoară în cosmogonie şi autorevelare. Acest act transformă En-Sof, plenitudinea inefabilă în „neant" mistic din care emană Sephiroth-urile. în Zohar, transformarea Neantului în Fiinţă este exprimată prin simbolul punctului primordial54. Un pasaj (1,249 b) afirmă că Creaţia a avut loc pe două planuri, „un plan superior şi un plan inferior", adică lumea Sephiroth-urilor şi

lumea vizibilă. Autorevelarea lui Dumnezeu şi desfăşurarea sa în viaţa Sephiroth-urilor constituie o teogonie. „Teogonia şi cosmogonia nu reprezintă două acte diferite ale Creaţiei, ci două aspecte ale

49 Ci'. G. Scholem, Major Trends, p. 139.

50 G. Scholem a tradus o descriere amănunţită a unei atari experienţe; descriere redactată de un discipol anonim, în Palestina, în anul 1295; ibid., pp. 143-155.

51 „Originalitatea aproape eretică a lui Abufalia este de a fi asimilat viziunea profetică (ce depinde, potrivit tradiţiei, întotdeauna de Dumnezeu) cu devekuth, lipirea de Dumnezeu, doar prin voinţa şi iubirea omenească, afirmând astfel că viziunea profetului putea fi deliberat pregătită si provocată de orice mistic pios şi sincer" (ihid).

52 Cf. Major Trends, pp. 157-204.

33 „înţelepciunea" lui Dumnezeu (//ofc/ima), „inteligenţa" lui Dumnezeu (Binah), „iubirea" sau mila lui Dumnezeu (Hessed) etc. Al zecelea Sephira este Malkhuth, „regatul" lui Dumnezeu, descris în general în Zohcii ca arhetipul mistic al comunităţii lui Israel ori ca Shekhina; cf. G. Scholem, Major Trends, pp. 212-213. Despre Sephiroth, în Sepher Yetsira, vezi mai sus, pp. 572 sq.

54 Identificat cu „înţelepciunea" lui Dumnezeu (a doua Sephira). în Sephira a treia, „punctul" devine „palat" sau „clădire"; ceea ce trimite la facerea lumii. Binah, numele acestei Sephira, înseamnă nu numai „inteligenţă", ci şi „diferenţiere"; cf. G. Scholem, Major Trends, pp. 219 sq.

aceluiaşi act"35. Iniţial, toate lucrurile formau un mare Tot, şi viaţa Creatorului pulsa în viaţa creaturilor sale. Numai după căderea omului, Dumnezeu a devenit „transcendent"56.

Una din inovaţiile cele mai semnificative ale kabbaliştilor este ideea unirii lui Dumnezeu cu Shekhina; acest hieros gamos împlineşte adevărata unitate a lui Dumnezeu. După Zohar, la început, unirea era permanentă şi neîntreruptă. Dar păcatul lui Adam a provocat încetarea lui hieros gamos şi, în consecinţă, „exilul Shekhin-ei". Abia după restaurarea armoniei originare în actul răscumpărării, „Dumnezeu va fi unul şi numele său Unu"57.

Aşa cum am arătat deja, Kabbala reintroduce în iudaism mai multe idei şi mituri în legătură cu religiozitatea de tip cosmic. La actul sanctificării vieţii prin muncă şi prin riturile prescrise în Talmud kabbaliştii adaugă valorizarea mitologică a Naturii şi a Omului, importanţa experienţei mistice şi chiar anumite teme de origine gnostică. Se poate decela în acest fenomen de „deschidere" şi în acest efort de revalorizare nostalgia unui Univers religios în care Vechiul Testament şi Talmudul coexistă cu religiozitatea cosmică, gnosticismul cu mistica. Un fenomen analog apare în idealul „universalist" al anumitor filosofi hermetişti ai Renaşterii italiene.

290. Isaac Luria şi noua Kabbala

Una din consecinţele expulzării evreilor din Spania, în 1492, a fost transformarea Kabbalei: din doctrină ezoterică ea a sfârşit prin a deveni doctrină populară. Pană la catastrofa din 1492, kabbaliştii îşi concentrau interesul mai degrabă asupra Creaţiei decât asupra Răscumpărării: cel ce cunoştea istoria lumii şi a omului putea eventual să se reîntoarcă la perfecţiunea originară58. Dar, ca urmare a expulzării, patosul mesianismului a invadat noua Kabbala; „începutul" şi „sfârşitul" au fost legate şi înţelese împreună. Catastrofa a primit o valoare răscumpărătoare: ea semnifica durerile naşterii erei mesianice (cf. § 203). De atunci înainte, viaţa a fost înţeleasă ca existenţă în Exil şi suferinţele Exilului au fost explicate de anumite teorii curajoase asupra Divinităţii şi a omului.

Pentru noua Kabbală, moartea, pocăinţa şi renaşterea sunt cele trei mari evenimente susceptibile să înalţe omul către o unire beatifică cu Dumnezeu. Umanitatea este ameninţată nu numai de propria sa corupţie, ci şi de corupţia lumii; aceasta a fost provocată de prima fisură intervenită în Creaţie, când „subiectul" s-a separat de „obiect". Insistând asupra morţii şi a renaşterii (interpretată ca o reîncarnare sau o renaştere spirituală dobândită prin pocăinţă), propaganda kabbaliştilor — prin intermediul cărora noul mesianism căuta să-şi facă drum — a obţinut o mare popularitate59.

La vreo patruzeci de ani după expulzarea din Spania, Safed, un oraş din Galileea, devine focarul noii Kabbale. Dar încă înainte de această dată, Safedul era vestit ca un centru spiritual

55 G. Scholem, op. cit., p. 223. Această doctrină a fost elaborată mai ales de Moise din Leoii.

56 Ibid., p. 224. Ideea este atestată deja la „primitivi". Cf. M. EJiade, Mythes, reves et mysteres, pp. 80 sq.

57 G. SchoJem, ibid., p. 232. După cum remarcă G. SchoJern (p. 235), kabbaliştii au încercat să descopere misterul sexului în Dumnezeu însuşi. O altă trăsătură originală a Zfjhar-ului este interpretarea răului ca fiind una din manifestările — aşadar o sephira! — lui Dumnezeu (G. SchoJem, pp. 237 sq., remarcă paralelismul cu concepţia lui Jakob Bo'hrne). Cât priveşte ideea transmigrafiei sufletelor — idee de origine gnostică —, ea e atestată pentru prima oară în Bahir (ibid., pp, 241 sq.), dar va deveni populară o dată cu succesul „noii Kabbale" a lui Safed în secolul al XVl-lea; cf. G. Scholem, „The Messianic Idea in KabbaJism", pp. 46 sq.

•^ G. Scholem, Major Trends, pp. 244 sq. Precizăm însă că, cu mult înainte de 1492, anumiţi kabbalişti proclamaseră în mod expres acest an catastrofic drept anul Răscumpărării. Expulzarea din Spania a revelat ca Răscumpărarea

semnifică deopotrivă eliberare şi catastrofă; ibid., p. 246.
59 Ororile Exilului au fost revalorizate de doctrina metempsihozei. Soarta cea mai tragică a sufletului era aceea de a fi „respins" sau „dezvesmântat", stare care excludea reîntruparea sau admiterea în Şeol, cf. G. SchoJem, ibid., p. 250.

de anvergură. Printre maeştrii cei mai vestiţi trebuie să menţionăm numele lui Joseph Karo (1488-1575), autorul celui mai important tratat de ortodoxie rabinică, dar şi al unui curios şi pasionant Jurnal în care el îşi nota experienţele extatice inspirate de un maggid, înger-mesager al puterilor cereşti. Exemplul lui Karo este deosebit de instructiv: el arată posibilitatea de a integra erudiţia rabinică (halakha) cu experienţa mistică de tip kabbalistic. într-adevăr, J.Karo a aflat în Kabbală atât temeiuri teoretice, cât şi metoda practică pentru a dobândi extazul, şi deci prezenţa lui tnaggicf®.

Cât despre noua Kabbală care s-a afirmat la Safed, maeştrii cei mai vestiţi au fost Moise ben Jacob Cordovero (1522-1570) şi Isaac Luria. Primul, gânditor viguros şi sistematic, a elaborat o interpretare personală a Kabbalei şi, în special, a cărţii Zohar. Opera sa este considerabilă, în timp ce Luria, mort în 1572, la vârsta de 38 de ani, n-a lăsat nici o scriere. Sistemul lui a rămas cunoscut din notele şi cărţile discipolilor săi, mai ales un enorm tratat datorat lui Hayym Vital (1543-1620). După toate mărturiile, Isaac Luria era un vizionar posedând o experienţă extatică foarte bogată şi deosebit de diversă. Teologia lui se întemeiază pe doctrina Ţimţum. Acest termen însemna la început „concentrare" sau „contracţie", dar kabbaliştii îi dădeau sensul de „retragere". După Luria, existenţa Universului a fost posibilă printr-un proces de „contracţie" a lui Dumnezeu. Căci putea să existe Lumea dacă pretutindeni era Dumnezeu? „Cum a putut Dumnezeu să creeze lumea ex nihilo, dacă nu exista neantul?..." Deci, „Dumnezeu s-a retras ca să facă loc Lumii, părăsind, ca să spunem aşa, o regiune din interiorul Său, un fel de spaţiu-mistic din care El s-a retras ca să se reîntoarcă în actul creaţiei şi al revelaţiei"61. Prin urmare, primul act al Fiinţei Infinite (En-Sof) n-a fost o mişcare în afară, ci un act de retragere înăuntrul Fiinţei înseşi. Aşa cum remarcă G. Scholem (p. 261), Ţimţum este simbolul cel mai profund al Exilului; el poate fi considerat ca Exilul lui Dumnezeu în sine însuşi. Abia la o a doua mişcare Dumnezeu trimite o rază de lumină şi îşi începe revelaţia creatoare62.

înainte de „contracţie" în Dumnezeu a existat nu numai atributul iubirii şi al milei, ci şi acela al severităţii divine, pe care kabbaliştii îl numesc Din, „Judecată". Totuşi, atributul Din se manifestă si devine vădit abia după Ţimţum, căci acesta din urmă înseamnă nu numai un act de limitare şi de negaţie, ci şi o „Judecată". Se disting două tendinţe în procesul Creaţiei: de flux si de reflux („ieşire", potrivit lexicului kabbalistic). Ca şi organismul uman, creaţia constituie un uriaş sistem de inspiraţie şi de expiraţie divină. Urmând tradiţia Zohar-ului, Luria consideră actul cosmogonic ca având loc în Dumnezeu; într-adevăr, un rest al luminii divine rămâne în spaţiul primordial creat prin Ţimţum6^.

Această doctrină este completată de două concepţii tot atât de profunde şi îndrăzneţe: „Spargerea vaselor" (Shevirath Ha-Kelim) şi Tikkun, termen semnificând repararea unei greşeli sau „restaurare". Luminile care emanau neîntrerupt din pupilele lui En-Sof erau primite şi înmagazinate în vasele sephirotice. Când a venit rândul ultimelor şase Sephiroth, Lumina dumnezeiască a ţâşnit brusc şi „vasele" s-au spart în ţăndări. Astfel, Luria explică, pe de o parte, amestecul luminilor din Sephiroth-uri cu „cojile" (kalipoth), adică forţele răului care

60 VeziRJ.Zwi Werblowschy.Javep/jA'aro, LawyerandMystic,pp. 165 sq.în legătură cu maggid, cf. ibid., pp. 275 sq. Vezi, de asemenea, cap. IV („Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magica! contemplation").
61 G .Scholem, Major Trends, p. 261.
62 După Jacob Emden, citat de G. Scholem (p. 262), acest paradox al lui Ţimţum este singura încercare serioasă de a explicita idcca de Creaţie ex nihilo, în plus, concepţia despre Ţimţum a stăvilit tendinţele panteiste care începeau să influenţeze Kabbală, mai ales începând din Renaştere.
w Idee care reaminteşte de sistemul lui Basilide; G. Scholem, p. 264. Cf. Histoire des croyances, voi. II, p. 358.

zăceau în „adâncul marelui hău" — şi, pe de altă parte, necesitatea de a purifica elementele sephirotice, eliminând „cojile", spre a se putea restitui entitatea luminoasă, despărţită de Rău64.

în ce priveşte Tikkun, „restaurarea" ordinii ideale, reintegrarea Totului primordial, el este scopul secret al existenţei umane, altfel spus, Salvarea. Aşa cum scrie G.Scholem, aceste secţiuni ale Kabbalei lui Luria reprezintă cea mai mare izbândă pe care gândirea antropomorfică a repurtat-o vreodată în istoria misticii evreieşti (p. 268). într-adevăr, omul este conceput ca un microcosmos şi Dumnezeu cel viu ca un macrocosmos. Luria ajunge întrucâtva la un mit al lui Dumnezeu care îşi dă Sieşi naştere65. Mai mult încă, omul joacă un anumit rol în procesul restaurării finale; el e acela care împlineşte întronizarea lui Dumnezeu în împărăţia sa cerească. Tikkun, înfăţişat simbolic ca emergenţă a personajităţii lui Dumnezeu, corespunde procesului Istoriei. Venirea lui Mesia înseamnă împlinirea lui Tikkun (ibid., p. 274). Elementul mistic şi elementul mesianic s-au sudat în această concepţie.

împlinirea misiunii omului este pusă în legătură de Luria şi de kabbaliştii din Safed — mai ales de Hayym Vital —

cu doctrina metempsihozei, Gilgul, ceea ce subliniază şi mai mult importanţa acordată rolului omului în Univers. Fiecare suflet îşi menţine individualitatea până în momentul restaurării sale spirituale. Sufletele, care au împlinit poruncile, aşteaptă, fiecare în locul său binecuvântat, integrarea lor în Adam, când va avea loc restaurarea universală. Pe scurt, adevărata istorie a Lumii este aceea a transmigraţiilor şi a interrelaţiilor dintre suflete. Metempsihoză (Gilgul) constituie un moment în procesul de restaurare, Tikkun. Durata acestui proces poate fi scurtată prin anumite acte religioase (rit, penitenţă, meditaţie, rugăciune)66. Este important de semnalat că după 1550 concepţia despre Gilgul devine parte integrantă a credinţelor populare şi în folclorul religios al evreilor.

„în Iudaism, Kabbala lui Luria a fost ultima mişcare religioasă cu influenţă preponderentă în toate mediile evreieşti şi în toate ţările, fără excepţie. A fost ultima mişcare din istoria iudaismului rabinic care a exprimat un nou orizont de realitate religioasă comun întregului popor evreu. Pentru filosoful istoriei evreieşti, poate părea surprinzător că doctrina care a dobândit un asemenea rezultat era foarte înrudită cu gnosticismul, dar aşa este dialectica Istoriei."67

Trebuie adăugat că succesul considerabil al noii Kabbale ilustrează încă o dată următoarea trăsătură specifică geniului religios evreiesc: capacitatea de a se reînnoi integrând elemente de origine exotică, fără să piardă, prin aceasta, structurile fundamentale ale iudaismului rabinic. Pe lângă aceasta, în noua Kabbala, numeroase concepţii de ordin ezoteric sunt făcute accesibile neiniţiaţiior şi uneori devin populare (cum a fost în cazul metempsihozei).

291. Răscumpărătorul apostat

O grandioasă mişcare mesianică, deşi repede stopată, se iveşte în septembrie 1665 la Smirna: în faţa unei mulţimi delirante, Sabbatai Zwi (1626-1676) se proclamă Mesia al poporului lui Israel, încă de câtava vreme circulau zvonuri în jurul persoanei sale, în legătură cu misiunea lui divină, dar Sabbatai a fost recunoscut ca Mesia numai datorită „ucenicului" său,

64 G. Scholem a subliniat caracterul gnostic şi mai ales rnaniheist (părticele de lumină împrăştiate în lume) al acestei doctrine, pp. 271 sq., 280. Cf. Istoria, voi. II, §§'252-253.

65 Pentru Luria, En-Suf interesează puţin din punct de vedere religios.

66 Ibid., pp. 281 sq. Rugăciunea mistică se dovedeşte un puternic instrumenl de răscumpărare; doctrina si practica rugăciunii mistice constituie partea ezoterică a Kabbalei lui Luria; ibid., pp, 276-278.

67 Ibid., pp. 285-286.

Nathan din Gaza (1644-1680). De fapt, Sabbatai Zwi avea crize periodice de tristeţe excesivă, urmate de imensă bucurie. Când află că un iluminat, Nathan din Gaza, „revela oricărui om secretele sufletului", Sabbatai se îndreaptă spre acesta cu nădejdea că se va vindeca. Nathan, care îl „văzuse", se pare, în cursul unui extaz, reuşeşte să-1 convingă pe Sabbatai ca este Mesia. Şi tot acest „discipol", se pare excepţional dotat, a organizat teologia mişcării şi i-a asigurat răspândirea, în ce-1 priveşte pe Sabbatai Zwi, acesta n-a scris nimic, nu i se atribuie nici un mesaj original, nici un cuvânt memorabil.

Vestea sosirii lui Mesia a provocat pretutindeni în lumea evreiască un entuziasm fără egal. La sase luni după proclamarea sa, Sabbatai merge la Constantinopol spre a-i converti, poate, pe musulmani. Dar el este arestat şi întemniţat de Mustafa Paşa (la 6 februarie 1666). Ca să evite martiriul, Sabbatai Zwi renunţă la iudaism şi îmbrăţişează islamul68. Dar nici apostazia lui „Mesia", nici moartea sa optsprezece ani mai târziu n-au oprit mişcarea religioasă pe care o declanşase69.

Sabbatianismul reprezintă prima deviaţie serioasă în iudaism din Evul Mediu încoace, prima oară când o idee mistică ducea direct la dezintegrarea ortodoxiei, în cele din urmă, această erezie a încurajat un gen de anarhism religios. La început, propaganda pentru Mesia cel apostat a continuat deschis. Abia mai târziu, când „întoarcerea triumfală a lui Sabbatai Zwi din sferele necurăţiei" a început să se facă aşteptată, propaganda aceasta mesianică a devenit secretă. Glorificarea Răscumpărătorului apostat, sacrilegiu groaznic pentru gândirea evreiască, a fost interpretată şi exaltată ca un mister dintre cele mai profunde şi paradoxale, încă în 1667, Nathan din Gaza afirma că tocmai acţiunile stranii ale lui Sabbatai constituie o dovadă a autenticităţii misiunii sale mesianice. Căci, „dacă n-ar fi fost el Răscumpărătorul, aceste devieri nu s-ar fi produs". Adevăratele acte ale Răscumpărării sunt cele care provoacă cel mai mare scandal70. După teologul sabbatianist Cardozo (mort în 1706), numai sunetul lui Mesia este destul de puternic pentru un asemenea sacrificiu: coborârea până în fundul abisului71. Ca să-şi împlinească misiunea (să elibereze ultimele scântei divine prizoniere ale Răului), Mesia trebuie să se condamne pe sine prin propriile lui acţiuni. Acesta este motivul pentru care valorile tradiţionale ale Torei sunt din acest moment abolite72.

Deosebim în sânul sabbatianismului două tendinţe: moderaţii şi radicalii. Primii nu se îndoiau de autenticitatea noului Mesia, căci, spuneau ei, Dumnezeu nu putea să-şi înşele într-atâta poporul ales; dar misteriosul paradox al lui Mesia apostat nu constituia pentru ei model de urmat. Radicalii gândeau altfel: ca şi Mesia, credinciosul trebuie să coboare în Infern, căci Răul trebuie combătut cu rău. Este proclamată prin aceasta oarecum valoarea sau funcţia soteriologică a Răului. După unii sabbatianişti de tendinţă radicală, orice act vizibil impur şi rău realizează un contact

cu sfinţenia. După alţii, păcatul lui Adam o dată abolit, cel ce face răul este virtuos în ochii lui Dumnezeu. Asemenea seminţei îngropate în pământ, Tora trebuia să putrezească pentru ca să dea rod, adică să se împlinească slava mesianică. Totul este permis; aşadar şi imoralismul sexual73. Cel mai sinistru sabbatianist, Jakob Frank (mort 1791) atingea

68 Vezi G. Scholem, Major Trends, pp. 286-324 şi mai ales Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, pp. 103-460.

69 Vezi G. Scholem, Sabbatai Sevi, pp. 461-929.

70 Cf. Major Trends, p. 314; Sabbatai Sevi, pp. 800 sq.

71 Citat de G. Scholem, Major Trends, p. 310; vezi şi Sabbatai Sevi, pp. 614 sq. Nathan din Gaza susţinea că sufletul lui Mesia se află, de la început, captiv în marele abis; Major Trends, pp. 297-298. Ideea este de structură gnostică (atestată în special la oi iţi), dar germenii ei se află în Zahăr şi în scrierile lurianice (ibid.).

72 Pentru Abraham Faez, cei ce rămân credincioşi Legii sunt păcătoşi.

7;i Ibid., p. 316. Practici orgiace, analoage celor săvârşite de carpocratieni, sunt atestate între anii 1700-1760.

ceea ce G. Scholem numeşte o mistică a nihilismului. Unii dintre discipolii lui şi-au manifestat nihilismul în diverse activităţi politice de tip revoluţionar.

în istoria Kabbalei, observă G. Scholem, apariţia unor noi idei şi interpretări este însoţită de certitudinea că Istoria se apropie de capăt şi că misterele cele mai profunde ale Divinităţii, ocultate în timpul Exilului, îşi vor revela adevărata lor semnificaţie în ajunul Erei Noi74.

292. Hasidismul

Poate părea paradoxal faptul că ultima mişcare mistică, hasidismul, apare în Podolia şi Volînia, regiuni în care Mesia-apostat avusese o profundă înrâurire. Foarte probabil, întemeietorul mişcării, Rabbi Israel Baal Shem Tov („învăţătorul Bunei Reputaţii", prescurtat Becht), profesa un sabbatianism moderat75. Dar el a neutralizat elementele mesianice ale sabbatia-nismului, după cum a renunţat la exclusivismul de confrerie iniţiatică secretă ce caracteriza Kabbala tradiţională. „Becht"-ul (cea 1700-1760) s-a străduit să facă accesibile evreului de rând descoperirile spirituale ale kabbaliştilor. O atare popularizare a Kabbalei — începută încă de Isaac Luria — asigura misticismului o funcţie socială.

Succesul întreprinderii a fost prodigios şi persistent. Primii cincizeci de ani care au urmat morţii lui Baal Shem Tov — din 1760 până la 1810 — constituie o perioadă eroică şi creatoare a hasidismului. Un număr considerabil de mistici şi de sfinţi au izbutit să regenereze valorile religioase pietrificate ale iudaismului legalist76. într-adevăr, un nou tip de şef spiritual apare: locul eruditului talmudist sau al iniţiatului Kabbalei clasice îl ia „pneumaticul", iluminatul, profetul. Ţaddik („Omul Drept"), adică maestrul spiritual, devine modelul exemplar, prin excelenţă. Exegeza Torei şi ezoterismul Kabbalei îşi pierd primatul. Ceea ce inspiră pe discipoli şi pe credincioşi sunt virtuţile şi comportamentul ţaddikului: acest fapt explică importanţa socială a mişcării. Existenţa omului sfânt constituie pentru întreaga comunitate dovada concretă că se poate realiza cel mai înalt ideal religios al neamului lui Israel. Nu atât doctrina, cât personalitatea maestrului contează. Un vestit ţaddik spunea: „Nu m-am dus la Maggid-u\ din Meţeriţ (Rabbi Dov Baer) ca să învăţ Tora, ci ca să-1 văd cum îşi dezleagă încălţămintea"77.

în pofida unor inovaţii de ordin ritual, acest adevărat revival s-a menţinut mereu în cadrul iudaismului tradiţional. Dar rugăciunea publică a hasidiţilor se încarcă de elemente emoţionale: cântece, dansuri, entuziasm, explozii de bucurie. Adăugată la comportamentul adesea excentric al unor maeştri, această emotivitate neobişnuită îi irita pe adversarii hasidismului78. Dar, brusc după 1810, excesele de ordin emoţional îşi pierd din importantă şi popularitate şi hasidiţii încep să recunoască din nou importanţa tradiţiei rabinice.

Aşa cum a arătat Gershom Scholem, hasidismul, chiar în forma sa târzie şi exagerată de „ţaddikism", n-a adus nici o idee mistică nouă79. Contribuţia sa cea mai semnificativă la istoria

74 Ibid., p. 320. Apostazia necesară a lui Mesia este o nouă expresie a dualismului de tip gnostic, anume opoziţia dintre Dumnezeul ascuns (transcendent) şi Dumnezeul care a făcut Lumea, ibid., pp. 322-323.

75 Vezi argumentarea lui G. Scholem, Major Trends, pp. 331-332. 76/^W.,pp.336sq.

77 Citat de G. Scholem, p. 344. într-adevăr, năzuinţa supremă a ţaddikului nu e aceea de a interpreta cât mai riguros Tora, ci de a deveni el însuşi Tora; ibid.

78 Cel mai vestit a fost Rabbi Eli, gaonul din Vilna, care a dus în 1772 o persecuţie sistematică împotriva mişcării, G.Scholem, op. cit., p. 346.

79 Ibid,, pp. 338 sq. Singura excepţie este cea a şcolii întemeiate de R. Shneur Zalman din Ladi (Ucraina) şi care s-a numit Habad (prescurtat de la Hochma-Binah-Daath. primele trei Sephiroth); cf. ibid., pp. 430 sq. Vezi mai ales Lettre aux Hassidim sur l'extase, a fiului lui R. Schneour, Dov Baer de Lubavici (1773-1827).

iudaismului constă în mijloacele, simple şi îndrăzneţe totodată, prin care sfinţii şi maeştrii hasidiţi au reuşit să popularizeze — şi să facă accesibilă — experienţa unei înnoiri interioare. Povestirile hasidice, devenite celebre prin traducerea lui Martin Buber, reprezintă cea mai importantă creaţie a mişcării. Povestirea faptelor săvârşite si a cuvintelor rostite de sfinţi capătă o valoare rituală. Naraţia îşi regăseşte funcţia sa primordială, anume aceea de a reîntoarce timpul mitic şi de a actualiza personaje supranaturale şi fabuloase. Or, biografiile de sfinţi şi de ţaddik abundă, de asemenea, în episoade miraculoase, în care se reflectă anumite practici magice. La capătul istoriei mistice evreieşti, aceste două tendinţe — mistica şi magia — se reapropie şi coexistă ca la început80.
Adăugăm că fenomene analoage se întâlnesc şi în altă parte; de exemplu, în hinduism şi în islam, unde povestirea legendelor despre asceţi şi yogini vestiţi sau a episoadelor diverselor epopei joacă un rol capital în religia populară. Şi aici recunoaştem funcţia religioasă a literaturii orale, în primul rând a naraţiei, adică a „istoriilor" fabuloase şi exemplare. La fel de frapantă este analogia dintre ţaddik şi gurii, maestrul spiritual al hinduismului (uneori divinizat de credincioşii săi: giirudev). în forma sa extremă, ţaddikismul a cunoscut anumite cazuri aberante, când ţaddikul ajungea victimă a propriei sale puteri. Acelaşi fenomen este atestat în India, din vremile vedice până în epoca modernă, în fine, coexistenţa celor două tendinţe — mistica şi magia — caracterizează, ştim bine, şi istoria religioasă a Indiei.
'G. Scholem, op. cit,, p. 349.

Capitolul XXXVII

MIŞCĂRILE RELIGIOASE DIN EUROPA : DIN EVUL MEDIU TÂRZIU PÂNĂ ÎN AJUNUL REFORMEI

t
•

293. Erezie dualistă în Imperiul bizantin : bogomilismul

începând din secolul al X-lea, observatori laici şi religioşi ai Bizanţului au remarcat în Bulgaria avântul unei mişcări religioase sectare, bogomilismul. întemeietorul ei era un preot de ţară, Bogomil („cel iubit de Dumnezeu"), despre care în afară de nume nu mai ştim nimic. Către anul 930, ci pare să fi început să propovăduiască sărăcia, umilinţa, pocăinţa şi rugăciunea: căci, după Bogomil, lumea aceasta e rea, ea a fost zămislită de Satanail (fratele lui Hristos şi fiul lui Dumnezeu), „Dumnezeul cel aspru" din Vechiul Testament1. Tainele, icoanele şi ceremoniile Bisericii ortodoxe sunt declarate deşarte, deoarece sunt lucrarea Diavolului. Crucea trebuie detestată, căci pe Cruce a fost răstignit şi omorât Hristos. Singura rugăciune acceptată era Tatăl nostru, care trebuia rostită de patru ori pe zi şi de patru ori în cursul nopţii.
Bogomilii nu mâncau carne, nu beau vin şi respingeau căsătoria. Comunitatea lor nu cunoştea nici o ierarhie. Bărbaţii şi femeile îşi mărturiseau si îşi dezlegau unii altora păcatele, îi criticau pe cei bogaţi, condamnau boierimea, îndemnau poporul să nu se supună stăpânilor şi să practice o rezistenţă pasivă. Succesul mişcării se explică prin devoţiunea populară, decepţionată de fastul Bisericii şi nevrednicia preoţilor, dar şi prin ura ţăranilor bulgari — săraci şi reduşi la serbie — împotriva stăpânitorilor de pământ şi, mai ales, împotriva agenţilor bizantini2.
După cucerirea Bulgariei (1018) de către Vasilc al II-lea, numeroşi nobili bulgari se instalează la Constantinopol. Adoptat de anumite familii de nobili locali şi chiar de unii călugări bizantini, bogomilismul îşi organizează teologia. Dar secta s-a scindat, probabil datorită disputelor teologice. Cei ce susţineau autonomia lui Satan, afirmând că el este un zeu veşnic şi atotputernic, s-au grupat în jurul bisericii de la Dragoviţa (un sat la marginea dintre Tracia şi Macedonia). Vechii bogomili, care îl socoteau pe Satan un fiu decăzut al lui Dumnezeu, îşi păstrează vechiul nume de „bulgari". Deşi „dragoviţanii" proclamau un dualism absolut, iar „bulgarii" un dualism moderat, cele două biserici se tolerează reciproc. Căci bogomilismul cunoştea la acea dată un nou avânt. Comunităţi noi se organizează la Bizanţ, în Asia Mică, în Dalmaţia şi numărul credincioşilor creşte. Se deosebesc acum două categorii: preoţii şi credincioşii. Rugăciunea şi postul se întăresc, ceremoniile se înmulţesc şi se prelungesc. „La sfârşitul secolului al Xll-lca, mişcarea ţărănească din secolul al X-lea a devenit o sectă, având rituri monastice şi o învăţătură speculativă în care conflictul dintre dualism şi creştinism este din ce în ce mai vădit."3
Când începe represiunea, chiar pe la începutul secolului al Xll-lca, bogornilii se retrag în nordul Balcanilor si misionarii lor pornesc spre Dalmaţia, Italia şi Franţa. Totuşi, în anumite

1 E posibil ca Bogomil să fi cunoscut anumite idei dualiste răspândite de paulicicni si masalieni în Asia Mică (secolele VI—X); ve/.i o succintă expunere a doctrinelor şi a istoriei lor în Steven Runciinan, Le manicheisme medieval, pp. 30-60.
2 Vezi, recent, Robert Browning, Byzitntium and Bulgaria, pp. 163 sq. O paralelă se poate alia în Cruciada împotriva Albigen/.ilor, oglindind invidia nobililor din nord faţă de bogăţia nobilimii meridionale.
•* Arno Borst, Leş Cathares, p. 63. \'e/i şi sursele citate în note.

momente, bogomilismul reuşeşte să se impună oficial; de pildă, în Bulgaria, în prima jumătate a secolului al XHI-

lea; în Bosnia, el devine religie de stat sub banul Kulin (l 180-1214). Dar în secolul al XlV-lea secta îşi pierde influenţa şi, după cucerirea otomană din Bulgaria şi Bosnia (1393), majoritatea bogomililor se convertesc la islamism4.

Vom urmări îndată soarta bogomililor în Occident. Adăugăm că în Europa de Sud-Est anumite concepţii bogomilice au fost transmise prin Apocrife şi supravieţuiesc încă în folclor, în Evul Mediu circulau numeroase cărţi apocrife în Europa de Răsărit, sub numele unui preot bogomil, Ieremia5. Totuşi nici unul din aceste texte nu este opera lui Ieremia. De exemplu, Lemnul Crucii derivă din Evanghelia lui Nicodim, o lucrare de origine gnostică. Tema unei alte apocrife, Cum s-a făcut Hristospreot, era de multă vreme cunoscută de greci. Dar bogomilii au adăugat la aceste vechi legende elemente dualiste. Versiunea slavonă a Lemnului Crucii începe cu această frază: „Când a făurit Dumnezeu toate, numai El şi Satanail erau pe lume"6. Or, am văzut (§251), acest motiv cosmogonic este larg difuzat, dar variantele sud-est europene şi slave scot în relief rolul Diavolului. Urmând modelul anumitor secte gnostice, bogomilii au accentuat probabil dualismul, sporind rolul Diavolului.

Tot astfel, în apocrifa Aclam si Eva, bogomilii au introdus episodul unui „contract" semnat de Adam şi Satan, după care, Pământul, fiind făurit de acesta din urmă, Adam şi urmaşii lui îi aparţin lui Satan până la venirea lui lisus Hristos. Regăsim această temă în folclorul balcanic7.

Metoda reinterpretării Apocrifelor este ilustrată de Interrogatio lohannis, singura lucrare bogomilică autentică, tradusă în latină de inchizitorii din sudul Franţei. Este vorba de un dialog între loan Evanghelistul şi lisus Hristos, privind facerea lumii, căderea lui Satan, înălţarea la cer a lui Enoh şi povestea Lemnului Crucii. Găsim pasaje împrumutate din alte Apocrife, precum şi traducerea unei lucrări slavoneşti din secolul al XH-lea, întrebările Sfântului loan Evanghelistul. „Dar teologia este strict bogomilică, înainte de căderea lui, Satan era primul după Dumnezeu-Tatăl (totuşi Hristos şedea de-a dreapta Tatălui); [...]. Insă nu putem spune dacă este vorba de o lucrare bogomilică originală sau de traducerea unei lucrări greceşti. Judecând după doctrina conţinută, ea reprezintă probabil o compilaţie, datorată vreunui autor bogomil sau mesalian, a unor materiale apocrife mai vechi."8

Ceea ce ne interesează aici este faptul că aceste Apocrife şi, mai cu seamă, variantele lor orale au jucat, timp de multe secole, un rol în religiozitatea populară. Aşa după cum vom vedea (§ 304), ele nu constituie singura sursă a folclorului religios european. Dar persistenţa temelor eretice dualiste în universul imaginar al mediilor populare nu este lipsită de semnificaţie. Ca să dăm un singur exemplu: în Europa de Sud-Est, mitul Creaţiei Lumii cu ajutorul Diavolului (care se scufundă în oceanul primordial ca să scoată nămol) are o urmare: oboseala fizică şi mentală a lui Dumnezeu. In unele variante, Dumnezeu adoarme profund; în altele el nu ştie cum să rezolve o problemă postcosmogonică: nu izbuteşte să facă să intre Pământul sub bolta Cerului şi ariciul îl sfătuieşte să strângă puţin Pământul cu palmele, dând astfel naştere văilor si munţilor9.

4 Istoria mişcării este retrasată de S. Runciman, op. cit., pp. 61 sq; D, Obolensky, The Bogomils, pp. 120 sq. Despre persistenţa unor nuclee bogomilice în Balcani şi în România până în secolul al XVII-lea, vezi N. Cartojan, Cărţile populare, I. pp. 46 sq.; Răzvan Theodorescu, Bizanţ, Balcani, Occident, pp. 241 sq.

3 Vezi S. Runciman, op. cit., pp. 76 sq.; E. Turdeanu, Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles etc. Citat de S. Runciman, p. 78. Despre istoria şi circulaţia acestei legende, vezi N.Cartojan, Cărţile populare, I, pp. 115 sq.; E.C. Quinn, The Quest ofSeth for the Oii of Life, pp. 49 sq.

7 în ceea ce priveşte legendele româneşti, vezi N. Cartojan, op. cit., pp. 71 sq.

8 S. Runciman, p. 80. Vezi Edina Bozoky, I^e Livre Secret des Cathares.

9 Vezi sursele citate în De Zamolxis ă Gengis-Khan, pp. 89 sq. (trad. românească, pp. 92 sq. — nota trad.).

Prestigiul Diavolului, pasivitatea lui Dumnezeu şi incomprehensibila sa decădere pot fi considerate ca o expresie populară a lui deus oliosus din religiile primitive, în care Dumnezeu, după ce creează Lumea şi pe oameni, se dezinteresează de soarta Creaţiei sale şi se retrage în Cer, lăsând desăvârşirea operei sale pe seama unei Fiinţe Supranaturale sau a unui Demiurg.

294. Bogomilii în Apus : Katharii

în primele două decenii ale secolului al XH-lea se semnalează în Italia, Franţa şi în vestul Germaniei prezenţa misionarilor bogomili. La Orleans, ei reuşesc să convertească nobili si chiar preoţi, printre care un consilier al regelui Robert, confesor al reginei. Putem recunoaşte esenţialul ereziei: nu Dumnezeu a creat lumea vizibilă; materia este impură; căsătoria, botezul, euharistia şi mărturisirea păcatelor sunt inutile; Sfântul Duh, coborând peste creştetul credinciosului prin punerea mâinilor, îl purifică pe acesta şi îl sfinţeşte etc. Regele îi descoperă pe eretici, îi judecă, îi condamnă şi, la 28 decembrie 1022, îi arde pe rug; sunt primii eretici din Occident osândiţi la ardere. Dar mişcarea continuă să se extindă. Religia kathară10, instalată deja ca Biserică în Italia, trimite misionari în Provence, în Languedoc, în regiunile renane până la Pirinei. Mai ales ţesătorii sunt aceia care propagă noua doctrină. Comunităţile din Provence se rânduiesc în patru episcopii. Un sinod pare să fi avut loc în 1167, lângă Toulouse. Cu această ocazie,

episcopul bogomil din Constantinopol izbuteşte să convertească la dualismul radical grupurile din Lombardia şi din sudul Franţei.
Dar, pătrunzând în Occident, bogomilismul adoptă unele elemente ţinând de tradiţia protestatară locală; aceasta încurcă şi mai mult problema lipsei de unitate doctrinară11. Katharii nu credeau nici în Infern, nici în Purgatoriu; Lumea este domeniul lui Satan; el a creat-o ca să poată întemniţa spiritul în materie. Satan era identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament. Adevăratul Dumnezeu, bun şi luminos, se află departe de lumea aceasta. El 1-a trimis pe Hristos ca să-i învețe pe oameni calea mântuirii. Trupul lui Hristos, fiind numai duh, nu e decât o părere12. Ura împotriva vieţii aminteşte de anumite secte gnostice şi de maniheism (cf. §§ 232 sq.). S-ar putea spune că idealul katharului era dispariţia umanităţii prin sinucidere şi prin refuzul de a avea copii; căci katharii preferau căsătoriei desfrâul.
Ceremonia admiterii, convenia (convenientid) avea loc numai după o lungă ucenicie. Al doilea rit al iniţierii, consolamenîum, prin care se dobândea treapta de „Desăvârşit", se efectua înaintea morţii sau, dacă dorea credinciosul, mai devreme; dar în cazul acesta probele erau destul de severe. Consolamentum putea avea loc în casa unui credincios, sub şefia celui mai în vârstă dintre Desăvârşiţi. Prima parte, servitium, consta din mărturisirea generală a păcatelor în faţa adunării; în acest timp, Şeful avea înaintea sa Evanghelia deschisă13. Apoi, catehumenul primea ritualic un Pater noster şi, îngenunchind în faţa şefului adunării, îi cerea să-1 binecuvânteze şi să se roage lui Dumnezeu pentru el, păcătosul. „Dumnezeu să te binecuvânteze, răspundea şeful adunării, să facă din tine un desăvârşit creştin şi să-ţi dea un sfârşit bun!"
10 Numele — de la katharos, „curat" — se impune abia prin 1163.
11 Să adăugăm că, graţie actelor proceselor inchizitoriale, concepţiile şi ceremoniile katharilor sunt mai bine cunoscute decât acelea ale bogomililor.
12 Ar li zadarnic să se insiste asupra divergenţelor doctrinare; unii kathari negau divinitatea lui Hristos; alţii menţionau Treimea în ceremoniile lor; în fine, alţii admiteau între Dumnezeu şi lume o serie de eoni, fiecare dintre aceştia având esenţă divină etc. CI. S. Runciman. Le manicheisme medieval, pp. 134 sq.; Borst, Leş Cathares, pp. 124 sq.
13 Servitium nu conţinea, în aparenţă, nici o afirmaţie eretică. „Numai două elemente arată că recitatorii profesează dualismul: energia cu care se vorbeşte despre păcatele cărnii şi această frază semnificativă: «să nu aibă nici o milă pentru carnea născută din putreziciune, ci să aibă milă pentru spiritul întemniţat»". S. Runciman, Le manicheisme medieval, p. 139.

într-un moment anume, Şeful îi cerea catehumenului să renunţe la Biserica Romei şi la crucea pe care preotul catolic i-a trasat-o pe frunte la botez. Recăderea în păcat după primirea conso-lamentum-u\ui atrăgea anularea ritualului. De aceea, unii Desăvârşiţi practicau endura, lăsându-se deliberat să moară de foame14. Orice ceremonie sfârşea prin „pace", sărutarea între toţi cei de faţă. Desăvârşiţii — bărbaţi sau femei — se bucurau de un prestigiu superior celui de care aveau parte preoţii catolici. Ei duceau o viaţă mai ascetică decât restul credincioşilor şi ţineau trei lungi posturi anuale. Nu se ştie prea bine felul în care era rânduită Biserica kathară. Se ştie că fiecare episcop era asistat de \mfilius major şi \mfilius minor: când episcopul murea, îi succeda automat filius major. Asemănările cu liturghia romano-catolică nu erau o parodie; ele se explică prin tradiţia liturgică a Bisericii creştine străvechi, de la origini până în secolul al V-lea15.
Ca să înţelegem mai bine succesul propagandei kathare şi, în general, al mişcărilor milena-riste care, destul de des, au ajuns eretice, trebuie să ţinem seama de criza Bisericii romane şi, întâi de toate, de decăderea ierarhiei eclesiastice. Deschizând Conciliul al V-lea de la Latran, Inocenţiu al III-lea vorbeşte despre episcopii care se dedau „plăcerilor cărnii", fără învăţătură spirituală şi lipsiţi de râvnă pastorală, „incapabili să proclame cuvântul lui Dumnezeu şi să cârmuiască poporul". Pe de altă parte, imoralitatea şi venalitatea clerului îndepărtau tot mai mult credincioşii. Numeroşi preoţi se căsătoreau sau trăiau în concubinaj în văzul credincioşilor. Unii deschideau cârciumi ca să-şi poată întreţine soţiile şi copiii. Pentru că trebuiau să-şi remunereze patronii, preoţii taxau serviciile religioase suplimentare: căsătoriile, botezurile, maslurile şi slujbele pentru morţi etc. Refuzul de a traduce Biblia16 (în Răsărit lucrurile stăteau altfel) făcea imposibilă orice instrucţie religioasă; creştinismul nu era accesibil decât prin intermediul preoţilor şi călugărilor.
în primele decenii ale secolului al XH-lea, Sfântul Dominic (1170-1221) se străduieşte să combată erezia, dar fără succes. La cererea lui, Inocenţiu al ni-lea întemeiază Ordinul Fraţilor Predicatori. Dar, la fel ca şi legaţii trimişi anterior de Papa, dominicanii nu au reuşit să frâneze avântul mişcării kathare. în 1204 are loc la Carcassona ultima dispută publică dintre teologii kathari şi catolici, în ianuarie 1205, Pietro de Castelmare, pe care Inocenţiu al III-lea îl însărcinase să extermine erezia în sudul Franţei, voia să renunţe la mandatul lui şi să se retragă la mănăstire. Dar Papa îi răspunde: „acţiunea se află mai presus decât contemplaţia".

în cele din urmă, în noiembrie 1207, Inocențiu al III-lea proclamă cruciada împotriva Albigenzilor, adresându-se mai ales seniorilor din nord, ducele de Bourgogne, conții de Bar, de Nevers, de Champagne şi de Blois. El îi încântă cu făgăduința că averile nobililor albigenzi le vor reveni în caz de izbândă. La rândul său, regele Franței e atras de posibilitatea de a-şi extinde dominația spre sud. Primul război a ținut de la 1208-1209 până în 1229, dar el a trebuit să fie reluat şi s-a prelungit încă mulți ani. Abia spre 1330, Biserica kathară a Franței încetează să mai existe.
Sinistra „cruciadă împotriva Albigenzilor" e semnificativă din mai multe motive. Printr-o ironie a istoriei, ea a fost singura cruciadă victorioasă. Ea a avut urmări politice, culturale, religioase considerabile. De asemenea, a dus la unificarea şi extinderea regatului Franței, după cum a dus şi la ruinarea civilizației meridionale (în special, la distrugerea scrierilor lui Alienor şi, mai ales, a acelor „Cours d'Amour" care exaltau Femeia şi poezia trubadurilor (cf. § 269). în ce priveşte urmările de ordin religios, cea mai gravă a fost puterea crescândă şi tot mai

14 Vezi izvoarele rezumate şi analizate de S.Runciman, op, cit., pp. 139 sq. şi A.Borst, l^s Cat/iares, pp. 163 sq. '-^ S.Runciman, p. 147. Asupra cultului şi a anarhiei, vezi A. Borst, pp. 162-181.

16 Friedrich Heer explică prin acest refuz pierderea de către catolici a Africii de Nord, Angliei şi Germaniei; cf. The Medieval World, p. 200.

amenințătoare a Inchiziției. Instalată la Toulouse, în vremea războiului cu Albigenzii, Inchiziția obligă orice femeie de Ia 12 ani în sus şi orice bărbat trecut de vârsta de 14 ani să abjure erezia. Sinodul din Toulouse, în 1229, interzice posedarea Bibliei în latină sau în limba vernaculară; singurele texte tolerate erau Breviarul, Psalmii şi Cartea Orelor Fecioarei, toate în latină. Puținii albigenzi refugiați în Italia au sfârşit prin a fi descoperiți de agenții Inchiziției, căci, cu timpul, aceasta din urmă a reuşit să se instaleze în aproape toate țările Europei Occidentale şi Centrale. Adăugăm totuşi că războiul împotriva ereticilor a silit Biserica romano-catolică să întreprindă reforme grabnice şi a încurajat ordinele misionare dominican şi franciscan.
Modul în care au fost nimiciți Albigenzii constituie una din paginile cele mai negre din istoria Bisericii romane. Dar reacția catolică avea motive serioase. Ura împotriva vieții şi a trupului (de pildă, interzicerea căsătoriei, negarea învierii trupului etc.) şi dualismul absolut separau religia kathară atât de tradiția Vechiului Testament, cât şi de cea a creştinismului, în fapt, Albigenzii profesau o religie sui generis, de structură şi origine orientale.
Succesul fără asemănare al misionarilor kathari reprezintă prima pătrundere masivă a ideilor religioase orientale atât în mediul țărănesc, cât şi printre meseriaşi, clerici şi nobili. Va trebui aşteptat secolul XX pentru a asista la un fenomen similar, anume primirea entuziastă, aproape peste tot în Europa Occidentală, a unui milenarism de origine orientală.

295. Sfântul Francisc din Assisi

Secolele al XH-lea şi al XHI-lea au cunoscut o neobişnuită valorizare a sărăciei. Mişcări eretice precum humiliati, cea a valdensilor sau cea a katharilor, cea a beguinelor şi a begarzilor vedeau în sărăcie primul şi cel mai eficace instrument de realizare a idealului proclamat de lisus şi Apostoli. Ca să poată ține în frâu aceste mişcări, Papa a recunoscut la începutul secolului al XlII-lea cele două ordine de călugări cerşetori, dominicanii şi franciscanii, însă, aşa cum vom vedea, mistica sărăciei a suscitat la franciscani crize care au amenințat însăşi existența ordinului. Căci aici sărăcia absolută, ridicată la rangul de Madona Povertă, a fost exaltată chiar de întemeietorii ordinului.
Născut în 1182, ca fiu al unui bogat negustor de stofe din Assisi, Francisc întreprinde în 1205 primul său pelerinaj la Roma şi, timp de o zi, este cerşetor în fața bazilicii Sfântului Petru din Roma. în altă zi, sărută un bolnav de lepră, întors la Assisi, duce o viață ascetică timp de doi ani pe lângă o biserică. Francisc ajunge la înțelegerea adevăratei sale vocații, ascultând, în 1209, faimosul pasaj din Evanghelia după Matei: „Tămăduiți pe cei neputincioşi, curățați pe cei leproşi. [...] Să nu aveți nici aur, nici arginți..."17. De atunci, el urmează ad litteram aceste cuvinte adresate de lisus Apostolilor. Câțiva discipoli i se alătură şi Francisc redactează o Regulă destul de scurtă şi sumară, în 1210, merge din nou la Roma ca să ceară încuviințarea lui Inocențiu al III-lea. Papa acceptă, cu condiția ca Francisc să devină şeful unui ordin minor (de unde numele de Frații Minoriți dat franciscanilor). Călugării se împrăştie şi predică de-a lungul Italiei, adunându-se, o dată pe an, de Rusalii, în 1217, Francisc îl cunoaşte la Florența pe cardinalul Ugolino; mare admirator al apostolatului lui Francisc, cardinalul devine prietenul şi ocrotitorul ordinului, în anul următor, // Poverello îl întâlneşte pe Dominic, care îi propune contopirea celor două ordine, dar Francisc refuză.

17 „Tămăduiți pe cei neputincioşi, înviați pe cei morți, curățați pe cei leproşi, pe demoni scoaleți-i; în dar ați luat, în dar să dați. Să nu aveți nici aur, nici arginți, nici bani în cingătorile voastre; nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălțăminte, nici toiag; căci vrednic este lucrătorul de hrana sa" (Matei, 10:8-10).

La întâlnirea din 1219, Ugolino, urmând sugestia unor călugări mai cultivați, cere modificarea Regulii, însă fără succes, în acest timp, misionari franciscani încep să predice în străinătate, însoțit de unsprezece frați ai ordinului,

Francisc debarcă în Ţara Sfântă şi, hotărându-se să predice înaintea Sultanului, trece în tabăra musulmană, unde se bucură de o bună primire. Dar, la puţin timp după aceea, înştiinţat că cei doi vicari pe care îi desemnase au modificat Regula ordinului şi au dobândit pentru aceasta recunoaşterea Papei, Francisc se reîntoarce în Italia. El aflǎ că unii Fraţi Minoriţi au fost acuzaţi de erezie în Franţa, în Germania şi în Ungaria; aceasta îl determină să accepte patronajul oficial al Papei. De acum înainte, comunitatea liberă a călugărilor devine un ordin regulat, sub jurisdicţia Dreptului Canonic. O nouă Regula este autorizată de Honorius al IlI-lea în 1223 şi Francisc renunţă la conducerea ordinului său. Anul următor se retrage la Verona. Acolo primeşte stigmatele. Foarte bolnav, aproape orb, el reuşeşte să compună celebrele Laude al Sole, Avertismentele adresate Fraţilor şi Testamentul.

în emoţionantul text al acestuia din urmă, Francisc se străduieşte, pentru ultima oară, să apere adevărata vocaţie a ordinului întemeiat de el. El îşi mărturiseşte dragostea pentru munca fizică şi le cere Fraţilor să lucreze, iar atunci când nu primesc plată pentru lucrul lor să se „aşeze" la masa Domnului, cerşind din poartă în poartă. El prescrie celor din ordin să nu primească, „sub nici un cuvânt, nici biserici, nici case, nimic din ce s-ar construi pentru ei, dacă nu e conform sfintei sărăcii ce ne-am făgăduit prin Regula ordinului; să folosim toate acestea ca nişte oaspeţi, străini şi călători. Interzic solemn tuturor Fraţilor, oriunde s-ar afla, de a îndrăzni să ceară vreo scrisoare de la curtea papală de la Roma, ei înşişi sau prin intermediar, către vreo biserică sau alt loc, pentru propovăduire sau din pricina vreunei persecuţii corporale"18.

Francisc a murit în 1226 şi la nici un an după moarte a fost canonizat de prietenul său, cardinalul Ugolino, devenit papa Grigore al IX-lea. Era, desigur, cea mai bună soluţie pentru a ataşa Ordinul Franciscan Bisericii. Dar dificultăţile n-au fost eliminate. Primele biografii ale Sfântului Francisc îl prezentau ca pe un trimis al lui Dumnezeu ca să reformeze Biserica. Unii Fraţi Minoriţi recunoşteau în patronul lor pe reprezentantul celei de a Treia Vârste, anunţată de Gioacchino da Fiore19 (cf. § 271). Povestirile populare, colecţionate şi difuzate de franciscanii secolului al XlII-lea şi publicate în secolul al XlV-lea sub titlul de Fioretti, îl comparau pe Francisc şi pe ucenicii săi cu lisus şi Apostolii. Deşi Grigore al IX-lea îl admira sincer pe Francisc, el n-a acceptat Testamentul său şi a ratificat Regula din 1223. Opoziţia venea mai ales de la „practicanţi" şi, mai târziu, de la Spirituali, care insistau asupra necesităţii de a păstra sărăcia absolută, într-o serie de bule papale, Grigore al IX-lea şi succesorii lui s-au străduit să demonstreze că nu e vorba de „stăpânirea", ci de folosinţa caselor şi a altor bunuri. loan din Parma, Superiorul-General al ordinului de la 1247 la 1257, a încercat să păstreze moştenirea Sfântului Francisc, evitând în acelaşi timp conflictul deschis cu Papa, dar intransigenţa Spiritualilor i-au zădărnicit eforturile. Din fericire, loan din Parma a fost înlocuit cu Bonaventura, care pe bună dreptate este socotit al doilea întemeietor al ordinului. Dar polemica privind sărăcia absolută a continuat în timpul vieţii şi după moartea (1274) lui Bonaventura. Controversa s-a închis abia după 1320. Evident, triumful Bisericii a atenuat fervoarea originară a ordinului şi a descurajat speranţa unei reforme prin întoarcerea la austeritatea Apostolilor. Dar, graţie acestor compromisuri, Ordinul Franciscan a reuşit să supravieţuiască. Este adevărat că singurul model exemplar era viaţa de toate zilele a lui lisus, a Apostolilor şi a Sfântului Francisc; adică un model de sărăcie,

18 Traducere de Ivan Gobry, Saint Franţois d'Assise, p. 139.

19 Ve/i excelenta expunere a lui Steven Ozment, The Age of Reforme, pp. 110 sq., cu o bibliografie recentă.

milă şi muncă. Totuşi, pentru călugări, prima şi cea mai grea sarcină rămânea supunerea faţă de marele magistru al Ordinului.

296. Sfântul Bonaventura şi teologia mistică

Născut în 1217 lângă Orvieto, Bonaventura a studiat teologia la Paris, unde a predat începând din 1253. în 1257, într-unul din momentele cele mai critice ale Ordinului Franciscan, a fost ales Superior-General al ordinului. Bonaventura s-a străduit să împace cele două poziţii extreme din sânul ordinului, recunoscând necesitatea — pe lângă sărăcie şi lucrul cu braţele — studiului şi a meditaţiei. El a alcătuit şi o biografie mai moderată a Sfântului Francisc (Legenda major, 1263); trei ani mai târziu ea a fost recunoscută oficial drept singura biografie autorizată.

în timpul cât a predat la Paris, Bonaventura a redactat un Comentariu al Sentinţelor (lui Petru Lombardul), un Breliloquium şi Quaestiones Disputaîae. După o scurtă retragere la Veraa, în 1259, el îşi scrie capodopera Itinerarium mentis in Deum20. Cu un an înaintea morţii, survenită în 1274, Bonaventura a fost numit episcop-cardinal de Albano. Canonizat de Sixtus al IV-lea, în 1482, el a fost numit Doctor Seraphicus de Biserică, prin papa Sixtus al V-lea, în 1588.

începe azi să se recunoască faptul că sinteza teologică a lui Bonaventura este cea mai completă din tot Evul Mediu. Bonaventura s-a străduit să îmbine pe Platon şi Aristotel şi Părinţii de limbă greacă, (Pseudo-) Dionisie şi Francisc din Assisi21. în timp ce Toma din Aquino şi-a construit sistemul pe temelii aristotelice, Bonaventura păstrează tradiţia augustiniană a neoplatonismului medieval. Dar semnificaţia profundă a teologiei lui a fost eclipsată, în decursul Evului Mediu, ca urmare a succesului sintezei tomist-aristotelice (şi acest lucru s-a repetat în vremile

moderne, prin triumfătoarea apariție a neotomismului).
Un cercetător contemporan, Ewert H.Cousins, vede în conceptul de coincidentia opposi-torum cheia de boltă a gândirii bonaventuriene22. Evident, este vorba de o concepție atestată, într-o formă mai mult sau mai puțin explicită, în întreaga istorie a religiilor. Ea este evidentă în monoteismul biblic: Dumnezeu este infinit şi personal, transcendent şi activ în istorie, etern şi prezent în durată etc. Aceste contrarii sunt şi mai izbitoare în persoana lui lisus Hristos. Dar Bonaventura elaborează şi organizează un sistem de coincidentia oppositorum, luând ca model Trinitatea, în care Persoana a Treia reprezintă principiul mediator şi unificator.
Capodopera lui Bonaventura este, fără îndoială, Itinerarium mentis in Deum. De astă dată, autorul foloseşte un simbol universal răspândit, pe care îl întâlnim de la începuturile teologiei mistice creştine, şi anume simbolul Scării2^. Lumea este o scară pe care noi urcăm spre Dumnezeu, scrie Bonaventura. în ea găsim urmele lui Dumnezeu. Unele sunt materiale, altele spirituale, unele temporale, altele eterne, unele în afară de noi, altele în noi. Ca să ajungem să înțelegem Primul Principiu, pe Dumnezeu, care e desăvârşirea spirituală şi eternă şi este deasupra noastră, noi trebuie să străbatem urmele lui Dumnezeu, care sunt materiale şi temporale şi în afara noastră. Noi apucăm astfel pe calea care duce la Dumnezeu. Trebuie apoi să pătrundem în propriul nostru spirit, unde imaginea spirituală şi eternă a lui Dumnezeu este
20 „în timp ce meditam la ascensiunile sufletului către Dumnezeu, îmi aminteam, între allele, minunea întâmplată în acest loc Sfanțului Francisc: viziunea serafimului în formă de cruce înaripată. Am realizat numaidecât că această vedenie reprezenta extazul preafericitului părinte şi arăta itinerarul de urmat pentru a ajunge la el" (Prologul, traducere de H. Dumery).
21 Vezi Ewert H. Cousins, Bonaventiire andthe Coincidence ofopposites, pp. 4 sq., si referințele bibliografice, pp. 229 sq.
22 Op. cit., passim. Ci. mai ales cap. I, III, V şi VII.
23 Documentația comparativă în MEliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 378 sq.; cu privire la „Scara Raiului" în tradiția creştină, vezi Dom Anselme Stolz, Theologie de la Mystique, pp. 117-145; despre Scara la misticii musulmani si evrei, vezi Alexander Altmann, „The Ladder of Asccnsion".

prezentă înăuntrul nostru. Aici, pătrundem în adevărul lui Dumnezeu, în cele din urma, trebuie să trecem în ceea ce este etern, desăvârşit spiritual şi mai presus de noi24. Atunci abia, îl aflăm pe Dumnezeu ca Unitate (adică Unul de dincolo de Timp) şi Treime.
în primele patru capitole din Itinerarium sunt prezentate meditațiile având ca suport oglindirea lui Dumnezeu în lumea materială şi în suflet, precum şi cele asupra apropierii de Dumnezeu. Următoarele două capitole sunt consacrate contemplării lui Dumnezeu ca Ființă (cap. V) şi ca Bine (cap. VI). în sfârşit, în capitolul al VII-lea si ultimul, sufletul este cuprins de extaza mistică şi, o dată cu Hristos răstignit, trece de la moarte la viață. Să subliniem îndrăzneață valorizare a extazului la Bonaventura. Spre deosebire de experiența mistică a lui Bernard de Clairvaux, dominată de simbolismul iubirii conjugale, pentru Bonaventura unio mystica este o moarte cu Hristos şi, împreună cu El, reunirea cu Dumnezeu-Tatăl.
Pe de altă parte, ca bun franciscan, Bonaventura încurajează cunoaşterea precisă şi riguroasă a Naturii, înțelepciunea lui Dumnezeu se revelă în realitățile cosmice; cu cât se studiază mai profund fiecare lucru, cu atât se pătrunde în individualitatea lui şi este înțeles mai bine ca ființă exemplară aşezată în spiritul lui Dumnezeu (Itinerarium, cap. II, secțiunile 4 sq.). Unii autori au văzut în interesul franciscanilor pentru Natură unul din izvoarele avântului ştiințelor empirice, de exemplu, descoperirile lui Roger Bacon (cea 1214-1292) şi ale discipolilor lui Ockham. S-ar putea compara această solidaritate —- apărată de Bonaventura — dintre experiența mistică si studiul Naturii cu rolul hotărâtor al daoismului în avântul ştiințelor empirice din China (§134).
297. Sfântul Toma din Aquino şi scolastica
în general, prin „scolastică" sunt desemnate diversele sisteme teologice vizând acordul între revelație şi rațiune, între credință si înțelegerea intelectuală. Anselm de Canterbury (1033-1109) reluase formula Sfântului Augustin: „Cred ca să pot înțelege". Cu alte cuvinte, rațiunea îşi începe misiunea plecând de la articolele de credință. Cel ce elaborează însă structura specifică a filosofici scolastice este Petru Lombardul (cea 1100-1160) în tratatul său Cele patru cărți de înțelepciune, în formă de întrebări, analize şi răspunsuri, teologul scolastic trebuie să prezinte si să discute chestiunile următoare: Dumnezeu, Creația, întruparea, Răscumpărarea şi Tainele.
în secolul al XU-lea, operele lui Aristotel şi ale marilor filosofi arabi şi evrei (mai ales Averroes, Avicenna, Maimonide) devin parțial accesibile prin traduceri latine. Aceste descoperiri pun într-o nouă perspectivă raporturile dintre rațiune şi credință. După Aristotel, domeniul rațiunii este absolut independent. Albertus Magnus (Albert de Bollstadt, 1206 sau 1207-1280), unul din spiritele cele mai universale din Evul Mediu, a acceptat cu entuziasm recucerirea „în favoarea rațiunii a drepturilor pe care ea însăşi le-a lăsat să cadă în uitare"25, în schimb, o atare

doctrină nu putea decât să-i indigneze pe teologii tradiţionalişti: ei îi acuzau pe scolastici că au sacrificat religia filosofici, pe Hristos lui Aristotel.
24 îtinerarium, cap. I, secţiunea a 2-a; vezi şi cap, VI. Cf. comentariul lui E. Cousins, op. cil., pp. 69-97. Adăugăm că aceste trei etape ale ascensiunii către Dumnezeu — în afara, înăuntru, în sus de noi înşine — comportă fiecare două faze, pe care le-am putea numi imanentă şi transcendentă. Este vorba deci de şase etape, simbolizate de cele şase aripi ale serafimului care, îmbrăţişându-l pe Sfântul Francisc, i-a dat stigmatele.
25 Elienne Gilson, La philoxophie au Moyen Âge, p. 507. „Dacă nota esenţială a gândirii moderne constă în deosebirea între ceea ce este şi ceea ce nu este demonstrabil, atunci filosofia modernă s-a întemeiat în secolul al XHI-lea şi, limitându-se pe sine prin Albertus Magnus, ea a luat cunoştinţă de valoarea şi drepturile sale" (ibid., p. 508).

Gândirea Jui AJbertus Magnus a fost sistematic aprofundată de discipolul său Toma din Aquino (1224-1274)26. Toma este teolog şi filosof deopotrivă; pentru ei problema centrală este mereu aceeaşi: Fiinţa, adică Dumnezeu. Toma deosebeşte radical Natura şi Graţia, domeniul raţiunii de cel al credinţei: totuşi această distincţie implică acordul lor. Existenţa lui Dumnezeu devine evidentă de îndată ce omul îşi dă osteneala să reflecteze asupra lumii aşa cum o cunoaşte. De pildă, într-un chip sau în altul, această lume este în mişcare; orice mişcare trebuie să aibă o cauză, dar această cauză este rezultatul alteia; totuşi seria nu poate fi infinită şi trebuie admisă intervenţia unui prim motor, care nu este altul decât Dumnezeu. Acest argument este primul dintr-o serie de cinci, numite de Toma „cele cinci căi". Raţionamentul e mereu acelaşi: plecând de la o realitate evidentă se ajunge la Dumnezeu. (Orice cauză eficientă presupune o alta, şi urcând seria cauzelor se ajunge la prima, la Dumnezeu.)
Fiind simplu şi infinit, Dumnezeu astfel descoperit de raţiune depăşeşte limbajul omenesc. Dumnezeu este actul pur de a exista (ipsum esse), deci el este infinit, imuabil şi etern. Demonstrând existenţa sa prin principiul cauzalităţii, se ajunge totodată la concluzia că Dumnezeu este Creatorul Lumii. El a creat toate, liber, fără vreo necesitate. Dar, după Toma din Aquino, raţiunea umană nu poate demonstra dacă lumea a existat dintotdeauna sau dacă, dimpotrivă, creaţia a avut loc în timp. Credinţa, întemeiată pe revelaţiile lui Dumnezeu, ne cere să credem că Lumea are un început în timp. E vorba de un adevăr revelat, precum celelalte articole de credinţă (păcatul originar, Sfânta Treime, întruparea lui Dumnezeu în lisus Hristos etc.), obiect, aşadar, al teologiei, nu al filosofici.
Orice cunoaştere implică conceptul central de fiinţă, altfel spus, posesia sau prezenţa realităţii ce se vrea a se cunoaşte. Omul a fost creat ca să se bucure de cunoaşterea deplină a Jui Dumnezeu, dar, ca urmare a păcatului originar, el nu mai este în stare să atingă această cunoaştere fără ajutorul graţiei. Credinţa, ajutată de graţie, permite omului să primească cunoaşterea lui Dumnezeu, aşa cum i s-a revelat de-a lungul istoriei sfinte.
„în ciuda rezistenţelor pe care le-a întâlnit, doctrina Sfântului Toma i-a câştigat de îndată pe discipoli, nu numai înăuntrul Ordinului Dominican, ci şi în alte medii savante şi religioase [...]. Reforma tomistă afecta întregul câmp al teologiei şi filosofici; nu există măcar o singură problemă ridicată de aceste domenii în care istoria să nu-i poată consemna influenţa şi zări urma, dar ea pare să fi acţionat în mod cu totul particular asupra problemelor fundamentale ale ontologiei, a căror soluţionare determină modul de a rezolva toate celelalte probleme"27. Pentru Etienne Gilson, marele merit al Sfântului Toma este acela de a fi evitat atât „teologismul" — pentru care credinţa îşi este suficientă sieşi —, cât şi raţionalismul. Şi, după acelaşi autor, declinul scolasticii a început o dată cu condamnările anumitor teze ale lui Aristotel (mai ales ale comentatorilor săi arabi) de către episcopul din Paris, Etienne Tempier, în 1270 şi 127728. De atunci încoace, solidaritatea structurală dintre teologie şi filosofic e grav compromisă. Criticile lui Duns Scotus (cea 1285-1308) şi William din Ockham (cea 1285-1347) au contribuit
26 Viaţa lui Toma din Aquino a fost destul de scurtă şi lipsită de evenimente dramatice. Născut lângă Agni, spre sfârşitul anului 1224 sau la începutul lui 1225, el îmbracă sutana dominicană în 1244 şi în anul următor pleacă la Paris ca să studieze sub îndrumarea lui Albertus Magnus. Licenţiat în teologie în 1256, Toma predă la Paris (1256-1259) si apoi în mai multe oraşe din Italia. Revine la Paris în 1269, dar îl părăseşte iarăşi în 1272 şi predă la Neapole în 1273. Chemat de Gngore al X-lea la al If-lea sinod general de la Lyon, Toma porneşte în ianuarie 1274, însă bolnav se opreşte la Fossanova, unde moare Ia 7 martie. Din numeroasele sale scrieri, cele mai celebre, în care Toma din Aquino îşi dă măsura întregului geniu, sunt Summa Theologiae şi Summa contra gentes.
21 fi. Gilson, Laphilosophie au Moyen Âge, p. 541
2ii Vezi discutarea acestor condamnări, ibid., pp. 58 sq. Un mare număr de teze erau averroiste; altele se referă la învăţătura Jui Toma.

la ruinarea sintezei lomiste. în sfârşit, distanţa, care s-a agravat mereu, dintre teologie şi folosofie anticipează separarea, evidentă în societăţile moderne, dintre sacru şi profan29.

Am adăuga că interpretarea lui E. Gilson nu mai este acceptată în întregime. Toma din Aquino n-a fost singurul scolastic medieval de geniu, în secolele al Xlll-lea şi al XIV-lea, alţi gânditori — în primul rând Scotus şi Ockham — s-au bucurat de un prestigiu egal, dacă nu chiar superior. Dar importanţa tomismului constă în faptul de a fi fost proclamat, în secolul al XlX-lea, teologie oficială a Bisericii romane, în plus, renaşterea neotomismului în primul sfert al secolului XX constituie un moment semnificativ în istoria culturii occidentale.

Duns Scotus, supranumit doctor subtilis, a criticat sistemul lui Toma, atacându-1 la temelie, adică negând importanţa acordată raţiunii. Pentru Duns Scotus, cu excepţia identităţii lui Dumnezeu cu Cauza Primă, descoperită pe calea raţionamentului logic, orice cunoaştere religioasă este dată de credinţă.

Ockham, doctor plusquam subtilis, merge mult mai departe în critica teologiilor raţionaliste. Deoarece omul nu poate cunoaşte decât faptele particulare observate, legile logicii şi ale revelaţiei divine, orice metafizică este imposibilă. Ockham neagă categoric existenţa „univer-saliilor": este vorba de construcţii mentale fără realitate autonomă, întrucât Dumnezeu nu poate fi cunoscut intuitiv şi deoarece raţiunea este incapabilă să-i demonstreze existenţa, omul trebuie să se mulţumească cu ceea ce îl învaţă credinţa şi revelaţia30.

Originalitatea şi profunzimea gândirii religioase a lui Ockham se lasă descifrată mai ales în concepţia sa despre Dumnezeu, întrucât Dumnezeu este absolut liber şi omnipotent, el poate face totul, inclusiv să se contrazică pe sine însuşi; el poate, de pildă, să mântuiască un răufăcător şi să condamne un sfânt. Libertatea lui Dumnezeu nu trebuie restrânsă la limitele raţiunii, imaginaţiei sau limbajului omenesc. Un articol de credinţă ne învaţă că Dumnezeu şi-a asumat natura umană; dar el ar fi putut tot atât de bine să se manifeste sub formă (adică având natură) de asin, piatră ori lemn31.

Aceste paradoxale ilustrări ale naturii divine nu au stimulat imaginaţia teologică a secolelor ulterioare. Totuşi, începând din secolul al XVIII-lea — adică după descoperirea „primitivilor" —, teologia lui Ockham ar fi permis o înţelegere mai adecvată a ceea ce s-a numit „idolatria sălbaticilor". Căci sacrul se manifestă sub indiferent ce formă, chiar şi sub formă aberantă, în perspectiva deschisă de Ockham, gândirea teologică ar fi putut să justifice hierofaniile atestate peste tot în religiile arhaice şi tradiţionale; într-adevăr, se ştie acum că primitivul nu adoră obiectele naturale (pietre, arbori, izvoare etc.), ci forţele supranaturale care se „întrupează" în aceste obiecte.

298. Meister Eckhart: de Ia Dumnezeu la Deitate

Născut în 1260, Eckhart a studiat la dominicanii din Koln şi Paris. El a fost profesor, predicator şi administrator la Paris (l 311-1313), Strasbourg (1313-1323) şi Koln (1323-1327). în ultimele două oraşe, el predică şi îndrumă călugării şi beguinele. între numeroasele-i opere,

29 Cf. Steven O/.ment, The Age of Reform, p. 16.

M După E. Gilson, „studierea lui Ockham permite să constatăm un fapt istoric de importanţă capitală, ignorat în mod constant, şi anume că critica internă dusă împotriva teologiei de ceea ce se numeşte, cu un termen destul de vag, filosofia scolastică a ruinat teologia cu rnult înainte ca filosofia zisă modernă să se fi putut constitui" (op. cit., p. 640).

31 Est articulus fidei quod Deus assupsit natura/n humanam. Non includit contradictionem. Dens ussumere naturam asinam. Pari ratione potent as.sumere lapidem aut lignum. Vezi discutarea acestei teze în al nostru Trăite d'histoire des religions, § 9.

cele mai importante sunt Comentariul la Sentinţele lui Petru Lombardul, Opus tripartitum, o Summa Theologiae, de mari dimensiuni, din păcate, în mare parte pierdută, în schimb, s-au păstrat numeroase din scrierile sale în germană, cuprinzând Instrucţiuni spirituale, câteva tratate şi multe predici. Dar autenticitatea unora din aceste predici nu e sigură.

Meister Eckhart este un autor original, profund şi greu de înţeles32. El e considerat, pe bună dreptate, drept cel mai important teolog al misticii occidentale. Deşi urmează tradiţiile, el inaugurează o nouă epocă în istoria misticismului creştin. Amintim ca din secolul al IV-lea până în secolul al Xll-lea practica contemplativă implica abandonarea lumii, adică viaţa monahală, în pustietate sau în singurătatea mănăstirilor călugării încercau să se apropie de Dumnezeu şi să se bucure de prezenţa divină. Această intimitate cu Dumnezeu echivala cu o reîntoarcere în Paradis; contemplativul realiza întrucâtva condiţia adamică, de dinaintea căderii în păcat.

în ceea ce poate fi considerat drept primul exemplu de experienţă mistică creştină, Sfântul Pavel se referă la extazul înălţării sale până în al treilea Cer: „Şi-1 ştiu pe un astfel de om — fie în trup, fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie — că a fost răpit în Rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască" (77 Corinteni, 12 : 2-4). Nostalgia Paradisului se face astfel simţită de la începuturile creştinismului, în timpul rugăciunii, credinciosul se întoarce cu faţa spre Răsărit, acolo unde se aflase la începuturile Lumii Paradisul terestru. Simbolismul paradisiac se recunoaşte si în orientarea bisericilor şi în grădinile mănăstirilor. Vechii Părinţi ai monahismului (iar, mai târziu, un Francisc din Assisi) erau ascultaţi de animalele sălbatice; or, primul sindrom al restaurării vieţii paradisiace este

chiar recâştigarea puterii de a stăpâni fiarele33.
în teologia mistică a lui Evagrie din Pont (secolul IV), creştinul desăvârşit era călugărul; el constituia modelul de om care şi-a regăsit originile. Scopul ultim al contemplativului solitar era unirea cu Dumnezeu, însă, aşa cum precizează, între alţii, Sfântul Bernard, „Dumnezeu şi omul sunt despărţiţi unul de celălalt. Fiecare are pentru sine voinţă şi substanţă proprie. O atare unire presupune o comuniune între voinţele lor şi un acord în iubire"34.
Această valorizare aproape materială a unei unio mystica este din plin atestată în întreaga istorie a misticii, şi nu doar în cea creştină. Trebuie să spunem că ea îi e complet străină lui Meister Eckhart. Faptul e cu atât mai semnificativ cu cât, în predicile lui, dominicanul se adresa nu numai călugărilor şi celor din ordinele religioase, ci şi masei de credincioşi în ansamblu, în secolul al Xll-lea, desăvârşirea spirituală nu mai era căutată exclusiv în mănăstiri. S-a vorbit despre „democratizarea" şi despre „secularizarea" experienţei mistice, fenomene ce caracterizează epoca de la 1200 până la 1600. Meister Eckhart este prin excelenţă teologul acestei noi etape din istoria misticismului creştin; el proclamă şi justifică teologic posibilitatea de a reintegra identitatea teologică cu Dumnezeu, continuând să rămâi în lume35. Pentru el, de asemenea, experienţa mistică implică „întoarcerea la origine"; dar o origine care precede Facerea Lumii si a Iui Adam.
Meister Eckhart elaborează această îndrăzneaţă teologie prin intermediul unei distincţii pe care o face în ceea ce priveşte însăşi fiinţa divinităţii. Prin vocabula „Dumnezeu" (Gotf) el îl desemnează pe Dumnezeu Atotfăcătorul, iar ca sa indice esenţa divină el foloseşte termenul de „deitate" (Gottheit). Gottheit este Grund-ul, principiul şi matricea lui Dumnezeu. Evident,
32 De altfel, de-abia în zilele noastre, operele sale, în latină şi în vernaculară, sunt pe punctul de a fi cum trebuie editate.
33 Cf. M.Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 90 sq.; Dom Anselme Stolz, Theologie de la mystique, pp. 18 sq. şi passim.
34 Sermones in Cantica Canticorum, nr.70, în Pair. Lat., voi. 183, pp. 1126.
35 Această concepţie poate fi comparată cu mesajul conţinut în lihagavad-Gltă (cf.§§ 193-194).

nu este vorba de o anterioritate sau de o modificare ontologică ce ar avea loc în timp, ca urmare a Creaţiei. Dar, din cauza ambiguităţii şi limitelor limbajului, o asemenea distincţie putea da loc la neînţelegeri supărătoare, într-una din predicile lui, Meister Eckhart afirmă: „Dumnezeu şi deitatea sunt tot atât de deosebite între ele pe cât de deosebit este cerul de pământ [...]. Dumnezeu acţionează, deitatea nu acţionează, ea nu are de ce acţiona [...J. Dumneueu şi deitatea se deosebesc prin acţiune şi nonacţiune"36. Dionisie (Pseudo-)Areopagitul (cf. § 257) îl definise pe Dumnezeu drept „neantul pur". Eckhart continuă şi dezvoltă această teologie negativă: „Dumnezeu e fără nume căci nimeni nu poate afirma sau înţelege ceva despre el [...]. Dacă spun, aşadar: Dumnezeu este bun, acest lucru nu este adevărat; eu sunt bun, Dumnezeu nu e bun [...]. Dacă mai zic: Dumnezeu este înţelept, aceasta nu este adevărat; eu sunt mai înţelept decât El. Dacă mai zic: Dumnezeu este o fiinţă, nici acest lucru nu e adevărat: El este o fiinţă deasupra fiinţei şi o negaţie supraesenţială"37. Pe de altă parte, Eckhart insistă asupra faptului că omul este „dintr-un neam şi o înrudire cu Dumnezeu", el îl îndeamnă pe omul credincios să atingă principiul divin (Gottheit) de dincolo de Dumnezeul trinitar. Căci, prin însăşi natura sa, Grund-u\ sufletului nu primeşte altceva decât Fiinţa Divină, în mod direct şi nemijlocit. Dumnezeu în totalitatea Sa penetrează sufletul omului. Eckhart vede în experienţa mistică nu o unio mystica, aşa cum o exaltau sfântul Bernard şi alţi iluştri autori, ci o reîntoarcere la deitatea nonmanifestată (Gottheit}; atunci cel credincios descoperă identitatea sa ontologică cu Grund-\A divin: „Când eram la început, nu aveam Dumnezeu şi eram pur şi simplu eu însumi [...]. Eram fiinţă pură şi mă autocunoşteam prin adevărul divin [...]. Eu sunt cauza primă atât a fiinţei mele eterne, cât şi a fiinţei mele temporale [...]. Din cauza naşterii mele eterne nu voi muri niciodată [...]. Am fost propria mea cauză şi cauza tuturor lucrurilor"38.
Pentru Meister Eckhart, această stare primordială de dinaintea Creaţiei va fi şi aceea a sfârşitului; experienţa mistică anticipează reintegrarea sufletului în deitatea nondiferenţiată. Totuşi, nu e vorba de panteism, nici de un monism de tip vedantin. Eckhart compară unirea cu Dumnezeu cu o picătură de apă ce, căzând în ocean, se identifică cu el; dar oceanul nu se identifică cu picătura de apă. „Tot aşa, sufletul devine divin, dar Dumnezeu nu devine suflet", însă, în uniunea mistică, „sufletul este în Dumnezeu, aşa cum Dumnezeu este în El însuşi"39.
Deşi a ţinut seama de deosebirea dintre suflet şi Dumnezeu, Eckhart a avut marele merit de a arăta că această deosebire nu este definitivă. Pentru el, vocaţia predestinată a omului este de a fi în Dumnezeu şi nu de a trăi în lume ca făptură a lui Dumnezeu. Căci omul real — adică sufletul — este veşnic; mântuirea omului începe cu retragerea sa din Timp40. Eckhart nu încetează să elogieze „detaşarea" (Abgescheidenheit), practică religioasă absolut necesară spre a-1 regăsi pe Dumnezeu41. Mântuirea este o operaţie ontologică pe care o face posibilă
36 Traducere de Jeanne Ancele t- Hustache, Maître Eckhart, p.55. Numeroase texte subliniază totuşi identitatea absolută între Dumnezeu trinitar si Gottheit. Vezi referinţele în Bernard McGinn, „Theological Summary" (în

Meister Eckhart; the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence, traducere de Edmund Colledge şi B.McGinn), p. 36, n. 71-72. Cf. ibid., p. 38,n. 81 .despre interpretarea eckhartianăa Tatălui ca unum, creându-1 pe Fiu ca verum si, împreună, zămislind Duhul Sfânt ca honuin, interpretare întemeiată pe învățătura Sfântului Augustin.
37 Traducere de Jeanne Ancelct-Hustache, Maître Eckhart, p. 55. Totuşi, Eckhart precizează într-o altă predică: „Când am spus că Dumnezeu nu e o fiinţă si că e mai presus de fiinţă nu i-am contestat fiinţa, dimpotrivă, i-am atribuit o fiinţă mai înaltă" (ibid.).
38 Text citat de Franz Piei f fer si tradus de Steven Ozment, The Age of Re f or m, p. 128.
39 Text editat de Josef Quint (Deutsche Predigten undTraktate),nr. 55, p. 410 şi tradus de S. Ozment, op. cit., p. 131; vezi şi referinţele citate de B. McGinn, op. cit., pp. 45 sq.
40 Timpul este, după Eckhart, cel mai mare obstacol în calea apropierii de Dumnezeu, şi nu numai Timpul, ci şi „lucrurile temporale, afecțiunile temporale, chiar şi mireasma Timpului"; cf. textul tradus de C. si B. Evans, Meister Eckhart, I, 237.
41 în tratatul său despre detaşare, Eckhart consideră această practică drept superioară chiar umilinţei sau milosteniei; cf. On detachment (traducerea Edmund Colledge), pp. 285-287. Dar el precizează că milostenia este una din căile ce duc la detaşare (ibid., p. 292).

adevărata cunoaştere. Omul este mântuit în măsura în care îşi descoperă fiinţa sa proprie; dar el însuşi nu îşi poate atinge fiinţa proprie, înainte de a-1 cunoaşte pe Dumnezeu, izvorul oricărei fiinţe42. Experienţa religioasă fundamentală care asigură mântuirea constă în naşterea Logosului în sufletul credinciosului. Deoarece Tatăl îl naşte pe Fiul în eternitate, şi deoarece Grund-u\ Tatălui este acelaşi cu al sufletului, Dumnezeu îl naşte pe Fiul în Gmnd-u\ sufletului. Sau: „El mă naşte pe mine, fiul său, (care este) însuşi Fiul". „El mă naşte nu numai pe mine, Fiul său, ci mă naşte pe mine ca pe El însuşi (Le. ca pe Tatăl) şi pe El însuşi ca pe mine."43

Nimic nu i-a iritat mai mult pe adversarii lui Eckhart ca teza sa privind naşterea Fiului în inima credinciosului, doctrină implicând identitatea creştinului „bun şi drept" cu Hristos. E adevărat că analogiile dominicanului nu erau mereu fericite. La sfârşitul Predicii a şasea, Eckhart vorbeşte despre omul cu desăvârşire transformat în Hristos, aşa cum pâinea sacramentală se transformă în trupul lui Dumnezeu. „Eu sunt cu desăvârşire transformat în EL El îşi creează Fiinţa Sa în mine, aceeaşi fiinţă şi nu ceva asemănător."44 Dar în Apologia sa precizează că vorbeşte in quantum („ca presupunând că"), adică în sens formal şi abstract45.

Importanţa hotărâtoare acordată de Eckhart detaşării (Ab^escheidenheit) de tot ce nu este Dumnezeu (i.e. Gottheit), pe scurt, neîncrederea sa faţă de operele temporale, diminua în ochii unora actualitatea şi eficacitatea teologiei sale mistice. El a fost acuzat pe nedrept de lipsă de interes faţă de viaţa sacramentară a Bisericii şi faţă de întâmplările istorici mântuirii. Este adevărat că dominicanul nu insista asupra rolului lui Dumnezeu în istorie, nici asupra întrupării lui Dumnezeu în Timp. în schimb, el elogia pe cel care îşi întrerupea contemplaţia ca să dea o strachină de supă unui bolnav şi repeta că Dumnezeu putea fi întâlnit la fel de bine pe stradă ca şi în biserică. Pe de o parte, obiectivul final al contemplării, după Eckhart, adică întoarcerea la deitatea nondiferenţiată, nu-i putea satisface pe credincioşii în căutare de experienţe religioase emoţionale. Pentru el, adevărata beatitudine nu era în raptus, ci în unirea intelectuală cu Dumnezeu, dobândită prin contemplaţie.

în 1321, Meister Eckhart a fost acuzat de erezie şi, în ultimii ani de viaţă, a trebuit să-şi apere tezele, în 1329 (la un an sau doi după moarte), papa loan al XXII-lea a condamnat 28 de articole, declarând 17 articole drept eretice şi pe celelalte „necuviincioase, foarte îndrăzneţe şi suspecte de erezie"46. Poate că la această condamnare au contribuit ambiguităţile limbajului eckhartian şi gelozia anumitor teologi. Oricum, consecinţele au fost considerabile, în ciuda sforţărilor discipolilor săi Heinrich Suso şi Johann Tauler (cf. § 300) şi a fidelităţii multora dintre dominicani, opera lui Meister Eckhart a fost timp de secole ţinută deoparte. Teologia şi metafizica Occidentului creştin nu au beneficiat de genialele sale intuiţii şi interpretări. Influenţa lui s-a mărginit la ţările germanice. Circulaţia, destul de discretă, a scrierilor sale a încurajat confecţionarea de apocrife. Totuşi, gândirea îndrăzneaţă a lui Meister Eckhart a

42 Această interdependenţă dintre ontologie şi cunoaştere (intelligere) rellectă, într-o oarecare măsură, un aspect paradoxal, dacă nu contradictoriu, al teologiei lui Meister Eckhart. într-adevăr, el îşi începe lucrarea sistematică, Opus propositionum, cu o analiză a propoziţiei Esse Deus est, în timp ce în ale sale Chestiuni pariziene, Eckhart afirmă că Dumnezeu este corect definit ca intelligere; actul înţelegerii este deci mai presus de esse. Cf. Bernard McGinn, „Theological Summary", în Ed. Colledge şi B. McGinn, Meister Eckhart, p. 32 şi n. 42. Numeroase alte pasaje acordă prioritate lui Dumnezeu, conceput ca intelect pur şi comprehensiune; cf. referinţele, ibid., p. 300, n.45.
^ Predica a şasea, tradusă de Ed. Colledge, Meister Eckhart, p. 187. Vezi alte pasaje, citate de B. McGinn, „Theological Summary", pp. 51 sq., si de G.J. Kelley, Meister Eckhart on Divine Knowleclge.pp. 126 sq. Această teză a fost condamnată la Avignon nu ca eretică, ci ca „suspectă de erezie".

44 Ed.Colledge, op. cit., p. 180. Cf. şi In agro dominico, articolul 10; traducere de B. McGinn, ibid., p. 78.
4^ Vezi textele citate de B. McGinn, pp. 53 sq. în predica a 55-a el arată că e vorba de unitatea cu Gottheit si nu cu Dumnezeu creatorul.
46 Despre procesul şi condamnarea lui Meister Eckhart, vezi Jeanne Ancelet-Hustache, Maître Eckhart, pp. 120 sq.; B. McGinn, op. cit., pp. 13 sq.

continuat să fertiliezeze anumite spirite creatoare; printre cei mai de seamă, Nicolaus Cusanus (cf.§301).

299. Pietatea populară şi riscurile devoţiunii

De pe la sfârşitul secolului al Xll-lea desăvârşirea pe plan spiritual nu mai era căutată numai în mănăstiri. Un număr crescând de laici încercau să imite viaţa apostolilor şi a sfinţilor, rămânând totuşi în lume. Astfel, valdensii din Lyon, discipolii unui negustor bogat, Petrus Valdus, care şi-a împărţit în 1173 bogăţiile la săraci şi a început să predice sărăcia deliberată; sau acei humiliati din Italia de Nord47. Majoritatea rămâneau credincioşi Bisericii; dar unii, exaltându-şi experienţele proprii de apropiere de Dumnezeu, înţelegeau să se dispenseze de cultul şi chiar de sacramentele Bisericii.

în ţările din nord — Flandra, Ţările de Jos, Germania — se organizează în mici comunităţi laice de femei mişcarea numită a beguinelor48. Ele îşi petrec viaţa în muncă, rugăciune şi predicare. Mai puţine, dar consacrate şi ele idealului de desăvârşire creştină şi sărăciei, erau comunităţile de bărbaţi, ale begarzilor49.

Această mişcare de pietate populară, trezită de nostalgia unei vita apostolica, aminteşte de idealul religios al valdensilor. El exprimă, deopotrivă, dispreţul faţă de viaţa lumească, precum şi nemulţumirea faţă de cler. Probabil că anumite beguine ar fi preferat să ducă o viaţă mănăstirească sau cel puţin să se bucure de direcţia spirituală a dominicanilor. Aşa a fost cu Mechtilde din Magdeburg, prima femeie mistică scriitoare de limbă germană (1207-1282). Ea îl numeşte pe Sfântul Dominic „iubitul meu Părinte", în cartea sa, Lumina dumnezeirii, Mechtilde întrebuinţează limbajul mistico-erotic al unirii dintre soţi. „Tu eşti întru mine şi eu întru Tine!"50 Unirea cu Dumnezeu îl mântuie pe om de păcat, scria Mechtilde din Magdeburg. Pentru spiritele avertizate şi cinstite, această afirmaţie nu conţinea în sine o erezie. De altfel, unii papi şi numeroşi teologi s-au pronunţat în favoarea ortodoxiei şi meritelor beguinelor51. Dar, mai ales începând din secolul al XlV-lea, alţi papi şi teologi au acuzat beguinele şi begarzii de erezie52 şi orgii inspirate de Diavol. Adevărata cauză a persecuţiei era gelozia clericilor şi călugărilor. Ei nu vedeau în această vita apostolica a beguinelor şi begarzilor decât ipocrizie şi îi acuzau de râvnă nesupusă53.

Adăugăm totuşi ca pietatea aceasta ducea de multe ori la heterodoxie şi, în ochii autorităţilor religioase, chiar la erezie. Pe de o parte, unele grupuri de laici cereau o puritate religioasă mai presus de posibilităţile omeneşti. Biserica, ce nu putea tolera pericolul unui asemenea idealism, a reacţionat vehement, pierzând astfel prilejul de a satisface nevoile unei spiritualităţi creştine mai autentice şi profunde54.

47 Cele două grupări sunt anatemizate de papa Lucius al III-lea în 1184.
48 După unii autori acest nume ar părea să derive de la albigenzi; cf. S. Ozment, The Age of Re for m, p. 91. n. 58; Cordon Lei'f, Heresy in Later Middle Ages, l, pp. 18 sq.
49 Vezi. E.W. McDonnelle, The Beguines and Begards in Mediaeval Culture, passim.
50 Hristos îi zice: „Tu eşti atât de firesc (genaturt) întru mine încât nimic nu se mai poate interpune între noi!"; citat de Robert E.Lerner, The Heresy ofthe Free Spirit in the Late Middle Ages, p. 19. Aceeaşi experienţă de dragoste (minne) inspiră opera beguinei flamande Hadewijch, una din cele mai mari poete şi mistice din secolul al Xlll-lea; cf. Hadewijch, Complete Works, pp. 127-25 8.
51 Cf. R. Lerner, op, cit., pp. 38 sq.
52 Este însă adevărat că unele grupuri împărtăşeau doctrinele kathare; cf. Denziger, citat de S. Ozment, p. 93, n. 63.
^ Această critică nedreaptă se explică prin faptul că, spre sfârşitul secolului al XlII-lea, călugării îşi pierduseră mult din zelul iniţial şi se bucurau de privilegii eclasiastice; cf. R. Lerner, op. cit., pp. 44 sq. 54 S. Ozment, op. cit., p. 96; cf. si G. Leff, op. cit., l, pp. 29 sq.

în 1310, este arsă pe rug, la Paris, Marguerite Poret, prima persoană care a fost identificată ca aparţinând mişcării fraţilor şi surorilor Spiritului Liber, (în ciuda unor asemănări semnificative, trebuie să deosebim această mişcare de comunităţile beguinelor şi begarzilor.) Adepţii Spiritului Liber53 rupseseră orice legătură cu Biserica. Ei practicau un misticism radical, căutând unirea cu Dumnezeirea. Potrivit acuzatorilor lor, fraţii şi surorile Spiritului Liber considerau că omul poate atinge, în existenţa sa terestră, un asemenea grad de perfecţiune, încât nu mai poate păcătui. Aceşti eretici se dispensau de medierea Bisericii, căci„acolo unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II Corinteni, 3 : 17). Totuşi, nimic nu dovedeşte că ei încurajau antinomianismul; dimpotrivă, prin austeritate şi asceză se pregăteau pentru unio mystica. Finalmente, ei nu se mai simţeau despărţiţi de Dumnezeu şi de Hristos. Unii

dintre ei afirmau: „Eu sunt Hristos şi chiar mai mult... !"56.
Deşi autoarea însăşi a fost arsă ca eretică, lucrarea Margueritei Poret, Le Mirour des simples ămes, a fost de multe ori copiată şi tradusă în mai multe limbi. E adevărat că nu se ştia cine este autorul (identificarea s-a făcut abia în 1946), dar chiar acest fapt probează că erezia nu era evidentă. Le Mirour prezintă un dialog între Iubire şi Raţiune privind călăuzirea sufletului. Autoarea descrie şapte „stări de graţie", care duc în cele din urmă la unirea cu Dumnezeu, în „stările" a cincea şi a şasea, Sufletul este „nimicit" sau „eliberat" şi devine asemeni îngerilor.
în schimb, starea a şaptea, unio, nu are loc decât după moarte, în Paradis57.
Alte opere ale unor autori aparţinând mişcării Spiritului Liber au circulat sub numele lui Meister Eckhart. Cele mai celebre sunt (pseudo-)Predicile nr. 17,18 şi 3758. Tratatul Schwester Katrei relatează raporturile unei beguine cu confesorul ei, Meister Eckhart. La sfârşit, sora Caterina îi face duhovnicului ei această mărturisire: „Stăpâne, bucură-te împreună cu mine: am devenit Dumnezeu!". Confesorul îi prescrie să vieţuiască trei zile în deplină singurătate în biserică. La fel ca în Le Mirour, unirea sufletului cu Dumnezeu nu are consecinţe anarhice. Marea noutate adusă de mişcarea numită a Spiritului Liber constă în certitudinea că unio mystica poate fi dobândită aici, pe Pământ59.
300. Dezastre şi speranţe: de la flagelanţi la devotio moderna
Pe lângă marile crize care au zguduit Biserica apuseană60, secolul al XlV-lea se caracterizează printr-o serie de calamităţi şi flageluri cosmice: cometă, eclipse de soare, inundaţii şi, mai ales din 1347, groaznica epidemie de ciumă, „Moartea neagră", în speranţa de a-1 putea îndupleca pe Dumnezeu, se înmulţesc procesiunile de flagelând61. E vorba de o mişcare populară care parcurge traseul caracteristic: de la pietate la heterodoxie. într-adevăr, mândri de autotortura
55 G. Leff, op. cit., I, pp. 310-407; R. Lerner, pcm/m.
56 Vezi textele reproduse de R. Lerner, pp. 116 sq.
57 Marguerite Poret este „eretică" prin pasivitate; messa, predicile, posturile, rugăciunile sunt de prisos, pentru că „Dumnezeu este deja aici". Dar Mirour este un text ezoteric; el se adresează celor care „înţeleg". Vezi textele şi analizele la R.Lerner, op. cit., pp. 200 sq.
58 în aceasta din urmă se poate citi: „Persoana care a renunţat la creaţia vi/ibilă şi în care Dumnezeu îşi exercită din plin voinţa Sa (...) este om si Dumnezeu în egală măsură (...(. Corpul său este atât de pătruns de Lumina Divină [...], încât omul acela se poate numi om dumnezeiesc".
59 Cf. R. Lerner, pp. 215 sq., 241 sq.
60 Mutarea reşedinţei papilor la Avignon, 1309-1377; Marea Schismă, 1378-1417, când doi (sau chiar trei) papi domneau în acelaşi timp.
61 Fenomenul nu este nou. Flagelanţii îşi l'ac apariţia la Perugia în 1260, anul când — după proi'cţia lui Gioacchino da Fiore — trebuia să înceapă a şaptea epocă a Bisericii. In deceniile următoare, mişcarea se răspândeşte în Europa Centrală, dar, cu excepţia câtorva irupţii trecătoare, ca dispare, ca să reapară, cu forţă teribilă, în 1349.

lor, flagelanţii credeau că se pot substitui puterilor charismatice şi taumaturgice ale Bisericii. Este motivul pentru care, din 1349, mişcarea lor e interzisă de Clement al Vl-lea.
Ca să se mântuie de păcate, dar mai ales ca să ispăşească păcatele lumii, grupuri itinerante de laici parcurgeau ţinutul, conduşi de câte un „maestru". Când soseau într-un oraş, procesiunea, uneori destul de numeroasă (mai multe mii de persoane), se îndrepta spre catedrală, cântând imnuri de slavă, formând mai multe coruri. Suspinând şi plângând, penitenţii îl invocau pe Dumnezeu, pe Hristos şi Fecioara şi începeau să se biciuiască cu o asemenea violenţă încât trupul lor devenea o masă umflată de carne vânătă62.
De altfel, toata epoca pare obsedată de moarte şi de suferinţele ce-J aşteaptă pe defunct în lumea de dincolo. Moartea impresiona imaginaţia contemporanilor mai mult decât speranţa învierii63. Operele de artă (monumente funerare, statui, dar mai ales pictura) prezintă cu o precizie bolnăvicioasă diversele faze ale descompunerii trupului64. „Cadavrul e peste tot acum prezent, chiar şi deasupra mormântului."65 Dansul macabru, în care un dansator reprezintă moartea, antrenând bărbaţi şi femei de toate vârstele şi de toate clasele sociale (regi, cerşetori, episcopi, burghezi etc.), devine un subiect favorit în pictură şi literatură66.
Este, de asemenea, perioada hostiilor însângerate, a manualelor despre ars moriendi, a avântului temei Picta în artele plastice, a importanţei acordate Purgatoriului. Deşi definiţia pontificală a Purgatoriului datează din 125967, popularitatea lui se dezvoltă ulterior, graţie mai ales prestigiului pe care îl capătă slujbele pentru morţi68.
în acele vremuri de criză şi disperare, dorinţa ducerii unei vieţi religioase autentice creşte şi se răspândeşte, iar căutarea experienţei mistice devine uneori obsedantă, în Bavaria, în Alsacia, în Elveţia, credincioşii se adună, autointitulându-se „prieteni ai lui Dumnezeu". Influenţa lor se va face simţită în diverse medii laice, dar şi în anumite mănăstiri. TauJer şi Suso, discipoli ai lui Meister Eckhart, se străduiesc să-i transmită doctrina, dar într-o formă simplificată, ca să o facă accesibilă şi să o pună la adăpost de suspiciuni.

Se ştiu puţine despre viaţa lui Johann Taulcr (născut pe la 1300, mort în 1361) şi textele ce i-au fost atribuite nu-i aparţin69. Tauler insistă asupra naşterii lui Dumnezeu în sufletul credinciosului: trebuie nimicită „orice voinţă, orice dorinţă, orice sete de acţiune proprie; trebuie lăsată să subziste numai atenţia pentru Dumnezeu". Spiritul este călăuzit în „întunericul tainic al lui Dumnezeu cel fără atribute şi în cele din urmă în Unitatea simpla şi fără atribute, în care El (Spiritul) îşi pierde orice deosebire, în care El e fără de obiect, fără sentimente" (traducere de Jeanne Ancelet-Hustache). Dar Tauler nu încurajează căutarea de avantaje dobândite prin experienţă mistică.
Despre viaţa şi opera lui Heinrich Suso (1296-1366) se ştiu mai multe. Intră de foarte tânăr într-o mănăstire dominicană din Konstanz şi pe la 18 ani are primul extaz. Spre deosebire de
62 Ve/i documentele analizate de G. Lefi', Heresy, II, pp. 485 sq. Fiecare membru al grupului trebuia să se flagele/,e de două ori pe zi în public şi o dată, în singurătate, noaptea.
63 Francis Oakley, The Western Church in the Later Middle Ages, p. 117.
64 Cf. excelenta documentaţie ilustrată în Death in the Middle Ages de T.S.R. Boase.
65 Jurgis Baltrusaitis, Le Moyen Âge fantaslique, p. 236. Sfârşitul Evului Mediu e plin de cadavre descompuse si de schelele. Rânjetele craniilor şi scrâşnetele oaselor îl umplu de zgomot (ibid.).
66 J. Baltrusaitis, pp. 235 sq. Deşi de origine elenistică, aceste concepţii şi imagini au sosit în Evul Mediu din Asia, probabil din Tibet; cf. J. Baltrusaitis, pp. 244 sq. Cf., de asemenea, T.S.R.Boase, Death in the Middle Af>es, pp. 104 sq. şi mai ales Normau Cohn, The Pursuit of the Millenium (ediţie revizuită), pp. 130 sq.
67 Cf. Jacques Le Goff, La nai.ssance du Purgatoire, pp, 177 sq., 381 sq.
6S Vezi exemplele citate de F. Oakley, op. cit., pp. 117 sq. Se înmulţesc, de asemenea, messele, în cinstea sfinţilor vindecători; Sfântul Blaise pentru bolile de gât, Sfântul Roch, ocrotitor de ciumă etc.; ibid.
69 Abia în 1910 s-a reuşit să se autentifice un anumit număr de predici, complete sau numai fragmentare.

Meister Eckhart (la care este trimis în 1320), Suso vorbeşte despre experienţele sale extatice70. El rezumă astfel etapele căii mistice: „Cel care a renunţat la el însuşi trebuie să fie detaşat de lucrurile lumii create, format împreună cu Hristos şi transformat întru dumnezeire".
Deşi criticase sever societatea beguinelor şi pe adepţii mişcării Spiritului Liber, marele mistic flamand, Ruysbroeck (1293-1381) n-a scăpat nici el de suspiciuni71. Majoritatea celor unsprezece scrieri ale sale privesc conduita spirituală. Ruysbroeck insistă asupra erorii „ereticilor" şi a „falşilor mistici", care nu deosebesc vacuitatea spirituală de unirea cu Dumnezeu: adevărata contemplaţie nu se poate cunoaşte fără practică creştină şi supunere faţă de Biserică; unio mysîica nu are loc de la sine; ea este un dar al graţiei divine.
Ruysbroeck nu ignora riscul de a fi greşit interpretat; de aceea el nu a încurajat circulaţia anumitor scrieri, compuse numai pentru cititori destul de iniţiaţi în practica contemplaţiei72. Cu toate astea, nu scapă nici el de primejdia de a fi greşit înţeles şi este atacat de Jcan Gerson, rectorul Universităţii din Paris. Chiar Gerhart Groote, foarte sincerul său admirator, recunoştea că gândirea lui Ruysbroeck putea genera confuzii, într-adevăr, deşi subliniază necesitatea practicii, Ruysbroeck afirmă că experienţa contemplaţiei se efectuează pe un plan superior. El precizează că, şi în timpul acestei experienţe privilegiate, „nu se poate deveni în chip desăvârşit Dumnezeu, pierzându-se complet modalitatea noastră de făptură creată" (Piatra scânteietoare1^). Totuşi, această experienţă realizează „o unificare în unitatea esenţială a lui Dumnezeu", sufletul contemplativului „fiind îmbrăţişat în Sfânta Treime" (Nunti spirituale, III, Prolog; ibid., III, 6). Dar Ruysbroeck aminteşte că Dumnezeu 1-a făcut pe om după chipul Său, „ca o oglindă vie, în care El a întipărit imaginea naturii Sale". El adaugă că pentru a înţelege acest adevăr, profund şi misterios, omul „trebuie să moară pentru sine însuşi şi să trăiască în Dumnezeu" (ibid., III, Prolog).
în cele din urmă, riscul cenzurii eclesiastice îi privea atât pe contemplativii instruiţi în teologie, cât şi pe entuziaştii de orice natură în căutare de „experienţe mistice". Unii au înţeles inutilitatea unui atare risc. Gerhart Groote (1340-1384), iniţiatorul unei noi mişcări ascetice, Fraţii Vieţii comune, nu se interesa de speculaţii teologice şi experienţe mistice. Membrii comunităţilor practicau ceea ce s-a numit devotio moderna, un creştinism simplu, generos şi tolerant, neîndepărtându-se de ortodoxie. Credinciosul era îndemnat să mediteze asupra misterului întrupării, aşa cum îl reactualizează euharistia, în loc să se abandoneze speculaţiilor mistice. La sfârşitul secolului al XV-lea, mişcarea Fraţilor Vieţii comune a atras un marc număr de laici. Tot astfel, nevoia generală şi profundă a unei devoţiuni accesibile fiecăruia explică excepţionalul succes al lucrării Imltatio Christi, compusă de Thomas â Kempis (l 380-1471).
Se discută încă despre semnificaţia şi importanţa acestei mişcări pietiste. Unii autori o consideră drept una din sursele Reformei, fie cea umanistă, cea catolică ori cea protestantă74. Deşi recunoscând că, într-un anumit sens, devotio moderna a anticipat şi a însoţit mişcările
70 „Ani cunoscut un Frate Predicator care, la începuturile iui spirituale, vreme de zece ani, poate, a primit de două ori pe zi, dimineaţa şi seara, o asemenea graţie infuză care a durat vreme de două vigilii. în acest timp, el era atât de

absorbit în Dumnezeu, în înțelepciunea eternă, încât nu putea să vorbească. I se părea adesea că planează în aer si că se leagănă între timp şi veşnicie pe talazul adânc al minunilor insondabile ale lui Dumnezeu ..." (traducere de J. Ancelet-Hustache).

71 Ordonat preot în 1317, Ruysbroeck s-a retras, în 1343, împreună cu un grup de contemplativi, într-o sihăstrie, care ajunge destul de repede o mănăstire de rânduială augustiniană; aici moarte, la vârsta de optzeci şi opt de ani.

72 El scrie mai târziu Micul tratat de iluminare pentru a face accesibilă publicului larg dificila carte împărăția iubirii. Esențialul doctrinei lui Ruysbroeck poate fi găsit în amplul tratat Nunți spirituale — opera sa de căpetenie — precum şi într-un scurt text intitulat Piatra scânteietoare.

73 Vezi şi F. Oakley, op. cit., p. 279.

74 Dimpotrivă. R.R. Post insistă asupra discontinuității dintre devotio moderna şi spiritul Reformei; cf. The Modern Devotion, pp. 675-680.

Reformei din secolul al XVI-Jea, Steven Ozment remarcă pe bună dreptate că „principala sa realizare este înnoirea monahismului tradițional în ajunul Reformei. Devotio moderna a demonstrat că dorința de a trăi o viață comunitară simplă, de abnegație, imitând pe Hristos şi Apostoli, era la fel de vie la sfârşitul Evului Mediu, aşa cum fusese în vremea Bisericii primitive"75.

301. Nicolaus Cusanus şi amurgul Evului Mediu

Nicolaus Krebs, născut la Cusa în 1401, şi-a început şi el studiile într-un internat al Fraților Vieții comune. Unii autori recunosc urmele acestei prime experiențe în dezvoltarea spirituală a viitorului cardinal76. Nicolaus Cusanus a descoperit foarte devreme scrierile lui Meister Eckhart şi ale (Pseudo-)Areopagitului; aceşti doi teologi mistici i-au orientat şi hrănit gândirea. Dar cultura sa universală (stăpânea matematicile, dreptul, istoria, teologia, filosofia), profunda originalitate a metafizicii sale şi cariera lui eclesiastică excepțională fac din Nicolaus Cusanus una din figurile cele mai complexe şi mai captivante din istoria creştinismului77.

Ar fi zadarnic să încerci o prezentare condensată a sistemului lui Cusanus. Pentru ceea ce ne-am propus, e important mai ales să evocăm perspectiva universalistă a metafizicii sale religioase, aşa cum apare în prima lui carte, De Concordantia Catholica (1433), în De Docta Ignorantia (1440) şi în De pacefidei (1453). Nicolaus Cusanus a fost primul care a recunoscut concordantia ca o temă universală, prezentă atât în viața Bisericii, în dezvoltarea istoriei şi structura lumii, cât şi în natura lui Dumnezeu78. Pentru el, concordantia se poate săvârşi nu numai între papă şi conciliu, între Biserica de Răsărit şi cea de Apus, ci şi între creştinism şi religiile istorice. El ajunge la această îndrăzneață concluzie cu ajutorul teologiei negative a (Pseudo-)Areopagitului. Folosind aceeaşi via negativa, el îşi construieşte capodopera despre „docta ignoranță".

Nicolaus Cusanus a avut intuiția ideii de docta ignorantia pe când traversa Mediterana (în noiembrie 1437), îndreptându-se spre Constantinopol. Deoarece este vorba de o operă greu de rezumat, să semnalăm doar câteva din tezele sale centrale. Cusanus aminteşte că cunoaşterea (care este relativă, completă şi finită) este incapabilă să sesizeze adevărul (care este simplu şi infinit). Orice ştiință, fiind conjuncturală, omul nu-1 poate cunoaşte pe Dumnezeu (I, 1-3). Adevărul — maximum absolut — este dincolo de rațiune, căci rațiunea este incapabilă să rezolve contradicțiile (I, 4). Trebuie, aşadar, să se transceandă rațiunea discursivă şi imaginația şi să se sesizeze maximum prin intuiție, într-adevăr, intelectul se poate ridica peste diferențe şi diversități, printr-o simplă intuiție (1,10). Dar, deoarece intelectul nu se poate exprima într-un limbaj rațional, Cusanus recurge la simboluri şi întâi de toate la figuri geometrice (I, l, 12). în Dumnezeu ceea ce e infinit mare (maximum) coincide cu ceea ce e infinit mic (minimum; 1,4) şi virtualitatea coincide cu actul.79 Dumnezeu nu este nici Un, nici Tri-un, ci pur şi simplu

75 Steven Ozment, The Age of Reform, p. 98.

76 Ernst Cassirer, The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy, pp. 33, 49.

77 După ce a frecventat mai multe universități celebre (între altele, pe cea de la Padova, din 1417 până la 1423), el este ordonat preot şi, spre 1430, consacrat decan al Catedralei Sfântul Florentin din Coblenz. El este admis în Colegiul conciliar din Basci în 1432; totuşi, el intră în partida papei Eugen IV şi acesta îl trimite ca legat la Constantinopol ca să-i invite pe Patriarhul Răsăritului si pe împăratul loaii Paleologul la sinodul de la Florența, ca să pregătească unirea Bisericilor, în intervalul care separă două din operele sale cele mai importante — De Docta Ignorantia (1440) şi De Visione Dei (1453) — Nicolaus Cusanus e numit cardinal (1448) şi episcop de Brixen (1450). La Brixen, intră în conflict cu regele Sigismund din Tirol (1457) şi se retrage la Roma, consacrându-şi ultimii ani scrierilor sale. Se stinge la Todi, în 1464.

78 Ci. Jaroslav Pelikan, „Negative Theology and Positive Religion", p. 68.

79 Cusanus recunoaşte că teologia negativă este superioară teologiei pozitive, dar precizează că ele coincid într-o teologie copulativă.

unitatea coincide cu trinitatea (1,19). în infinita sa simplicitate, Dumnezeu ascunde (complicatio) toate lucrurile, dar, în acelaşi timp, el este în toate lucrurile (explicativ); altfel spus, complicatio coincide cu explicaţia (II, 3). înţelegând principiul lui coincidentia oppositorum, „ignoranţa" noastră devine „doctă". Dar coincidentia oppositorum nu trebuie inteipretată ca o sinteză dobândită prin raţiune, căci ea nu se poate realiza pe planul finitudinii, ci, în manieră conjunctura] ă, pe planul infinitului80.
Nicolaus Cusanus nu se îndoia deloc că via negativa, care face posibilă coincidenţa contrariilor, deschide un cu totul alt orizont pentru teologia şi filosofia creştină, permiţând totodată amorsarea unui dialog coerent şi fructuos cu celelalte religii. Din nefericire pentru creştinătatea apuseană, intuiţiile şi descoperirile lui n-au avut urmări. Cusanus a redactat De pace f idei în 1453, când turcii tocmai cuceriseră Constantinopolul şi Imperiul bizantin încetase să mai existe, în fapt, căderea celei de „a doua Rome" ilustrează la modul patetic incapacitatea Europei de a păstra sau de a reintegra unitatea pe plan religios si politic, în ciuda acestei catastrofe, de care era dureros conştient, Cusanus reia în De pace fidel argumentele sale în favoarea unităţii fundamentale a religiilor. El nu este împiedicat de problema „particularităţilor": politeism, iudaism, creştinism, islam. Urmând via negativa, Cusanus evidenţiază nu numai discontinuităţile, ci şi continuităţile dintre ritualurile poliţeiste şi adevăratul cult. Căci politeistii „adoră dumnezeirea în toţi zeii"81. în ceea ce priveşte deosebirea dintre monoteismul evreilor şi musulmanilor şi monoteismul trinitar al creştinilor, Nicolaus Cusanus scrie: „în calitate de Creator, Dumnezeu este Unu şi Treime, dar. ca infinitate, El nu este nici Unu, nici Treime, nici orice altceva. Căci numele atribuite Iui Dumnezeu sunt derivate din creaturile sale; în El însuşi, Dumnezeu este inefabil şi mai presus de tot ce se poate spune ori numi"82, în plus, necreştinii, care cred în nemurirea sufletului, îl presupun, iară să ştie, pe Hristos, care a fost dat morţii şi a înviat.
Această carte strălucitoare şi îndrăzneaţă a fost aproape complet uitată. Aşa cum reaminteşte J .Pelikan, De pace fidei a fost descoperită la sfârşitul secolului al XVIII-lea de Lessing. Este semnificativ că viziunea universalistă a lui Nicolaus Cusanus a inspirat Nathan der Weise. Nu mai puţin semnificativ este faptul că De pace fidei este încă ignorată de diverşi ecumenişti contemporani.
Nicolaus Cusanus a fost ultimul teolog-filosof important al Bisericii romane, una şi nedespărţită. La cincizeci de ani după moartea sa, Luthcr a publicat în 1517 faimoasele sale 95 de teze (cf. § 309); câţiva ani mai târziu, unitatea creştinătăţii occidentale era iremediabil pierdută. Şi totuşi, de la valdensii şi franciscanii din secolul al Xll-lea până la Jan Hus83 şi la adepţii unei devotio moderna din secolul al XV-lea, numeroase au fost eforturile de a „reforma" („purifica") anumite practici şi instituţii fără ca prin aceasta să se despartă de Biserică.
Cu câteva rare excepţii, aceste eforturi au rămas fără rezultat. Predicatorul dominican Girolamo Savonarola (1452-1498) reprezintă ultima încercare de „reformă" întreprinsă înăuntrul
so Remarcăm deosebirea dintre această concepţie — i. e. coincidentia oppositorum efectuată pe planul infinitului — şi formulele arhaice şi tradiţionale, raportându-se la unificarea reală a contrariilor (de exemplu, samsăra si nirvana, cf. § 189). Ve/,i si § 296.
81 De pace fidei, VI, 17, citat de J. Pelikan,,,Negative Theology", p. 72. „Tu eşti cel ce dai viaţă şi fiinţa, Tu cel pe care îl caută feluritele sisteme de cult, numit cu diverse nume, Tu rămâi necunoscut de toţi şi inefabil", De pace fidei, VII, 21; J. Pelikan, ibid.
82 De pace fidei, VII, 21; J. Pelikan, p. 74.
K3 Preotul ceh Jan Hus (1369-1415), numit rector al Universităţii din Praga în 1400, a criticat în predicile sale clerul, episcopii şi papalitatea. Influenţat de John Wycliffe (1325-1384), Hus publică cea mai importantă scriere a sa, De ecclexia (1413). Convocat la Konstanz ca să se apere (1414), el este aeu/.at de ere/ie si condamnat la ardere pe rug.

Bisericii romane: acuzat de erezie, SavonaroJa a fost sugrumat şi cadavrul său ars pe rug. De acum înainte, reformele se vor înfăptui împotriva Bisericii catolice sau în afara ei.
Desigur, toate aceste mişcări spirituale, adesea la marginea dreptei credinţe, precum şi reacţiile pe care ea Je-a provocat, erau influenţate, mai mult ori mai puţin direct, de transformările de ordin politic, economic şi social. Dar reacţiile ostile ale Bisericii, şi mai ales excesele Inchiziţiei, au contribuit la sărăcirea, ba chiar la sclerozarea experienţei creştine, în ce priveşte transformările de ordin politic — atât de importante pentru istoria Europei —, c de ajuns să amintim victoria monarhiilor şi avântul noii forţe spirituale care le susţinea: naţionalismul. De mai mare interes pentru scopul nostru: în ajunul Reformei, realitatea seculară — Statul, precum şi Natura — ajunge independentă faţă de domeniul credinţei.
Poate contemporanii acelei epoci nu realizau încă acest lucru, dar teologia şi politica iui Ockham erau validate de însuşi cursul istoriei.
302. Bizanţul şi Roma. Controversa luifllioque
Deosebirile dintre Biserica de Apus şi cea de Răsărit, evidente încă din secolul al IV-lea (cf. § 251), se precizează în

secolele următoare. Cauzele sunt multiple: tradiții culturale diferite (greco-orientale, pe de o parte, romano-germanice, pe de alta); necunoaşterea reciprocă, nu doar a limbilor, ci şi a literaturilor teologice respective; divergențele de ordin cultural sau eclesiastic (căsătoria preoților, interzisă în Apus; întrebuințarea în cult a azimei în Apus şi a pâinii dospite în Răsărit etc.). Papa Nicolae protestează împotriva ridicării precipitate a Jui Fotie (un laic) la rangul de patriarh, „uitând" cazul Jui Ambrozie, ordonat dintr-o dată episcop al Milanului. Anumite inițiative ale Romei displac bizantinilor: de pildă, când în secolul al Vl-Jea papa proclamă supremația Bisericii asupra puterii temporale; sau când, la anul 800, ratifică încoronarea lui Carol cel Mare, deşi acest drept aparținuse dintotdeauna împăratului bizantin.

Unele dezvoltări ale cultului şi instituțiilor eclesiale dau creştinismului oriental o fizionomie proprie. Am văzut importanța venerării icoanelor în Imperiul bizantin (§ 258) şi a „creştinismului cosmic", aşa cum era el trăit de populațiile rurale din Europa de Sud-Est (§ 236). Certitudinea că întreaga Natură a fost răscumpărată şi sfințită de Cruce şi de înviere justifică încrederea în viață şi încurajează un anumit optimism religios. Amintim, de asemenea, marea importanță acordată de Biserica orientală tainei mirungerii — „pecetea darului Sfântului Duh". Acest rit urmează îndată după botez şi îl transformă pe orice laic (de la laos, „popor") într-un purtător de Spirit; aceasta explică atât responsabilitatea religioasă a tuturor membrilor comunității, cât şi autonomia acestor comunități conduse de episcopi şi grupate în centre metropolitane. Să adăugăm o altă trăsătură caracteristică: certitudinea că adevăratul creştin poate atinge încă de aici, din lumea aceasta, îndumnezeirea (theosis, cf. § 303).

Ruptura a fost produsă de adăugarea luifllioque la Crezul de la Niceea şi Constantinopol; pasajul se citea acum: „Duhul purcede de la Tatăl 47 de la Fiul". Prima consemnare publică cunoscută a [uifilioque datează de la Conciliu! al II-lea din Toledo, convocat în 589, pentru a confirma trecerea regelui Recaredo de la arianism la catolicism84. Analizate îndeaproape, cele două forme exprimă două concepții deosebite privind divinitatea, în trinitarismul apusean,

84 Foarte pmbabil,fîlioque a fost adăugat pentru a se sublinia deosebirea dintre arieni si catolici, în ceea ce priveşte a doua persoană a Treimii.

Sfântul Duh este garant al unității divine, în schimb, Biserica răsăriteană subliniază faptul că Dumnezeu-Tatăl este izvorul, principiul şi cauza Trinității85.

După unii autori, împărații germani sunt cei ce au impus noua formulă a Crezului. „Constituirea Imperiului lui Carol cel Mare este ceea ce a generalizat în Apus uzul lui fîlioque şi a precizat o teologie specific filioquistă. Era vorba de a legitima împotriva Bizanțului — deținător până acum al împărăției creştine, unică prin definiție — întemeierea unui nou stat cu pretenții universaliste"86. Dar abia în 1014 — la cererea împăratului Henric al II-lea — Creclo-ul cu adăugirea lui fîlioque — se cântă la Roma87 (această dată poate fi considerată ca marcând începutul schismei).

Totuşi, legăturile dintre cele două biserici nu se rup definitiv, în 1053, papa Leon al IX-lea trimite la Constantinopol o delegație condusă de trimisul său principal, cardinalul Humbert, ca să reînnoiască legăturile canonice şi să pregătească o alianță îndreptată contra normanzilor care tocmai ocupaseră Italia meridională. Dar patriarhul bizantin Mihail Cerul arie s-a arătat destul de rezervat, refuzând orice concesie. Atunci, la 15 iulie 1054, legații papei depun pe altarul din Sfânta Sofia o sentință de excomunicare a lui Cerularie, acuzându-1 de zece erezii, între altele de faptul de a fi retras fîlioque din Crez şi de a fi îngăduit căsătoria preoților.

De la această ruptură, animozitatea apusenilor împotriva grecilor n-a încetat să crească. Dar ireparabilul s-a produs abia în 1204, când armatele Cruciadei a IV-a atacă şi jefuiesc Constantinopolul, sfărâmând icoane şi aruncând moaştele la gunoi. Potrivit cronicarului bizantin Nicetas Choniates, o prostituată cânta cântece obscene aşezată pe tronul patriarhal. Cronicarul aminteşte că „musulmanii nu ne-au violat soțiile [...], nu i-au aruncat pe locuitorii noştri în mizerie, nu i-au despuiat ca să-i plimbe apoi goi pe străzi, nu i-au făcut să moară de foame şi nu i-au aruncat în foc [...]. Aşa s-au purtat însă cu noi aceste popoare creştine, care îşi fac cruce în numele Domnului şi care au aceeaşi religie cu noi"88. Aşa cum am arătat mai sus (p. 530), regele Baudouin din Flandra a fost proclamat împărat latin al Bizanțului, iar venețianul Toma Morosini patriarh de Constantinopol.

Grecii n-au uitat niciodată acest tragic episod. Totuşi, din cauza amenințării turceşti, Biserica ortodoxă a reluat după 1261 tratativele eclesiastice cu Roma; ea cerea cu insistență convocarea unui conciliu ecumenic care să lămurească problema lui fîlioque şi să pregătească unirea. La rândul lor, împărații bizantini, care se bizuiau pe sprijinul militar al Occidentului, erau nerăbdători să vadă realizată unirea cu Roma. Negocierile au trenat aproape peste un secol, în cele din urmă, la Conciliu! de la Florența (1438-1439), reprezentanții ortodoxiei, presați de împărat, au acceptat condițiile Romei, dar unirea a fost imediat invalidată de popor şi de cler. De altfel, peste paisprezece ani, în 1453, Constantinopolul cade sub turci şi Imperiul bizantin îşi încetează existența. Totuşi, structurile sale spirituale au mai supraviețuit în Europa de Răsărit şi în Rusia vreme de încă trei secole, cel puțin. A fost epoca „Bizanțului după Bizanț", după expresia istoricului român Nicolae lorga89. Această moştenire orientală a permis dezvoltarea unui

„creştinism popular", care nu numai că a rezistat interminabilei terori a istoriei, dar a avut şi un întreg univers de valori religioase şi artistice, ale cărui rădăcini pornesc încă din neolitic (cf. § 304).
x-<i Cf. analiza textelor la J. Pelikan, The Spirit of Eastern Christianity, pp. 196-197.
86 Olivier Clement, L'essor du christianisme oriental, p. 14.
87 Noua formulă a fost dogmatizată în 1274 în Coneiliul de la Lyon.
8X Nicetas Choniates, Histoire, traducere de Olivier Clement, op. cit., p.81. Vezi celelalte izvoare citate de Deno John Geanakoplos, Interaction ofthe „Sibling" Byzantine and Western Cultures, pp. 10 sq., p. 307 sq. (n. 17-22). Constantinopolui a fost recucerit de Mihail Paleologul în 1261.
89 Vezi, mai ales, cartea sa intitulată Byzance apres Byzance (Bucureşti, 1933; reeditată în 1971).

303. Călugării isihaşti. Sfântul Grigore Palama
Am amintit deja de îndumnezeire (theosis}^ şi de marii teologi, Grigore din Nysa şi Maxim Mărturisitorul, care au sistematizat această doctrină a „unirii cu Dumnezeu" (cf. § 257). în lucrarea sa Viaţa lui Moise, Grigore din Nysa vorbeşte despre „întunericul luminos în care Moise spune că îl vede pe Dumnezeu" (II, 163-164). Pentru Maxim Mărturisitorul, această vedere a lui Dumnezeu în întuneric este săvârşitoare de theosis; altfel spus, credinciosul devine părtaş al lui Dumnezeu, îndumnezeirea este, prin urmare, un dar gratuit, „un act al lui Dumnezeu Atotputernic, care iese în mod liber din transcendenţa sa, deşi rămâne esenţialmente incognoscibil"91. Tot astfel, Simeon Noul Teolog (942-1022), singurul mistic al Bisericii răsăritene care vorbeşte despre experienţele sale de iluminare, descrie în următorii termeni misterul îndumne-zeirii: „Tu ai făcut, Doamne, ca acest templu coruptibil — carnea mea omenească — să se contopească cu sfânta Ta carne şi sângele meu să se amestece cu al Tău; de acum înainte eu sunt mădularul Tău transparent şi străluminos"92.
Aşa cum am spus deja (p. 509), theosis-\& constituie doctrina centrală a teologiei ortodoxe răsăritene. Adăugăm că ea este strâns legată de disciplinele spirituale ale isihaştilor (de la hesychia, „linişte, linişţire"), cenobiţi din mănăstirile de la Muntele Sinai. Practica preferată a acestor călugări era „rugăciunea inimii", sau „rugăciunea lui lisus". Scurtul text („Doamne lisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!") trebuia repetat fără încetare, meditat şi „interiorizat", începând din secolul al Vl-lea, isihasmul se răspândeşte de la Muntele Sinai în lumea bizantină. loan Scărarul (secolele VI—VII), teologul sinait cel mai însemnat, insista deja asupra isihiei93. Dar mai ales cu Nichifor din Singurătate (secolul al XlII-lea), acest curent mistic se înrădăcinează pe Muntele Athos şi în alte centre mănăstireşti. Nichifor aminteşte că ţelul vieţii spirituale este să ia cunoştinţă de tainele „comorii ascunse în inimă"; altfel spus, să unească mintea (nous) cu inima, „lăcaşul lui Dumnezeu". Această unire se săvârşeşte „coborând", prin intermediul respiraţiei, mintea în inimă.
Nichifor este „primul martor, atestat în mod sigur, care îmbină rugăciunea lui lisus cu o tehnică respiratorie"94, în cuvântul său Despre păzirea inimii, Nichifor expune în amănunt această metodă: „Tu, deci, şezând şi adunându-ţi mintea, împinge-o şi sileste-o, pe calea nărilor, pe care intră aerul în inimă. Şi, intrând acolo, nu-ţi vor mai fi fără veselie şi fără bucurie cele de după aceea [...]. Si precum un bărbat oarecare, fiind călătorit de la casa sa, când se întoarce nu mai ştie ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întâlnească cu copiii şi cu nevasta, aşa şi mintea când se întâlneşte cu sufletul se umple de o bucurie si veselie de negrăit f...]. Dar trebuie să mai ştii şi aceasta că, ajungând mintea acolo, nu trebuie să tacă şi să stea acolo degeaba. Ci să aibă ca lucru şi ca îndeletnicire neîncetată rugăciunea: «Doamne, lisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!». Să nu mai contenească niciodată din aceasta"95.
O personalitate şi mai importantă pentru avântul isihasmului la Muntele Athos a fost Grigore Sinaitul (1255-1346). El insistă asupra rolului central al „amintirii de Dumnezeu" („Să-ţi aduci aminte de Domnul Dumnezeu tău în toată vremea"; Deuteronomul, 8:18), pentru ca omul să
* Idee întemeiată pe cuvintele înseşi ale lui Hristos: „Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem, Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârşiţi întru unime"; loan, 17:22-23. Cf. II Petru, 1:4.
91 Jean Meyendort'f, Saint Gregoire Palarnas et la mystique ortodoxe, p.45.
92 Traducere citată de J.Meyendorff, p. 57.
93 Cf. Kallistos Ware, Introducerea la John CHmacus: The Ladder of divine ascent, pp. 48 sq.
94 Jean Gouillard, Petite Philocalie, p. 185.
95 Traducerea lui J.Gouillard, op. cit., p. 204. (Versiunea românească reprodusă de noi aici e din traducerea pr.prof. Dumitru Stăniloae, Filocalia, voi. VII, pp. 29-32 — nota trad.). Despre analogiile cu practica yoga şi cu dikr, vezi M.Eliade, Le Yoga, pp. 72 sq.

ia cunoştinţă de graţia acordată prin botez, dar tăinuită mai apoi din pricina păcatelor. Grigore preferă monahismului comunitar singurătatea pustiniciei, rugăciunea liturgică părându-i-se prea exterioară pentru a declanşa amintirea lui Dumnezeu. Dar totodată atrage atenţia monahului asupra pericolului viziunilor suscitate de imaginaţie96.
Datorită în mare parte controverselor ridicate de isihasm, teologia bizantină încetează să mai fie o „teologie de repetiţie", aşa cum era socotită din secolul al IX-lea încoace. Prin anul 1330, un grec din Calabria, Varlaam, venit la Constantinopol, câştigă încrederea împăratului şi se consacră misiunii de împăcare a Bisericilor97. După ce a întâlnit mai mulţi călugări isihaşti, Varlaam a început să le critice metoda şi să-i acuze de erezie, mai precis de messalianism98. Căci isihaştii pretindeau că-1 văd pe Dumnezeu însuşi; or, vederea directă a lui Dumnezeu cu ochii trupului nu este cu putinţă. Printre apărătorii isihaştilor se distinge de departe Grigore Pal ama. Născut în 1296, Palama a fost hirotonisit şi a petrecut douăzeci de ani într-o mănăstire de pe Muntele Athos, înainte de a fi fost ordonat arhiepiscop de Salonic. Răspunzând lui Varlaam în Triade întru apărarea sfinţilor isihaşti, Palama a înnoit în mare parte teologia ortodoxă. Principala sa contribuţie constă în distincţia pe care el o introduce între esenţa divină şi „energiile" prin care Dumnezeu se comunică şi se revelează. „Esenţa divină şi incognoscibilă, dacă nu posedă o proprietate distinctă de sine însăşi, va fi cu totul inexistentă, nu va fi decât o vedenie a spiritului."99 Esenţa este „cauza" energiilor; „fiecare dintre energii înseamnă cu adevărat o proprietate divină distinctă, pentru că toate sunt actele aceluiaşi (unic) Dumnezeu viu"100. (Doctrina energiilor a fost confirmată de sinoadele bizantine din 1341,1347 şi 1351.)
în ceea ce priveşte lumina divină văzută de isihaşti, Palama se referă la lumina Schimbării la Faţă. Pe Muntele Tabor n-a avut loc o schimbare în lisus, ci o transformare în Apostoli: aceştia au dobândit, prin graţia divină, facultatea de a-1 vedea pe lisus aşa cum este, orbitor în Lumina Sa. înainte de căderea sa în păcat, Adam avea această facultate, şi ea îi va fi restituită omului într-un viitor eshatologic'01. Pe de altă parte, dezvoltând tradiţia călugărilor din Egipt, Palama afirmă că viziunea Luminii in-create se însoţeşte de o luminozitate obiectivă a sfântului. „Cel ce participă la energia divină [...] devine el însuşi, întrucâtva, lumină; el este împreunat cu Lumina şi cu Lumina împreună el vede în deplină trezie tot ceea ce este ascuns celor care n-au primit acest har."102
într-adevăr, ca urmare a întrupării, trupurile noastre au devenit „temple ale Duhului Sfânt care este în noi" (I, Corinteni, 6:19); prin taina euharistiei, Hristos se află înăuntrul nostru. „Noi purtăm lumina Tatălui în persoana lui lisus Hristos" (Triade, 1,2 § 2). Această prezenţă divină înăuntrul trupului nostru „transformă trupul şi îl face spiritual [...], în aşa chip încât omul întreg ajunge Duh."103 Dar această „spiritualizare" a trupului nu presupune detaşarea de materie. Dimpotrivă, contemplativul, „fără să se separe sau să fie despărţit de materia care
96 J.Meyendorff aminteşte că e vorba de o „trăsătură esenţiala a tradiţiei mistice ortodoxe: imaginaţia sub toate formele, voluntară şi involuntară, este vrăjmaşa cea mai primejdioasă a unirii cu Dumnezeu" (Saint Gregoire Palamas, p.71).
97 în 1339 i se încredinţează o misiune confidenţială pe lângă Benedict al Xll-lea, la Avignon; vezi scrisoarea lui Varlaam, în D.J. Geanakoplos, Byzantine East and Latin West, pp. 90 sq.
98 Pentru messalieni, scopul final al credinciosului era unirea extatică cu trupul de lumină al lui Hristos.
99 Text tradus de J. Meyendorff, Introduction ă l'etude de Gregoire Palamas, p. 297. KX) jext mex]jt rezumat de J. Meyendorff, Introduction, p. 295.
101 Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în Lumina Sa increată este legată de perfecţiunea originilor şi a sfârşitului, în Paradisul de dinaintea Istoriei si în eshaton-ul care va pune capăt Istoriei. Dar aceia care se vădesc demni de împărăţia lui Dumnezeu se bucură de pe acum de vederea Luminii in-create, precum Apostolii pe Muntele Tabor. Cf. M. Eliade, „Experienees de la lumiere mystique" (= Mephisiopheles et l'androgyne), pp. 74 sq.
102 Predică tradusă de V. Lossky, „La theologie de la Lumiere", p. 100. 1(W Triade, II, 2,9; traducere de J. Meyendorff.

îl însoţeşte de la început", aduce la Dumnezeu, „prin el, întreaga Creaţie"104. Marele teolog se revoltă împotriva pJatonicismului care, în secolul al XlV-lea, în epoca „Renaşterii din timpul Paleologilor", fascina elita intelectuală bizantină şi chiar pe anumiţi membri ai Bisericii105. Revenind la tradiţia biblică, Palama insistă asupra importanţei tainelor, prin care materia este „transsubstanţializată", fără să fie anihilată.
Triumful isihasmului şi teologia palamită au suscitat o înnoire a vieţii sacramentare şi au determinat regenerarea unor instituţii bisericeşti. Isihasmul se răspândeşte rapid în Europa de Răsărit, în Ţările Române şi pătrunde în Rusia până la Novgorod. „Renaşterea" elenismului, cu exaltarea filosofici platoniciene, n-a avut urmări; altfel spus, Bizanţul şi ţările ortodoxe nu au cunoscut umanismul. Unii autori consideră că graţie dublei victorii a lui Palama — împotriva ockhamismului lui Varlaam şi împotriva filosofici greceşti — ortodoxia n-a dat loc nici unei mişcări de reformă. Adăugăm că unul dintre cei mai îndrăzneţi autori după Palama a fost un laic, Nicolae Cabasila (1320/25-1371), înalt funcţionar din administraţia bizantină. Cabasila inaugurează strălucit o tradiţie care s-a perpetuat la toate popoarele

ortodoxe. El consideră laicul drept viaţa îngerească, în vreme ce laicul este un om total. De altfel, Nicolae Cabasila scria pentru laici, pentru ca aceştia să devină conştienţi de dimensiunea profundă a vieţii lor creştine şi, întâi de toate, de misterul sacramentelor106.

104 Palama reia cel puţin de trei ori această temă; c f. J. Meyenndorff, Introduction ă l'etude de Gregoire Palamax, p.218.

105 Cf. D.J. Geanakoplos, Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cuhures, p. 21 şi n. 45. „Aprobând gândirea teologului isihast, Biserica bizantină va întoarce hotărât spatele spiritului Renaşterii" (J. Mcyendorft, Introduction, p. 326).

106 Cărţile lui Nicolae Cabasila, Viaţa întru lisus Hristox şi Tâlcuirea dumnezeieştei liturghii, sunt citite încă în comunităţile ortodoxe de azi.

Capitolul XXXVIII

RELIGIE, MAGIE ŞI TRADIŢII HERMETICE ÎNAINTE SI DUPĂ REFORME

304. Supravieţuirea tradiţiilor religioase precreştine

Aşa cum am remarcat în mai multe rânduri, creştinarea popoarelor europene n-a reuşit să şteargă diversitatea tradiţiilor etnice. Convertirea la creştinism a dat loc la simbioze şi sincretisme religioase care, de multe ori, ilustrează cu strălucire creativitatea specifică culturilor „populare" agrare sau pastorale. Am amintit deja câteva exemple de „creştinism cosmic" (cf. § 237). Altundeva1, am arătat continuitatea — din neolitic pană în secolul al XlX-lea — a anumitor culte, mituri şi simboluri în legătură cu pietrele, apele şi vegetaţia. Să adăugăm că după convertirea lor, chiar superficială, numeroasele tradiţii etnice, precum şi mitologiile locale au fost omologate, adică integrate, în aceeaşi „istorie sfântă" şi exprimate în acelaşi limbaj, acela al credinţei şi al mitologiei creştine. Aşa, de pildă, amintirea zeilor furtunii a supravieţuit în legendele despre Sfântul Ilie; un marc număr de croi învingători de balauri au fost asimilaţi cu Sfântul Gheorghe; anumite mituri şi cultele diverselor zeiţe au fost integrate în folclorul religios al Sfintei Măria, în sfârşit, nenumăratele forme şi variante ale moştenirii păgâne au fost articulate într-un acelaşi corpus mitico-ritual superficial creştinat.

Ar fi zadarnic să menţionăm toate categoriile de „supravieţuiri păgâne". E de ajuns să citām câteva cazuri deosebit de sugestive: de pildă, kallikanturii, monştri ce bântuie satele greceşti în timpul celor Douăsprezece Zile (între Crăciun şi Bobotează) şi care prelungesc scenariul mitico-ritual al Centaurilor Antichităţii clasice2 sau ritualul arhaic al mersului pe cărbuni încinşi integrat în sărbătoarea anasienaria din Tracia3; sau, în sfârşit, tot în Tracia, sărbătorile Carnavalului, a căror structură aminteşte pe aceea a „Dionysiilor câmpeneşti" si Anthesteriilor, celebrate la Atena în mileniul I dinaintea erei noastre (cf. § 123)4. Să remarcăm, pe de altă parte, că un anumit număr de teme şi de motive narative atestate în poemele homerice sunt actuale şi astăzi în folclorul balcanic şi românesc5. In plus, analizând ceremoniile agrare din Europa Centrală şi de Răsărit, Lcopold Schmidt a putut arăta că ele sunt solidare cu un scenariu mitico-ritual dispărut în Grecia încă înainte de Homer6.

Pentru subiectul nostru e important să prezentăm câteva exemple de sincretism păgâno-crcş-tin, ilustrând deopotrivă atât rezistenţa moştenirii tradiţionale, cât şi procesul de creştinare. Am ales, pentru început, complicatul ritual al celor Douăsprezece Zile, căci el are rădăcini în preistoric. Deoarece nu îl putem prezenta în întregul său (ceremonii, jocuri, cântece, dansuri,

1 Mai ales în Trăite d'liistoire des religions, cap. VI, VIII şi IX.

2 Ve/j J.-C.Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religioti, pp. 190-225. Numele lor derivă de la Kentauroi, ibid., pp. 233 sq. Ve/.i si G. Dume/il, Le probleme des Cenlanres, pp. 165 sq.

3 Cf. C.A. Romaios, Cnltes populaires de la Thruc.e, pp.17-123.

4 IhuL.pp. 125-200.

•s Cf. C. Poghire, „Homere et la ballade populairc roumaine"; M. Eliade,,,History of Relighms aud Popular Cultures", p. 7.

6 Vezi L. Schmidt, Gesttiltheiligkeiî im bauerlichen Arbeitsmythos.

cortegii de măşti animaliere), vom insista asupra cântecelor rituale de Crăciun. Ele sunt atestate în toată Europa Orientală, până în Polonia. Numele românesc şi slav, colinde, derivă de la calendae Januarii. Timp de secole, autorităţile eclasiastice au încercat să le extirpe, dar fără succes, (în 692, Sinodul din Constantinopol reitera interdicţia în termeni foarte aspri.) în sfârşit, un anumit număr de colinde au fost „creştinate", în sensul că au împrumutat personaje şi teme mitologice din creştinismul popular7.

Ritualul se desfăşoară de obicei începând din Ajunul Crăciunului (24 decembrie) până în dimineaţa zilei următoare. Grupul de şase până la treizeci de tineri (colindători) aleg un vătaf, care cunoaşte obiceiurile tradiţionale, şi vreme de patruzeci sau optsprezece zile, ei se adună de patru, cinci ori pe săptămână, într-o casă anumită, ca să primească instrucţia necesară, în seara zilei de 24 decembrie, îmbrăcaţi în straie noi şi împodobiţi cu flori şi zurgălăi,

colindătorii fac urări mai întâi la casa gazdei, apoi trec pe la toate casele din sat. Chiuie pe străzi, cântă din trompete şi bat darabana, pentru ca larma făcută să alunge duhurile rele şi să-i vestească pe gospodari de sosirea lor. Ei cântă prima colindă la fereastră şi, după ce au primit învoirea celor ai casei, intră în casă şi îşi continuă repertoriul, dansează cu fetele tinere şi rostesc urările tradiţionale. Colindătorii aduc sănătate şi bogăţie, reprezentate de o rămurică de brad pusă într-un vas plin cu mere şi pere mici. Exceptând familiile cele mai sărace, de la celelalte primesc daruri: colaci, plăcinte, fructe, carne, băutură etc. După ce au străbătut întreg satul, grupul colindătorilor organizează o serbare la care iau parte toţi cei tineri.

Ritualul colindelor este destul de bogat şi complex. Urările (oratio) şi ospăţul ceremonial constituie elementele cele mai arhaice: ele sunt solidare cu vechile festivităţi legate de Anul Nou8. Vătaful, urmat de alţi colindători, rosteşte alocuţiuni (urări) în care laudă nobleţea, dărnicia şi belşugul casei gospodarului. Câteodată, colindătorii înfăţişează un grup de sfinţi (Sfântul Ion, Sfântul Petru, Sfântul Gheorghe, Sfântul Nicolae). La bulgari, unele colinde au ca temă venirea lui Dumnezeu, însoţit de pruncul lisus sau de un grup de sfinţi, în România, colindătorii sunt „oaspeţi buni" trimişi de Dumnezeu ca să aducă noroc şi sănătate9, într-o variantă ucraineană, Dumnezeu însuşi vine să-1 trezească pe stăpânul casei şi să-i vestească sosirea colindătorilor. La românii din Transilvania, Dumnezeu coboară din cer pe o scară făcută din ceară, într-un minunat veşmânt împodobit cu stele şi pe care este zugrăvită, de asemenea, şi ceata de colindători10.

Unele colinde reflectă „creştinismul cosmic", specific popoarelor sud-est europene. Găsim aici referiri la Facerea Lumii, dar fără legătură cu tradiţia biblică. Dumnezeu sau lisus au făcut Lumea în trei zile, dar văzând că Pământul era prea mare ca să poată acoperi Cerul, lisus a aruncat trei inele care s-au făcut îngeri şi aceştia au făcut munţii11. Potrivit altor colinde, după ce a făcut Pământul, Dumnezeu a aşezat patru stâlpi de argint ca să-1 sprijine12. Multe cântece îl prezintă pe Dumnezeu ca pe un cioban cântând din fluier, cu o mare turmă de oi păstorită de Sfântul Petru. Dar cele mai numeroase şi mai arhaice colinde ne introduc într-un alt univers imaginar. Acţiunea are loc în largul lumii, între vârful cerului şi văile adânci, sau între munţi şi Marca

7 Folosim mai ales documente folclorice româneşti, dar, cu variante, acelaşi scenariu se regăseşte în toată Europa Orientală. Vezi M.Eliade, „History of Religions and Popular Cultures", pp. 11 sq.

8 Cf. Le mythe de l'eternei retour, pp. 67 sq.

9 La ucraineni ei se cheamă „micile slugi ale lui Dumnezeu". 10 Cf. Monica Brătulescu, Colinda românească, pp. 61 sq.

" Despre acest motiv folcloric, vezi M. Eliade, Le Zalmoxis ă Gengis-Klian, pp. 89 sq. (trad. românească, pp. 96 sq. — nota trad.).

12 Al.Rosetti, Colindele religioase la români, pp. 68 sq.; Monica Brătulescu, op. cit., p. 48.

Neagra. Departe, foarte departe, în mijlocul mării, se afla un ostrov cu un copac uriaş, împrejurul căruia dansează un grup de tinere fete13. Eroii acestor colinde arhaice sunt înfăţişaţi la modul fabulos: sunt frumoşi şi de neînvins, au zugrăvite pe veşmintele lor soarele şi luna (asemenea lui Dumnezeu în colindele religioase creştine). Un tânăr vânător înşeuează un cal şi călăreşte în înaltul cerului, până lângă soare. Stăpânul casei şi toţi ai lui sunt mitologizaţi, proiectaţi într-un peisaj paradisiac şi asemuiţi unor crai şi împăraţi. Eroii celor mai frumoase colinde sunt vânători şi păstori, şi acest fapt arată arhaismul colindelor. La cererea împăratului, tânărul erou luptă cu un leu, îi îmblânzeşte şi îl pune în lanţuri. Cincizeci de călăreţi încearcă să treacă Marea (Neagră), dar unul singur izbuteşte să atingă ostrovul, unde se însoară cu cea mai frumoasă din fetele de aici. Alţi eroi urmăresc fiare sălbatice năzdrăvane şi izbutesc să ie învingă. Scenariile multor colinde amintesc unele ritualuri iniţiatice. S-au putut recunoaşte şi rămăşiţe ale unor rituri de iniţiere a fetelor14, în colindele cântate de fete şi femei tinere, precum şi în alte producţii orale, se evocă peripeţiile unei fecioare rătăcite sau însingurate prin locuri pustii, suferinţele legate de metamorfoza ei sexuală şi pericolul unei morţi iminente. Dar spre deosebire de iniţierile masculine, nici un ritual anume nu ni s-a păstrat. Probele iniţiatice feminine supravieţuiesc doar în universurile imaginare ale colindelor şi altor cântece ceremoniale. Totuşi, aceste producţii orale contribuie, indirect, la cunoaşterea spiritualităţii feminine, arhaice.

305. Simboluri şi ritualuri ale unui dans cathartic

Instrucţia iniţiatică a colindătorilor15 e completată de iniţierea în grupul închis al dansatorilor cathartici, care se cheamă căluşari^. De astă dată, flăcăii nu învaţă tradiţiile şi cântecele legate de Crăciun, ci o suită de dansuri specifice şi o mitologie anumită. Numele dansului, căluş, e derivat de la românescul cal (lat. caballus). Grupul se alcătuieşte din şapte, nouă sau unsprezece tineri aleşi şi instruiţi de un vătaf mai vârstnic. Ei poartă toiege şi săbii şi mai au, în plus, un cap de cal cioplit din lemn şi un „steag", ierburi de leac atârnate în vârful unei prăjini. După cum vom vedea, unul dintre căluşari, numit „Mutul" sau „Mascatul", are un rol deosebit de al celorlalţi membri ai cetei. Instruirea căluşarilor se face timp de două sau trei săptămâni, în pădure sau într-un loc izolat. După ce au fost acceptaţi de vătaful cetei, căluşarii se adună, într-un loc tainic, în ajunul Rusaliilor; cu mâinile pe „steag", ei jură să

păzească rânduielile şi obiceiurile grupului, să se aibă ca fraţii, să fie căşti în următoarele nouă (sau douăsprezece sau paisprezece) zile, să nu vorbească nimănui despre ceea ce văd sau aud, să se supună vătafului. Când jură, căluşarii cer ocrotirea împărătesei Zânelor, Irodiada, îşi ridică ciomegele în aer, apoi le lovesc unul de altul. Ei jură să păstreze tăcerea de teamă ca nu cumva ielele să abată boala asupra lor. După jurământ şi până la împrăştierea rituală a grupului, căluşarii rămân tot timpul împreună.
Există aici mai multe elemente care par să ne amintească de iniţierile asociaţiilor de bărbaţi (Mannerbund}; izolarea în pădure, jurământul tăcerii, ciomagul şi sabia, simbolismul capetelor de cai17. Atributul central şi specific al căluşarilor este îndemânarea lor de dansatori-acrobaţi,
13 în unele variante, Arborele Cosmic este aşe/at în mijlocul mării, ori de cealaltă parte a ei.
14 Adăugăm ca, sub îndrumarea unei temei bătrâne, grupul ceremonial (ceata) de fete se întâlneşte periodic şi primeşte instrucţia tradiţională privind sexualitatea, căsătoria, riturile funerare, tainele ierbilor de leact etc.; Monica Brătulescu, „Ceata feminină", paxsim.
15 Cf. „History of RcJigions and Popular Cultures", p. 1.7.
16 Ve/.i M. Eliade, „Notes on the Căluşari", paxsim.; Gail Kligman, Calus.
17 Voievodul Dimitrie Cantemir adaugă câteva informaţii semnificative, din care unele n-au mai fost confirmate în secolul al XlX-lea. Potrivit autorului lucrării Descripţia Moldaviae, căluşarii vorbesc cu glasuri femeieşti si îşi acoperă

în special aptitudinea lor de a da iluzia că zboară prin aer. Este evident că salturile, săriturile, avânturile şi gambadele căluşarilor evocă galopul calului şi în acelaşi timp zborul şi dansul zânelor. Cei despre care se crede că au fost „luaţi de zâne" încep să sară şi să scoată strigăte ascuţite, „asemeni căluşarilor", de parcă n-ar atinge pământul. Legăturile dintre căluşari şi zâne sunt ambivalenţe şi stranii: dansatorii cer şi se bucură de ocrotirea Irodiadei, neocolind însă pericolul de a deveni victime ale cortegiului ei de zâne. Ei imită zborul zânelor, dar exaltă totodată solidaritatea lor cu calul, simbol masculin şi, prin excelenţă, „eroic". Aceste raporturi ambigue se manifestă, de asemenea, în ceea ce fac şi în modul de a fi al căluşarilor. Timp de vreo cincisprezece zile, însoţiţi de doi-trei lăutari cântând la vioară, ei merg prin sate şi cătune, jucând, cântând şi căutând să-i vindece pe cei loviţi de iele. Se crede că în această perioadă, adică din a treia săptămână după Paşte până la duminica Rusaliilor, zânele zboară, cântă şi joacă, mai ales noaptea. Oamenii cred că pot auzi zurgălăii, clopoţeii, tobele şi alte instrumente muzicale, căci zânele au în serviciul lor mulţi lăutari, trâmbiţaşi şi chiar un stegar. Paza cea mai bună împotriva zânelor sunt usturoiul şi pelinul, adică acele ierburi de leac pe care le pun căluşarii într-un săculeţ în vârful prăjinii steagului lor. De altfel, ei mestecă mai tot timpul usturoi.
Vindecarea consistă într-o serie de dansuri, completate de anumite acte rituale18, în unele regiuni, bolnavul este scos afară din sat, sub un copac, şi în jurul lui se încinge hora de căluşari, în timpul dansului, vătaful atinge cu „steagul" un dansator şi acesta cade la pământ. Sincopa, reală sau simulată, durează de la trei până la cinci minute, în clipa prăbuşirii căluşarului la pământ, bolnavul trebuie să se ridice şi să o ia la fugă; în orice caz, doi căluşari îl iau de mâini şi fug cu el cât mai repede cu putinţă. Intenţia terapeutică a sincopei căluşarului e evidentă: boala părăseşte bolnavul şi pătrunde în căluşar, care moare pe loc, dar revine după aceea la viaţa, căci el este „iniţiat".
între dansuri, precum şi la sfârşitul ceremoniei, au loc o serie de scene burleşti. Rolul cel mai important în acestea revine „Mutului". De pildă, căluşarii îl ridică în văzduh si apoi îl lasă să cadă brusc la pământ. Considerat mor, „Mutul" este bocit de întreaga ceată şi toţi se pregătesc să-1 îngroape, nu însă mai înainte de a-1 jupui etc. Episoadele cele mai comice şi cele mai elaborate sunt jucate în ultima zi, când grupul se reîntoarce în sat. Patru căluşari personifică, la modul grotesc, anumite personaje cunoscute: Popa, Turcul (sau Cazacul), Doctorul şi Femeia. Fiecare încearcă să facă dragoste cu Femeia, şi pantomima e de multe ori destul de licenţioasă. „Mutul", înzestrat cu un falus din lemn, provoacă râsul tuturor cu gesturile sale groteşti şi excentrice, în cele din urmă, unul dintre „actori e omorât şi înviat, iar Femeia rămâne însărcinată"19.
Oricare ar fi originea lui20, căluşul, în formele sale atestate în ultimele secole, e cunoscut numai în România şi poate fi considerat o creaţie a culturii populare româneşti. Ceea ce îl caracterizează este atât arhaismul, cât şi structura sa deschisă (dovadă, asimilarea de elemente aparţinând altor scenarii, de pildă, episoadele groteşti). Eventualele influenţe ale unei societăţi feudale („steagul", sabia, mai rar pintenii) s-au suprapus unei culturi rurale destul de arhaice; ca dovadă, rolul ritual al ciomagului, apoi prăjina de brad (arbore specific ceremoniilor precreştine), ca să nu mai amintim de dansurile înseşi. Deşi jurământul se face în numele lui Dumnezeu, scenariul nu are nimic de-a face cu creştinismul. Autorităţile eclesiastice au reacţionat
faţa cu o pânză de in ca să nu fie recunoscuţi; ei ştiu mai bine de o sută de dansuri diferite, unele atât de extraordinare, încât dansatorii aproape nu ating pământul, „de parcă ar zbura"; căluşarii dorm numai în biserici, ca să nu fie chinuiţi de zâne. Vezi Descripţia Moldaviae (ediţie critică, Bucureşti, 1973), p. 314.

18 Bolnavul e atins cu ierburile de leac, i se scuipă usturoi în faţă; se sparge o oală cu apă, se taie un pui negru etc.
ly Vezi „Notes on trie Căluşari" şi „History of Religions and Popular Cultures", pp. 17 sq.
^ De altfel, originea rămâne încă obscură. Cf. „Notes on the Căluşari", pp. 120 sq.

cu vehemenţă şi cu oarecare succes, deoarece multe trăsături arhaice, atestate în secolul al XVII-lea (cf. nota 17), au dispărut. La sfârşitul secolului al XlX-lea încă, în unele regiuni, căluşarilor le era interzis să se împărtăşească trei ani la rând. în cele din urmă, Biserica a hotărât să tolereze practicile căluşereşti.

Aşadar, în pofida a şaisprezece secole de creştinism, precum şi a altor influenţe culturale, se mai puteau — cu abia o generaţie în urmă — descifra urme ale unor scenarii iniţiatice în societăţile rurale din Europa de Sud-Est. Aceste scenarii erau articulate în sisteme mitico-ritu-ale legate de Anul Nou şi de ciclul Primăverii, în unele cazuri, de pildă la căluşari, moştenirea arhaică este evidentă, mai ales în dansuri şi în structurile melodice specifice acestora. Dimpotrivă, în scenariul mitico-ritual al colindelor, mai ales textele au păstrat cel mai bine elementele iniţiatice. S-ar putea spune că, datorită diverselor influenţe religioase şi culturale, numeroase ritualuri legate de iniţierile tradiţionale au dispărut (sau au fost radical camuflate), în vreme ce structurile coregrafice şi mitologice (i.e. narative) au supravieţuit.

în orice caz, funcţia religioasă a dansurilor şi a textelor mitologice este evidentă. Prin urmare, o analiză corectă a universului imaginar al colindelor este capabilă să dezvăluie un tip de experienţă religioasă şi de creativitate mitologică caracteristică ţăranilor din Europa Centrală şi Orientală. Din nefericire, nu există încă o hermeneutică adecvată a tradiţiilor rurale, altfel spus, o analiză a textelor orale mitico-religioase comparabilă cu interpretarea operelor scrise. O atare hermeneutică ar pune în evidenţă atât sensul profund al adeziunii la tezaurul tradiţional, cât şi reinterpreţările creatoare ale mesajului creştin, într-o istorie „totală" a creştinismului, ar trebui să se ţină seama şi de creaţiile specifice populaţiilor rurale. Alături de diversele teologii ce s-au clădit pornindu-se de la Vechiul Testament şi de la filosofia grecească, este necesar să se ia în considerare şi schiţele de „teologie populară": vom regăsi, reinterpretate şi creştinate, numeroase tradiţii arhaice, din neolitic până la religiile orientale şi elenistice21.

306. „Vânătoarea de vrăjitoare" şi vicisitudinile religiei populare

Vestita şi sinistra „vânătoare de vrăjitoare", întreprinsă în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea atât de Inchiziţie, cât şi de bisericile reformate, urmărea nimicirea unui cult satanic şi nesupus legilor, care, potrivit teologilor, ameninţa înseşi temeliile credinţei creştine. Cercetările recente22 au reliefat absurditatea principalelor acuzaţii: legături intime cu diavolul, orgii, infanticiduri, canibalism, practicare de maleficia. Sub tortură, un număr mare de vrăjitori şi vrăjitoare au mărturisit atari acte abominabile şi criminale şi au fost condamnaţi la ardere pe rug. Totul pare să justifice opinia autorilor contemporani, potrivit cărora scenariul mitico-ritual al vrăjitoriei era pur şi simplu invenţia teologilor şi a inchizitorilor.

Această părere trebuie însă nuanţată, într-adevăr, dacă victimele nu erau culpabile de crimele şi ereziile de care erau învinuite, un anumit număr de vrăjitori au recunoscut că practicaseră ceremonii magico-religioase de origine si de structură „păgână"; ceremonii interzise de multă vreme de către Biserică, chiar dacă uneori ele erau superficial creştinate. Această moştenire mitico-ritual ă făcea parte din religia populară europeană. Exemplele pe care le vom discuta ne vor permite să înţelegem evoluţia în urma căreia anumiţi adepţi ai acestei religii populare au mărturisit — şi chiar au crezut — că practicaseră cultul Diavolului.

21 Cf. „History of Religions and Popular Cultures", pp. 24 sq.
22 Bibliografia este imensă. Vezi câteva indicii în cartea noastră Occultisme, sorcellerie et mode s culturelles, pp. 93-94, n. 1-2 şi bibliografia citată de Richard A.Horsley, „Further Rellections on Witchcraft and European Folk Religion". Publicaţii mai recente sunt înregistrate în Tabloul problemelor, § 306.

în ultimă instanţă, „vânătoarea de vrăjitoare" urmărea lichidarea ultimelor supravieţuiri ale „păgânismului", adică, în esenţă, cultele fertilităţii şi scenariile iniţiatice. Rezultatul a fost sărăcirea religiozităţii populare şi, în anumite regiuni, decăderea societăţilor rurale23.

în urma proceselor Inchiziţiei din Milano, în 1384 şi 1390, două femei au recunoscut ca aparţineau unei societăţi conduse de Diana Herodias, membrele acestei societăţi fiind atât oameni în viaţă, cât şi „persoane" de mult decedate. Animalele pe care le mâncau la ospcţele rituale erau înviate (pornind de la oasele lor) de către zeiţă. Diana („Signora Oriente") le învăţa pe credincioasele ei folosirea ierburilor de leac pentru a vindeca diverse boli, cum să-i descopere pe hoţi, cum să-i recunoască pe vrăjitori24. Este vizibil deci că adeptele Dianei nu aveau nimic comun cu autorii unor maleficia de tip satanic. Ritualurile şi viziunile lor, foarte probabil, erau solidare cu un cult arhaic al fertilităţii. Dar, după cum vom vedea îndată, anchetele Inchiziţiei au modificat radical datele problemei, în Lorena, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, „magicienele" chemate înaintea autorităţilor recunoşteau îndată că erau „ghicitoare-vin-

decătoare", dar nicidecum vrăjitoare; de-abia după tortură se scotea de la ele mărturisirea că erau „robite Satanei"25. Cazurile de benandanti („cei ce călătoresc", vagabondează) ilustrează la modul patetic cum s-a transformat sub presiunea Inchiziţiei un cult secret al fertilităţii într-o practică de magie neagră. La 31 martie 1575, vicarul general şi inchizitorul Aquileei şi Concordiei află despre prezenţa în anumite sate a unor magicieni care, sub numele de benandanti, se proclamau magicieni „buni", deoarece îi combăteau pe vrăjitori (stregoni). Anchetarea primilor benandanti a dat la iveală următoarele fapte: ei se întâlneau noaptea, în taină, de patru ori pe an, ajungeau la locul de întâlnire călărind un iepure, o pisică ori alt animal; aceste întâlniri nu prezentau nici unul din caracterele satanice bine cunoscute, proprii sabaturilor vrăjitoreşti; nu exista nici abjurare, nici o vituperare a celor sfinte ori a crucii, nici cultul diavolului. Esenţa ritului rămâne mai degrabă obscură. Cu frunze de mărar în mâini, benandanti îi înfruntau pe vrăjitori (strighe şi stregoni}, care erau înarmaţi cu mături. Benandanti susţineau că lupta împotriva răutăţii vrăjitorilor şi că îi vindecă pe aceia care le cad victime. Că, ieşind victorioşi din aceste bătălii în toate cele patru anotimpuri, ei asigură peste an belşugul recoltei; dacă sunt învinşi, dimpotrivă, se vor înstăpâni în ţinut seceta şi foametea26.
Anchete ulterioare au relevat amănunte cu privire la modul în care se recrutau benandanti şi despre felul adunărilor lor nocturne. Ei susţineau că „un înger din cer" le ceruse să alcătuiască gruparea respectivă şi că iniţierea în tainele acesteia avea loc între vârsta de douăzeci şi douăzeci şi opt de ani. Ceata era organizată milităreşte, sub conducerea unui comandant, şi se aduna când acesta îi convoca prin bătăi de tobă. Exista un jurământ al tăcerii. Adunările lor însumau uneori până la cinci mii de benandanti, unii din acelaşi ţinut, dar majoritatea necunoscându-se între ei. Aveau un steag de hermină albă aurită, în vreme ce steagul vrăjitorilor era galben şi cu patru diavoli zugrăviţi în colţuri. Toţi benandanti aveau o notă distinctivă comună: se născuseră cu căiţă.
Când, fidelă noţiunii ei stereotipe de „sabat vrăjitoresc", Inchiziţia i-a întrebat dacă „îngerul" le făgăduise ospeţe rafinate, femei şi alte satisfacţii, ei au negat cu demnitate. Numai vrăjitorii (stregoni), au spus ei, petrec şi joacă în adunările lor. Dar lucrul cel mai enigmatic cu privire
23 Spre a face să reiasă mai bine eoniplexitatea fenomenului, voi analiza doar câteva exemple, dintre care unele (documentele folclorice româneşti) sunt mai puţin cunoscute.
24 R. Bonomo, C aceia alte streghe (Palermo, 1959), pp. 15-17, 59-60; Richard A. Horsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion", p. 89,
25 fitienne Delcambre, citat de A. Horsley, op. cit., p. 93.
26 Carlo Ginzburg, J Benandanti, pp. 8 sq.

la benandanti rămâne „călătoria" către locul de întâlnire. După spusele lor, călătoria avea loc in spirito, în timpul somnului, înainte de călătorie, cădeau într-o stare de prostraţie, de letargie aproape cataleptică, în cursul căreia sufletul sta gata sa le părăsească trupul. Nu foloseau unsori sau alifii ca să-şi pregătească „călătoria", care, deşi săvârşită in spirito, trecea în ochii lor drept reală.
în 1581, doi benandanti au fost condamnaţi la câte şase luni închisoare pentru erezie şi siliţi să-şi abjure greşelile, în cursul următorilor şaizeci de ani, au avut loc alte procese, cărora le vom vedea consecinţele. Să încercăm, pentru moment, să reconstituim, pe baza documentelor epocii, structura acestui cult popular secret. Ritul central consta, evident, într-o luptă ceremonială cu vrăjitorii, pentru a se asigura belşugul recoltelor, al viţei de vie şi al „tuturor roadelor pământului"27. Faptul că lupta avea loc în patru nopţi critice ale calendarului agrar nu lasă nici o îndoială asupra obiectivului ei. Este posibil ca înfruntarea dintre benandanti şi stregoni să prelungească scenariul unui ritual arhaic de probe şi întreceri între două grupuri rivale, cu intenţia de a stimula forţele creatoare ale naturii şi de a regenera omul28. Deşi benandanti susţineau că luptă pentru triumful Crucii şi pentru „credinţa în Hristos", luptele lor rituale nu erau decât superficial creştinate29. Pe de altă parte, nu erau învinuiţi de abaterile obişnuite faţă de doctrina bisericii; nu li se imputa decât stricarea recoltelor şi dcochiatul copiilor. Abia în 1634 (după 850 de procese şi denunţuri instruite de Inchiziţia din Aquileea şi Concordia) întâlnim pentru prima dată o acuzaţie desemnându-i pe stregoni vinovaţi de a fi celebrat sabatul diabolic tradiţional. De fapt, acuzaţiile de vrăjitorie atestate în Italia de Nord nu vorbesc despre adorarea Diavolului, ci despre cultul Dianei30.
Totuşi, ca urmare a numeroase procese, benandanti au început să se conformeze modelului demonologie pe care Inchiziţia li-1 atribuia cu obstinaţie. La un moment dat, nici n-a mai fost vorba despre ceea ce constituia punctul esenţial: ritul fertilităţii. După 1600, benandanti recunoşteau numai că urmăresc vindecarea celor căzuţi victimă vrăjitorilor. Această mărturisire nu era lipsită de primejdie, deoarece Inchiziţia socotea aptitudinea de a alunga „făcătura rea" drept o evidentă dovadă de vrăjitorie31. Cu timpul, benandanti, deveniţi mai conştienţi de importanţa lor, şi-au înmulţit denunţurile împotriva celor cărora le ziceau vrăjitori, în pofida acestui antagonism crescut, benandanti se simţeau inconştient atraşi de strighe şi stregoni. în 1618, o benandante mărturiseşte că s-a dus la un sabat nocturn al Diavolului, adăugând însă că a făcut asta ca să dobândească de la el puterea de a lecui32.

în cele din urmă, în 1634, după cincizeci de ani de procese inchizitoriale, benandanti au admis că ei erau de fapt tot una cu vrăjitorii (strighe şi stregoni)^. Un pârât a mărturisit că, după ce şi-a uns trupul cu o unsoare specială, a plecat la un sabat unde a văzut mulţi vrăjitori celebrând rituri, dansând şi desfrânându-se, dar a declarat că benandanti nu luaseră parte la orgie. Câţiva ani mai târziu, un benandante mărturiseşte că a semnat un pact cu Diavolul, 1-a abjurat pe Hristos şi credinţa creştină şi că a omorât trei copii. Procese ulterioare fac să apară inevitabile elemente ale imageriei de-acum clasice ale sabatului vrăjitorilor, benandanti mărturisind că frecventau petrecerile acestora, că omagiau pe Diavol etc. Una din mărturisirile cele

21 Ibid., p. 28.

28 Despre acest scenariu mitico-ritual, vezi M. Eliade, IM nostalgie des originex, pp. 320 sq.

29 C. Ginzburg, op. cit., p. 34.

30 Abia în 1532 anumiţi adepţi ai Dianei au mărturisit, sub tortură, că profanaseră Crucea şi tainele. Vezi documentaţia citată de C.Ginzburg, ibid., p. 36.

31 Vezi ibid., p, 87 sq.

32 Ibid., p. 110.

33 Ibid., pp. 115 sq.

mai dramatice a avut loc în 1644. Acuzatul a făcut o descriere amănunţită a Diavolului, a povestit cum i-a încredinţat sufletul şi a recunoscut că a ucis patru copii, atrăgând asupra lor piaza rea. Dar când s-a aflat în celulă, singur, faţă în faţă cu vicarul episcopal, prizonierul a declarat că mărturisirea lui a fost falsă şi că el nu era nici benandante, nici stregone. Judecătorii au căzut de acord că prizonierul „mărturiseşte tot ce i se sugerează". Nu ştim care a fost verdictul, căci cel interesat s-a spânzurat în celulă. Acesta a fost, de fapt, ultimul mare proces intentat benandanti-\OT34.

Se reţinem caracterul luptător al grupului, caracter atât de important înainte de procesele Inchiziţiei. Nu mai e vorba de un caz izolat. Am citat mai sus (p. 492) cazul unui bătrân lituanian din secolul al XVII-lea, care, împreună cu tovarăşii lui, transformaţi în lupi, coborau în Iad şi se luptau cu Diavolul şi cu vrăjitorii, ca să recupereze bunurile furate (vite, grâne şi alte roade ale pământului). Carlo Ginzburg compară, pe bună dreptate, pe benandanti şi vârcolacii italieni cu şamanii care pogoară în timpul extazului în lumea subpământeană ca să asigure ocrotirea comunităţii lor35. Nu trebuie să uităm, pe de altă parte, credinţa — extrem de răspândită în Europa de Nord — potrivit căreia războinicii morţi combăteau, împreună cu zeii, forţele demonice36.

Tradiţiile populare româneşti ne permit să înţelegem mai bine originea şi funcţia acestui scenariu mitico-ritual. Să amintim că Biserica Ortodoxă Română, ca şi alte biserici ortodoxe, n-a avut instituţii asemănătoare Inchiziţiei. Astfel, deşi ereziile n-au fost necunoscute, urmărirea vrăjitorilor n-a fost nici masivă, nici sistematică. Mă voi mărgini la analiza a doi termeni hotărâtori pentru problema noastră: striga, cuvânt latinesc pentru „vrăjitor", şi „Diana", zeiţa romană ajunsă patroană a vrăjitoarelor în Europa de Apus. Striga a dat strigoi în româneşte, „vrăjitorii", fie vii, fie morţi. Strigoii se nasc cu căiţă; când ajung maturi, ei îşi pun pe cap căiţa şi devin invizibili. Se spune despre ei că sunt înzestraţi cu puteri supranaturale; de pildă, că pot să intre în case cu porţile ferecate, să se joace fără teamă cu lupii şi cu urşii. Ei se dedau la tot felul de răutăţi vrăjitoreşti: provoacă molime la oameni şi vite, „leagă" şi pocesc oamenii, provoacă seceta, „legând" ploile, iau mana de la vaci, şi mai ales aduc piaza rea. Ei pot să se transforme în câini, pisici, lupi, cai, porci, broaşte şi alte dihănii. Se spune despre ei că mişună în anumite nopţi, în special de Sfântul Gheorghe şi Sfântul Andrei, întorşi acasă, ei se dau de trei ori peste cap şi redevin oameni. Când îşi părăsesc trupul, sufletul lor încalecă pe cai, mături sau butoaie. Strigoii se adună în afara satelor, pe un câmp pustiu, „la margine de lume, unde iarba nu creşte". Ajunşi acolo, îşi reiau forma omenească şi încep să se bată între dânşii cu ciomege, securi, coase şi alte unelte. Bătaia are loc toată noaptea şi se termină cu planşete şi o împăcare generală. Se întorc acasă extenuaţi, palizi, neştiind ce li s-a întâmplat, apoi cad într-un somn adânc37.

34 fbid., p. 148 sq. Totuşi, târziu, în 1661, benandanti au avut din nou curajul să declare că luptau pentru credinţa creştina, împotriva stregoni-\or (ibid., p. 155). J.B. Russel, Witchcraft in the Middle Ages, p. 212, regăseşte în două cazuri de maleficium judecate Ia Milano între 1384 şi 1390 anumite urme de credinţe analoage celor ale benandanti-lor.

35 C.Gin/.burg, op. cit., p. 40.

36 Cf., inter alia, O. Hofler, Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen (Viena, 1973), pp. 15, 234 şi passim.

37 Despre strigoi, vezi bogata documentaţie adunată de Ion Muşlea şi Ovidiu Bârlea, Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B.P, Hasdeu (Bucureşti, 1970), pp. 224-270. Mai puţin frecventă este credinţa că strigoii se ung cu o unsoare specială şi că ies pe hornul casei (pp. 248,256). Strigoii morţi se adună, de asemenea, la miezul nopţii şi se bat cu aceleaşi arme ca atunci când erau în viaţă (ibid., pp. 267 sq). Ca în multe alte credinţe populare din Europa, usturoiul e socotit si aici drept cea mai bună apărare împotriva strigoilor vii sau morţi (ibid., pp.

254 sq., 268 sq.;. în Correctos de Burchard din Worms (secolul XI), se interzice să se creadă ceea ce pretind unele femei, anume că „ele ies noaptea prin uşile închise si zboară în nori ca să dea o bătălie" (J.B. Russel, Witchcraft, p. 82). Dar nu se ştie cu cine luptau ele.

Din păcate, nu se ştie nimic despre semnificaţia şi scopul acestor bătăi nocturne. Ne gândim la benandanti şi la W Ude Heer, la cortegiul morţilor, atât de obişnuit în Europa Centrală şi Orientală. Dar benandanti se luptau cu striga, în vreme ce strigoii se băteau între ei şi îşi terminau lupta cu planşete şi o împăcare generală, în ce priveşte analogia cu Wilde Heer, vom constata că lipseşte trăsătura poate cea mai caracteristică: larma teribilă care îngrozea pe săteni, în orice caz, exemplul vrăjitorilor la români ilustrează autenticitatea unei scheme precreştine, întemeiată pe călătorii onirice şi o luptă rituală extatică, schemă atestată în multe regiuni ale Europei.
Istoria Dianei, zeiţă a vechii Dacii, este la fel de semnificativă. E foarte probabil ca numele Diana să fi înlocuit numele local al unei zeiţe autohtone geto-trace. Dar arhaismul credinţelor şi riturilor relative la Diana românească este indubitabil, într-adevăr, se poate întotdeauna bănui că la popoarele de limbi romanice — italian, francez, spaniol, portughez — referinţele medievale privitoare la cultul şi mitologia Dianei oglindeau, în mare, opinia călugărilor ştiutori de carte, versaţi în texte latine. Nu se poate avansa o ipoteză similară în ce priveşte istoria Dianei la români. Numele zeiţei a devenit zâna (< dziana) în româneşte, în plus, derivând de la aceeaşi rădăcină, un alt cuvânt, zânatec, înseamnă „zăpăcit", cu minţile aiurea, nebun, adică „luat", răpit de Diana sau de zâne38. Or, aşa cum am văzut (§ 304), raporturile dintre zâne şi căluşari sunt mai degrabă ambivalenţe. Zânele pot fi nemiloase, este imprudent să le rosteşti numele: li se spune „Sfintele", „Ocrotitoarele", „Rusaliile" ori simplu Ele (Iele). Zânele, care sunt nemuritoare, au aparenţa unor tinere fete atrăgătoare, fascinante, îmbrăcate în alb, cu sânii goi, ele nu se văd ziua. înaripate, ele zboară prin văzduh, mai ales noaptea. Dar le place să cânte şi să joace, şi acolo unde au jucat iarba este roşie ca focul. Ele îi îmbolnăvesc pe cei care le văd jucând sau care încalcă anumite interdicţii şi aceste boli nu pot fi vindecate decât de căluşari39.
Datele româneşti, graţie arhaismului lor, sunt de mare ajutor în înţelegerea vrăjitoriei europene, în primul rând, nu mai poate exista îndoială, în ce priveşte continuitatea anumitor rituri şi credinţe arhaice privind mai ales fertilitatea şi sănătatea, în ai doilea rând, aceste scenarii mitico-rituale implicau o luptă între două grupuri de forţe opuse, deşi complementare, grupuri personificate ritualic de tineri flăcăi şi fete (benandanti, striga, căluşari), în al treilea rând, după lupta ceremonială urma uneori împăcarea celor două grupuri antitetice, în al patrulea rând, această bipartiţie rituală a colectivităţii implica o anumită ambivalenţă, căci, exprimând procesul vieţii şi fertilităţii cosmice, unul din grupurile rivale personifica întotdeauna aspectele negative, în plus, personificarea principiului negativ putea, în funcţie de moment şi de circumstanţele istorice, să fie interpretată ca o manifestare a răului40. Este ceea ce pare să se fi petrecut la români cu strigoii şi, într-o măsură mai slabă, cu zânele, care corespund „cortegiului Dianei". Sub constrângerea Inchiziţiei, o atare translaţie de interpretare a avut loc în ceea ce îi priveşte pe benandanti. Din cauza identificării de secole a supravieţuirilor mitico-rituale precreştine cu practicile satanice, şi în cele din urmă cu erezia, acest proces a fost mult mai complicat în Europa Occidentală.
38 Numele unui grup anumit de zâne, Sânzienele, derivă probabil de la latinescul Sanctae Dianae. Sânzienele, zâne mai degrabă binevoitoare, au împrumutat numele lor importantei sărbători creştine a Sfântului loan Botezătorul.
39 în ultimă analiză, scenariul actualizat de căluşari implică fuziunea unor idei si tehnici mugico-religioase opuse şi complementare. Uimitoarea persistenţă a acestui scenariu arhaic îşi găseşte explicaţia cea mai verosimilă în faptul că, împăcate şi apropiate, „principiile" antagonice (boala şi moartea, sănătatea şi fertilitatea) sunt personificate într-una din cele mai exaltante expresii ale diadei primordiale feminin/masculin: zâna şi eroul cathartic pe calul său.
40 Despre transformarea dihotomiilor şi polarităţilor într-un dualism religios implicând ideea răului, vezi M. Eliade, La nostalgie des origines, pp. 345 sq.
 307. Martin Luther si Reforma în Germania
In istoria religioasă şi culturală a Europei Occidentale, secolul care a precedat intensificarea vânătoarei de vrăjitoare este unul dintre cele mai creatoare. Şi aceasta nu numai din pricina reformelor realizate, în ciuda a numeroase piedici, de Martin Luther şi Jean Calvin, ci si pentru faptul că epoca — ce se întinde aproximativ de la Marsilio Ficino (1433-1499) laGiordano Bruno (1548-1600) —- se caracterizează printr-o serie de descoperiri (culturale, ştiinţifice, tehnologice, geografice) care au căpătat fără excepţie o semnificaţie religioasă. Vom avea prilejul să discutăm despre valorile sau funcţiile religioase ale neoplatonismului reactualizat de umaniştii italieni, ale noii alchimii, ale medicinei alchimice a lui Paracelsus, ale heliocentrismului lui Copernic şi Giordano Bruno. Dar chiar o descoperire tehnologică precum invenţia tiparului a avut consecinţe religioase importante; într-adevăr, ea a jucat un rol esenţial în propagarea şi triumful Reformei. Luteranismul a fost, „de la început, pruncul cărţii tipărite": cu ajutorul acestui vehicul, Luther a putut să-şi transmită, cu forţă şi precizie, mesajul de la un capăt la altul al

Europei41.
Se cunosc, de asemenea, discuțiile de ordin teologic suscitate de descoperirea Americii. Dar Cristofor Columb era deja conştient de caracterul eshatologic al călătoriei sale. în „împrejurări minunate" (pe care nu le cunoaştem), „Dumnezeu şi-a arătat braţul său". Columb consideră călătoria sa un „miracol evident". Căci nu e vorba numai de descoperirea „Indiilor", ci şi de o lume transfigurată. „Pe mine m-a ales Dumnezeu ca sol al său, arătându-mi în care parte a lumii se află noul cer şi noul pământ despre care a vorbit Dumnezeu prin gura Sfântului loan, în Apocalipsa sa, şi despre care vorbise şi Isaia mai înainte."42 Potrivit calculelor lui Columb, Sfârşitul Lumii trebuia să aibă loc peste 155 de ani. Dar până atunci, grație aurului adus din „Indii", Ierusalimul va fi fost fiind cucerit şi „Casa Sfântă" va fi fost redată „Sfintei Biserici"43.
Asemenea contemporanilor săi, Martin Luther împărtăşea numeroase idei şi credințe comune în epocă; de exemplu, el nu se îndoia deloc de puterea teribilă a Diavolului, nici de necesitatea arderii vrăjitoarelor şi accepta funcția religioasă a alchimiei44. La fel ca şi mulți alți teologi, călugări şi laici care practicau o disciplină spirituală (cf. §§ 299-300), Luther şi-a aflat consolarea „mistică" în Theologia deutsch,tQ\i pe care îl aşază imediat după Biblie şi Sfântul Augustin45. El citise şi adâncise multe cărți şi, foarte curând, a primit influența lui William Ockham. Dar geniul său religios nu se lasă explicat prin spiritul secolului în care a trăit, în schimb, experiențele sale personale au contribuit, în mare măsură, la modificarea radicală a orientării spirituale a
41 A.G. Dickens, Reformation and Society in Sixteenth Century Europe, p. 51. „Pentru prima dată în istorie, un mare număr de cititori au judecat valoarea ideilor revoluționare prin intermediul unui mciss-medium care utili/a un limbaj vernacular în simbioză cu arta jurnalisticii" (ibid.).
42 Scrisoare citată de Claude Kappler, Monstres, Demons et merveilles ă la fin du Moyen Âge, p. 108.
^ Scrisoare adresată papei Alexandru al Vl-lea, februarie 1502, tradusă de Claude Kappler, op. cit., p. 109.
44 Despre Diavol, vezi fragmentele din Comentariul asupra Epistolei Sfântului Pavel către Galateni, reproduse în antologia lui A.C. Kors şi Edward Peters, Witchcrqft in Europe, pp. 195-201 (cf. ibid., pp. 202-212, câteva extrase din L'lnstitution de la religion chretienne, de Jean Calvin), într-unul din ale sale Cuvinte de masă (Tischreden), Luther zicea: „Voi fi fără milă față de vrăjitoare, le voi arde!" în ce priveşte alchimia, tot în Cuvinte la masă, Luther recunoştea că „îi place mult", „îmi place nu doar pentru nenumăratele posibilități pe care le are în fierberea metalelor,în distilarea şi sublimarea plantelor şi a băuturilor, dar şi pentru alegoria şi semnificația ei secretă, extrem de fascinantă, în privința învierii morților în Ziua de Apoi. Căci tot astfel cum într-un cuptor focul extrage şi separă materiile impure dintr-o substanță şi smulge spiritul, viața, seva, forța, în timp ce materiile impure se încheagă, se aşază la fund ca un cadavru lipsit de valoare, tot astfel Dumnezeu, în ziua Judecății, va despărți lucrurile prin foc, pe drepți de cei păcătoşi" (Tischreden, citat de Montgomcry Watt, „L'astrologie et F alchimie lutherienne â Fepoque de la Reforme", p. 337).
4^ Editarea acestei lucrări anonime, redactată în germană, către 1350, a constituit, de altfel, prima lui carte tipărită.

epocii. Ca şi în cazul lui Mahomed, biografia lui Luther ne ajută să înțelegem izvoarele creativității sale religioase. Născut la 10 noiembrie 1483 la Eisleben (Turingia), Martin Luther se înscrie în 1501 la Universitatea din Erfurt şi îşi ia licența în 1505. Câteva luni mai târziu, în timpul unei furtuni teribile, este trăsnit şi face legământ să devină călugăr, în acelaşi an, intră în mănăstirea augustinienilor de la Erfurt. în pofida opoziției tatălui său, Martin Luther nu renunță la decizia luată. Ordonat preot în aprilie 1507, predă filosofia morală la universitățile din Wittenberg şi Erfurt. în noiembrie 1510, cu prilejul unei călătorii la Roma, Luther rămâne consternat de decăderea Bisericii. Doi ani mai târziu, după ce-şi ia doctoratul în teologie, primeşte catedra de Sfânta Scriptură din Wittenberg şi îşi deschide cursul cu un comentariu asupra Cărții Facerii.
Neliniştea sa religioasă creştea însă pe măsură ce reflecta la mânia şi dreptatea lui Dumnezeu-Tatăl, Iahve al Vechiului Testament. Abia în 1513 sau 1514 descoperă el adevăratul sens al expresiei „dreptatea lui Dumnezeu": este actul prin care credinciosul primeşte, grație credinței sale, dreptatea dobândită prin jertfa lui Hristos. Această interpretare a Sfântului Pavel — „Iar dreptul din credință va fi fiu" (Romani, 1:12) — constituie temelia teologiei lui Martin Luther. „M-am simțit născut din nou — spunea el mai târziu — ca şi cum aş fi pătruns prin porțile deschise ale Paradisului". Meditând asupra Epistolei către Romani — după el, „cel mai important document al Noului Testament" —, Luther înțelege imposibilitatea omului de a dobândi justificarea (adică un raport adecvat cu Dumnezeu) prin propriile fapte. Dimpotrivă, omul este justificat şi mântuit numai prin credința în Hristos. La fel ca şi credința, mântuirea este acordată gratuit de Dumnezeu. Luther a elaborat această descoperire în cursul său din 1513, dezvoltând ceea ce el numea o „teologie a Crucii".
Activitatea sa de reformator începe la 31 octombrie 1517; în acea zi, Martin Luther afişează pe uşa bisericii castelului din Wittenberg faimoasele sale 95 de teze împotriva indulgențelor46, atacând devierile doctrinare şi cultuale ale Bisericii, în aprilie 1518, el scrie respectuos papei Leon al X-lea, dar e chemat la Roma să se

dezvinovăţească. Luther cere lui Frederic cel înţelept, electorul de Saxa, să fie judecat în Germania. Confruntarea are loc la Augsburg , în octombrie 1518, în faţa cardinalului Cajettan, dar călugărul augustinian refuză să retracteze; pentru el, ca şi pentru un mare număr de prelaţi şi teologi47, problema indulgenţelor nu avea nici o justificare dogmatică. Conflictul a luat proporţii îngrijorătoare în lunile următoare, în 1519, la Leipzig, Luther contestă principiul primatului papal, susţinând că Papa însuşi trebuie să se supună autorităţii Scripturii. Răspunsul a venit la 15 iunie 1520 prin bula Exsurge Domini; Luther era somat să retracteze în două luni, sub pedeapsa excomunicării, învinuitul azvârle public un exemplar al bulei în foc şi publică, una după alta, patru cărţi care se numără printre cele mai strălucite şi importante texte ale operei sale. în manifestul Către nobilimea creştină a naţiunii germane (august 1520), el respinge supremaţia Papei asupra conciliilor, deosebirea dintre clerici şi laici şi monopolul clerului în studiul Scripturii; în această privinţă, el aminteşte că, graţie botezului, toţi creştinii sunt preoţi. Peste două l uni, adresându-se teologilor, el publică Preludiu la captivitatea babiloneană a Bisericii, atacând preoţii şi abuzul cu sacramentele. Luther acceptă numai trei taine — botezul, împărtăşania şi spovedania; mai târziu renunţă şi

46 Biserica putea să acorde indulgenţe sondând în „tezaurul meritelor" acumulate de Hristos, Fecioara si Sfinţii. Practica se răspândeşte începând cu prima Cruciadă, când, în 1095, papa Urban al II-lea a vestit că cruciaţii vor beneficia de remi&iunea temporară a păcatelor. Dar, mai ales în vremea lui Luther, unii eclesiaşti iară scrupule au abuzat din plin de aceaslă practică, lăsând să se înţeleagă că o dată cu indulgenţele omul îşi cumpără chiar permisiunea de a păcătui.

47 încă Inocenliu al Ilî-lea încercase să reducă cu asprime această practică. Dar acela care pune capăt abuzului de indulgenţe este papa Pius al V-lea.

la aceasta din urmă. Graţie protecţiei electorului de Saxa, el stă ascuns la castelul din Wartburg (1521) şi nu revine la Wittenberg decât în anul următor48.

Ruptura definitivă cu Roma avusese loc. Ruptură care ar fi putut fi evitată dacă împăratul Carol Quintul ar fi insistat pe lângă Curia papală să efectueze reformele cerute de pretutindeni, într-adevăr, laicii, ca şi numeroşi călugări, împărtăşeau, potrivit expresiei lui Steven Ozment, sentimentul comun al unei oprimări religioase nerezolvate. Memoriul prezentat în martie 1521 — Necazurile Sfântului Imperiu roman, cu precădere ale întregii naţiuni germane — şi exprimând resentimentele clasei aristocrate şi ale burgheziei, repeta criticile lui Luther împotriva Papei, a înalţilor prelaţi germani, a Bisericii şi clerului în general49.

După întoarcerea sa la Wittenberg, reformatorul a trebuit să predice împotriva unei anumite mişcări „profetice" şi a câtorva inovaţii săvârşite în timpul absenţei sale. Ca urmare a răscoalelor jacqueriei, care izbucniseră în 1524 în Germania Meridională şi în mai puţin de un an se răspândiseră în toate ţările, Luther a publicat împotriva hoardelor criminale şi jefuitoare ale ţăranilor (1525), pamflet care a fost — şi este încă — foarte criticat50, în timpul acestor răscoale, Luther s-a căsătorit cu o fostă călugăriţă, Katherina van Bora, care i-a născut şase copii. Tot în această epocă s-a desfăşurat polemica sa cu Erasmus (cf. § 308). Organizarea Reformei s-a desfăşurat cu sprijinul lui Melanchton (1497-1560) şi al altor colaboratori. Luther a insistat asupra importanţei imnurilor cântate în cursul slujbei şi el însuşi a scris un anumit număr de astfel de imnuri. Ca urmare a modului său de a interpreta liturghia — Luther recunoştea în ea prezenţa reală a lui Hristos —, a izbucnit o dispută cu reformatorul elveţian Zwingli, acesta din urmă neacceptând decât o prezenţă simbolică.

Ultimii săi ani au fost destul de grei, mai ales din cauza evenimentelor politice. Martin Luther a trebuit să accepte protecţia puterii politice, căci prefera forţa anarhiei şi dezordinei. El nu înceta să-i critice pe partizanii unei Reforme radicale, în cele din urmă, a elaborat într-o manieră tot mai dogmatică teologia şi cultul în mişcarea sa evanghelică devenită Biserica luterană. S-a stins din viată la 18 februarie 1564.

308. Teologia lui Luther. Polemica cu Erasmus

într-o scrisoare din 1522, Martin Luther spunea: „Nu dau voie ca doctrina mea să fie judecată de nimeni, nici chiar de îngeri. Cel care nu-mi primeşte doctrina nu poate să se mântuiască". Jacques Maritain citează acest text51 ca o dovadă de orgoliu şi egocentrism. Or, aici este vorba de reacţia specifică a aceluia care nu îndrăzneşte să se îndoiască de alegerea sa divină şi de misiunea-i profetică. O dată primită revelaţia că în libertatea sa absolută Dumnezeu-Tatăl judecă, osândeşte şi mântuieşte după propria-i decizie, Luther nu poate tolera nici o altă interpretare. Violenta sa intoleranţă reflectă zelul lui Iahve şi gelozia Sa faţă de oameni. Revelaţia cu care a fost gratificat Luther — justificarea şi mântuirea numai prin credinţă, solafide — este definitivă şi inalterabilă; nici îngerii nu pot să o judece.

48 în timpul acestei autorecluziuni, el traduce în germană Noul Testament (traducerea integrală a Bibliei a fost terminată în 1534) si redactează Despre legămintele mănăstireşti, cerând căsătoria preoţilor si libertatea călugărilor de a renunţa la legământul monastic.

49 S .Ozment, The Age ofReform, p. 223.

50 Jacqueriile au fost reprimate cu o extremă cruzime de coaliţia prinţilor.

51 Sdmtliche Werke (Erlangcn, 1826-1857), voi. 26, p. 144; J. Maritain, Trois Reformateurs (1925), p. 20. Vezi ibid., un fragment de Moehler după care „eul lui Luther era după părerea sa centrul în jurul căruia trebuia sa gravite/e toată omenirea; el s-a făcut pe sine omul universal, în care toți trebuiau să-şi găsească modelul".

Această revelație, care i-a schimbat viața, Luther a explicat-o şi apărat-o continuu în teologia lui. Or, el era un teolog strălucit şi foarte învățat52, în ajunul emiterii tezelor împotriva Indulgențelor, el a atacat teologia de la sfârşitul Evului Mediu în scrierea intitulată Dispută împotriva teologiei scolastice (4 septembrie 1517). Potrivit învățăturii Bisericii medievale, ilustrată mai ales de Toma din Aquino, credinciosul care practica binele într-o stare de grație colabora la propria sa mântuire. Pe de altă parte, numeroşii discipoli ai lui Ockham considerau că rațiunea şi conştiința, daruri ale lui Dumnezeu, nu au fost anulate de păcatul originar; prin urmare, cel care face binele potrivit tendinței morale naturale primeşte grația drept recompensă. Pentru ockhamişti, o asemenea credință nu implică deloc pelagianismul (cf., mai sus, p. 504), căci, în cele din urmă, tot Dumnezeu e acela care vrea mântuirea omului.
în Disputa împotriva teologiei scolastice, Luther a atacat violent această doctrină. Prin propria sa natură, voința omenească nu este liberă să facă binele. După cădere, nu se mai poate vorbi de „liber arbitru", căci ceea ce domină omul de atunci încoace este egocentrismul absolut şi urmărirea furioasă a propriei satisfacții. Nu e vorba întotdeauna de tendințe sau de acțiuni imorale; uneori omul caută ceea ce e bun şi nobil, practică religia, încearcă să se apropie de Dumnezeu. Totuşi şi aceste acțiuni sunt culpabile, pentru că ele izvorăsc din aceeaşi egolatrie pe care Luther o consideră modelul fundamental al oricărei activități umane (din afara Grației)53.
Luther a condamnat, de asemenea, Etica lui Aristotel, potrivit căreia virtuțile morale se dobândesc prin educație. Pentru el, binele, fie că e îndeplinit în sau în afara stării de grație, nu a contribuit niciodată la salvarea sufletului. Din toamna lui 1517, când e datată Disputa, Luther reia explicarea lui solafide. El insistă mai puțin asupra conținutului dogmatic al credinței; ceea ce contează este experiența credinței în sine, ofiducia naivă şi totală, precum aceea a copiilor.
In ceea ce priveşte faimoasa armonie dintre rațiune şi credință, Luther o considera imposibilă şi socotea păgâni pe cei care o afirmau. Rațiunea nu are nimic comun cu domeniul credinței. Articolele de credință, scria ei mai târziu, „nu sunt împotriva adevărului dialectic (i.e. al logicii lui Aristotel), ci în afara, dedesubtul, deasupra, împrejurul şi dincolo de el"54.
Luther revine şi asupra temei fundamentale a teologiei sale — justificarea prin credință —, răspunzând criticilor formulate de Erasmus în De Libero Arbitrio. Confruntarea care are loc între cele două mari spirite este semnificativă, dezolantă şi exemplară. Erasmus (1469-1536) atacase mai de mult abuzurile şi corupția Bisericii, insistând asupra nevoii urgente a reformelor. în plus, el reacționa cu simpatie la primele manifestări ale lui Luther55. Dar, ca bun creştin şi sincer umanist, Erasmus refuză să participe la zdrobirea comunității catolice; el ura războiul, violența verbală şi intoleranța religioasă. El cerea o reformă radicală a creştinismului occidental şi se pronunța nu doar împotriva Indulgențelor, indignității preoților, a cardinalilor, a imposturii călugărilor, ci şi împotriva metodei scolastice şi a obscurantismului teologilor. Erasmus credea în necesitatea unei educații mai raționale şi amintea necontenit marele profit pe care i-ar putea avea creştinismul din asimilarea culturii clasice56. Idealul său era pacea, aşa cum o propovăduise Hristos: numai ea putea asigura colaborarea între națiunile europene.
La 31 august 1523, Erasmus îi scria lui Ulrich Zwingli: „Eu cred că am predat aproape tot ceea ce propovăduieşte Luther, dar nu cu atâta violență, şi m-am abținut întotdeauna de
52 între 1509 şi 1517 a studiat îndeaproape pe Aristotel, pe Sfântul Augustin, pe Sfinții Părinți şi operele marilor teologi din Evul Mediu.
^ Vezi textele reunite de B.A.Gerrish, „De Libero Arbitrio", p. 188 şi n. 10.
54 Citat de S.Ozment, op. cit., p. 238.
5-s Vezi unele referințe şi citate la Roland H.Bainton, Erasmus of Christendom, pp. 153 sq. Erasmus îşi mărturisea adeziunea atât în scrisori, cât şi în operele sale în curs de pregătire sau de retipărire.
S6 Vezi textele rezumate şi comentate de R.H.Bainton, op. cit., pp. 113-114.

la unele paradoxuri şi enigme"57. Deşi n-a acceptat unele idei lutheriene, el a scris în favoarea lui Luther, ştiind totodată că aceste scrisori vor fi publicate58. Când tezele lui Luther au fost declarate eretice, Erasmus a ripostat că o eroare nu este în mod necesar o erezie59 şi a cerut teologilor catolici să răspundă interpretărilor lui Luther, nu să le condamne de la început. Deoarece proclama necesitatea dialogului, Erasmus a fost acuzat — mai întâi de Luther, apoi de Roma — de neutralism, ba chiar de lipsă de curaj, acuzație care putea fi adevărată în ajunul unui nou şi teribil război religios, când sinceritatea adeziunii la un articol de credință era pedepsită public cu martirajul. Dar idealul lui Erasmus — toleranța reciprocă şi dialogul pentru înțelegere şi regăsire a unei surse charismatice comune

— recapătă o actualitate aproape patetică în mişcarea ecumenică din acest ultim sfert de secol al XX-lea.
După multe tergiversări, Erasmus cedează presiunilor Romei şi acceptă să-1 critice pe Luther. El se simţea, de altfel, tot mai departe de noua teologie de la Wittenberg. însă nu se arăta prea grăbit. Terminat în 1523, De Libero Arbitrio e trimis la tipar abia în august 1524 (primele exemplare ies în septembrie). Critica sa este mai degrabă moderată. Erasmus se concentrează asupra afirmaţiei lui Luther că liberul arbitru nu este în fond decât o ficţiune, într-adevăr, apărându-şi tezele împotriva bulei Exsurge Domini, Luther scrisese: „M-am exprimat rău când am spus că voinţa, înainte de a dobândi graţia, este numai un nume gol. Ar fi trebuit mai degrabă să spun fără nici un ocol că voinţa liberă este de fapt o ficţiune sau un nume fără realitate, întrucât nu stă în puterea omului să îndeplinească binele sau rău. Aşa cum corect este explicat în articolul lui Wycliff, condamnat la Konstanz: totul se întâmplă dintr-o necesitate absolută"60.
Erasmus îşi defineşte clar poziţia: „Prin liber arbitru înţelegem o putere a voinţei umane prin care un om se îndreaptă către acele lucruri care duc la mântuirea veşnică, sau (poate) să le refuze"61. Pentru Erasmus, libertatea alegerii între bine şi rău este condiţia sine qua non a libertăţii umane. „Dacă voinţa nu este liberă, păcatul nu poate fi imputat (oamenilor), căci păcatul dacă nu este voluntar nu există"62, în plus, dacă omul nu ar fi liber să aleagă, Dumnezeu ar fi răspunzător atât de faptele rele, cât şi de cele bune63, în mai multe rânduri, Erasmus insistă asupra importanţei hotărâtoare a graţiei divine. Omul nu colaborează la mântuirea sa, ci, aidoma unui copil care, ajutat de tatăl său, învaţă să meargă, credinciosul învaţă să aleagă binele şi să evite răul.
Luther răspunde cu De Servo Arbitrio (1524), lucrare pentru care a păstrat toată viaţa o mare afecţiune. El recunoştea de la bun început cât „dezgust, furie şi dispreţ" i-a inspirat mica scriere erasmiană64. Răspunsul, de patru ori mai lung decât De Libero Arbiîrio, e scris cu putere şi vehemenţă şi teologic depăşeşte orizontul lui Erasmus. Luther îi reproşează acestuia preocupările de instituire a păcii universale. „Vreţi să puneţi capăt, ca pacificator, luptei noastre'1" Dar pentru Luther este vorba de un „adevăr serios, vital, etern, fundamental, într-atât încât trebuie ţinut şi apărat chiar cu preţul vieţii, chiar şi dacă lumea întreagă ar fi azvârlită nu numai
•*7 B.A. Gerrish, op. cit., p. 191. Enigmele erau celebrele afirmaţii ale lui Luther că operele ştiuţilor aparţin sferei păcatului, că libertatea alegerii este un cuvânt gol, că omul se poate autojustifica numai prin credinţă.
•S8 Vezi textele citate de R.H. Bainton, op. cit., pp. 156 sq. Erasmus introdusese chiar pasaje rcllectând anumite critici ale lui Luther în noile ediţii ale Noului Testament (traducerea sa) şi ale lucrării sale Ratio; cf. ib'ui.
59 Cf. B.A. Gerrish, op. cit., p. 191, nota 38.
60 Citat de Erasmus, De Libero Arbitrio (= On the Freedom ofthe Will, p. 64). Utilizăm ultima traducere comentată de E.Gordim Rupp, în Luther and Erasmus: Free Will and Salvation.
61 On the Freedom ofthe Will, p. 74.
62 Ibid., p. 50. M/W</.,p. 53.
64 De Servo Arbitrio, traducere si comentariu de Philip S.Watson, Luther anii Erasmus: Free Will and Salvation, p. 103.

în tumult şi în lupta, ci ruptă în bucăţi şi nimicită."65 El reia apoi, pe scurt, dar cu umor şi sarcasm, apărarea teologiei sale.
Erasmus i-a replicat într-o lucrare amplă: Hyperaspiîes, în care nu îşi ascunde iritarea şi resentimentul. Dar reformatorul nu îşi mai dă osteneala să o respingă. Şi nu se înşela: tumultul în jurul său creştea rapid; în fapt, războaiele religioase începuseră.
309. Zwingli; Calvin; Reforma catolică
La 11 octombrie 1531, reformatorul elveţian Ulrich Zwingli66 cădea alături de numeroşi camarazi ai săi în bătălia de la Kappel. De câţiva ani, el sădise Reforma la Ziirich şi în alte oraşe. Graţie lui Zwingli, Ziirichul se bucura de un prestigiu egal cu Wittenbergul. Dar, ameninţate cu izolarea completă, cantoanele catolice se ridicară împotriva celor din Ziirich; numărul şi superioritatea militară le asigurară victoria. Moartea lui Zwingli a oprit expansiunea Reformei în Elveţia şi a fixat, până la începutul secolului al XlX-lea, frontierele confesionale ale ţării. Totuşi, graţie .succesorului său, Henry Bullinger, opera lui Zwingli s-a menţinut şi s-a consolidat.
Zwingli este autorul mai multor tratate, între altele asupra Providenţei, Botezului şi Euharistiei. Mai ales interpretarea Euharistiei arată originalitatea reformatorului elveţian. Şi tocmai datorită acestei interpretări unirea cu mişcarea lui Luther nu se poate realiza67. Zwingli insistă asupra prezenţei spirituale a lui Hristos în inima credinciosului care primeşte împărtăşania. Fără credinţă, euharistia nu are nici o valoare. Formula: „Acesta este trupul meu..." trebuie înţeleasă simbolic, ca o comemorare a sacrificiului lui Hristos care întăreşte credinţa în răscumpărare.
Luther invidia, pe bună dreptate, libertăţile politice ale Elveţiei. Totuşi şi în Elveţia, reforma religioasă trebuia să ţină seama de autoritatea politică. Dar la Ziirich, ca şi la Wittenberg, libertatea religioasă încuraja tendinţele radicale

extremiste. Pentru Zwingli, cea mai dură şi cea mai patetică înfruntare a fost aceea cu Conrad Grebel, întemeietorul mişcării numite (de adversarii ei) anabaptistă. Grebel nega validitatea botezului copiilor68. După el, această taină nu putea fi administrată decât adulţilor; mai precis celor care au ales liber să urmeze viaţa lui Hristos. Prin urmare, convertiţii trebuiau rebotezaţi69. Zwingli a atacat această doctrină în patru tratate, dar fără mare succes. Prima „rebotezare" a fost efectuată la 21 ianuarie 1528. în martie, autorităţile eclesiastice au interzis această erezie şi patru anabaptişti au fost executaţi. Arestat în 1526, Grebel a murit în anul următor.
în ciuda persecuţiilor70, anabaptismul s-a răspândit pe scară largă în Elveţia şi Germania de Sud după 1530. Cu timpul, această „reformă radicală" s-a despărţit în mai rnulte grupări,
65 Ibid., pp. 118sq.
66 Născut în 1489 lângă Ziirich, Zwingli a studiat la Basel, Berna şi Viena, înainte de a fi ordonat preot în 1506. îl admira pe Luther, dar nu se considera luteran, căci preconiza o Reformă şi mai radicală, în 1552 se căsătoreşte în secret cu o văduvă, care îi dăruieşte patru copii. Anul următor, Zwingli publică cele 65 de teze (Schlussrederi), proclamând Evanghelia drept singura sursă teologică valabilă; în 1552 a apărut primul manifest protestant, Comentariu privind religia falsă .}i cea adevărată. Conciliu! de la Ziirich a acceptat Reforma; messa latină a fost înlocuită cu serviciul euharistie în germană; imaginile au dispărut din biserici, mănăstirile au fost secularizate.
67 Cu privire Ia această controversă, vezi S.Ozment, op. cit., pp. 334 sq.
68 De altfel, acest botez nu e atestat în Evanghelii. Or, respectul pentru autoritatea — unică şi absolută — a Bibliei era acum general în comunităţile reformate.
69 De unde termenul de anabaptist, de altfel impropriu deoarece convertiţii nu recunoşteau valoarea sacramentală a primului botez.
70 Istoricii au evaluat ca fiind între 850 şi 5 000 numărul anabaptiştilor executaţi de Ia 1525 până în 1618. Ei erau arşi, decapitaţi sau înecaţi; cf. S. Ozment, op. cit., p. 332.

printre care aceea a „Spiritualiştilor", numărându-i pe un Paracelsus, Scbastien Franck şi Valentin Weigel.
Ca şi Luther si Zwingli, Jean Calvin a trebuit să-şi apere teologia împotriva anabaptiştilor71. Născut în 1509 la Noyon,el a studiat la College Montaigu (1523-1528) din Paris şi a publicat prima carte în 1532 (un comentariu la De cletnentis de Seneca). După ce ia cunoştinţă de scrierile lui Luther, pasiunea sa pentru umanism cedează locul teologiei. Calvin se converteşte probabil în 1533, iar în 1536 se refugiază la Geneva. Numit pastor, s-a dedicat cu fervoare organizării Reformei. Dar după doi ani a fost expulzat de consiliul oraşului. Calvin s-a stabilit atunci la Strasbourg, unde îl invitase marele umanist şi teolog Martin Bucer (1491-1551). La Strasbourg, Calvin a cunoscut cea mai fericită epocă din viaţa sa. El a învăţat mult, graţie prieteniei cu Bucer, şi a publicat în 1539 o ediţie revăzută din Instituirea religiei creştine12 şi, în 1540, un comentariu la Epistola către Romani. Tot în 1540, el s-a căsătorit cu Idelette de Bure, văduva unui anabaptist convertit, însă, situaţia agravându-se la Geneva, consiliul cantonai 1-a rugat să revină. După zece luni de ezitări, Calvin a acceptat să revină în septembrie 1541 şi a rămas acolo până la moartea sa din mai 1564.
în pofida anumitor rezistenţe, Calvin a reuşit să impună, la Geneva, concepţia sa asupra Reformei: Biblia este singura autoritate care decide în toate problemele de credinţă şi de organizare a Bisericii. Deşi a fost constant angajat în controverse politice, eclesiale şi teologice, productivitatea literară a lui Calvin e prodigioasă. Pe lângă o corespondenţă considerabilă, el a redactat comentarii asupra Vechiului şi Noului Testament, un mare număr de tratate şi opuscule în legătură cu diverse aspecte ale Reformei, predici la Epistolele Sfântului Pa vel etc. Capodopera lui rămâne Instituirea religiei creştine, remarcabilă totodată pentru perfecţiunea literară a stilului. Ediţia definitivă a textului latin a apărut în 155973.
Teologia lui Calvin nu se constituie în sistem. E mai degrabă o summa comentată a gândirii biblice. Calvin explorează şi meditează în lumina celor două Testamente, citite de mai multe ori şi înţelese din perspectivă augustiniană. Se recunoaşte, de asemenea, influenţa lui Luther, deşi acesta nu este citat. Calvin discută, într-un chip destul de personal, problemele esenţiale ale teologiei sale: cunoaşterea lui Dumnezeu ca Stăpânilor şi Creator al Lumii, Decalogul şi Credinţa (potrivit Simbolului Apostolilor), justificarea omului prin credinţă şi meritele faptelor sale, cele două taine socotite valabile (Botezul şi împărtăşania), dar şi rugăciunea, puterile eclesiastice, cârmuirea civilă. Pentru Calvin, omul nu încetează să fie păcătos; faptele lui bune ajung acceptate numai prin graţia divină. Distanţa dintre Dumnezeu transcendent şi făptură poate fi abolită numai prin revelaţia conţinută în Biblie. Totuşi, omul nu-1 poate cunoaşte pe Dumnezeu în sine însuşi, ci numai ca Domn arătându-se oamenilor. Cele două taine constituie mijlocul prin care Hristos se dăruieşte credincioşilor.
Calvin e considerat, îndeobşte, drept cel mai puţin original dintre marii teologi ai Reformei. Căci, încă de la înţepenirea dogmatică a ultimului Luther, creativitatea teologică îşi pierde primatul în bisericile reformate. Ceea ce devine tot mai important este organizarea libertăţii individuale şi reformarea instituţiilor sociale, începând cu

învăţământul public. Luther relevase — şi a ilustrat principiul cu propria-i viaţă — importanţa individului creator. Mai mult decât „demnitatea umană" exaltată de umanişti, libertatea individului de a respinge orice altă autoritate

71 Pentru întâia oară, toată documentaţia a fost culeasă si analizată de Willem Balke, Calvin and the Anabaptist Radicals.

72 Redactată în Franţa, Instituirea a fost continuu revăzută şi augmentată în nenumărate ediţii ulterioare.

73 Un episod penibil a fost executarea în 1553 a lui Michel Şervet, medic spaniol competent, dar teolog amator, care îl criticase violent pe Calvin; cf. G.H. Williams, The Radical Reformation, pp. 605 sq. Pentru mulţi, rolul lui Calvin în moartea lui Şervet a lipit un stigmat reacţionar protestantismului, la fel cum tratamentul aplicat de Inchiziţie lui Galileu a stigmatizat Biserica catolică; S. Ozment, op. cit., p. 369.

în afara lui Dumnezeu a făcut posibilă — printr-un lent proces de desacralizare — „lumea modernă", aşa cum apare ea în Epoca Luminilor şi cum se precizează cu Revoluţia franceză şi o dată cu triumful ştiinţei şi al tehnologiei.

în ceea ce priveşte pe Calvin, el n-a contribuit doar — mai mult decât Lutehr — la progresul social şi politic al Bisericii sale, dar a demonstrat, prin propriul său exemplu, funcţia şi importanţa teologică a activităţii politice, în fapt, el a anticipat scria teologiilor politice în vogă în a doua jumătate a secolului XX: teologia muncii, teologia eliberării, teologia anticolonialismului etc. în această perspectivă, istoria religioasă a Europei Occidentale după secolul al XVI-lea se lasă integrată mai degrabă în istoria politică, socială, economică şi culturală a Continentului.

Ultima reformă importantă, cea efectuată de Conciliu! din Trent (1545-1563)74, e destul de ambigua, începută prea târziu şi obsedată de expansiunea mişcărilor evanghelice, Reforma din Trent se dezvoltă sub presiunea istoriei contemporane şi urmăreşte consolidarea puterii politice a Sfântului Scaun. Numeroşi teologi şi înalţi membri ai ierarhiei eclesiastice cereau, totuşi, de câtăva vreme, reforme adevărate, mai întâi şi mai întâi limitarea puterilor Papei şi restaurarea autorităţii episcopilor. Cu câţiva ani înainte de deschiderea Conciliului din Trent, şi la insistenţa împăratului Carol Quintul, au avut Joc la Regensburg, în aprilie 1541, discuţii între teologii protestanţi (printre care Bucer şi Melanchton) şi catolici (John Eck, Johan Groper etc.). în câteva săptămâni, cele două părţi au căzut de acord asupra câtorva probleme esenţiale (de exemplu, natura mântuirii ca „dublă justificare").

Din nefericire, conciliul face inutilă această apropiere. Papa şi consilierii săi iezuiţi erau preocupaţi de reforme susceptibile să împiedice, în ţările catolice, apariţia unor noi Luther, Zwingli sau Calvin. Constituţia conciliului era astfel concepută încât numai propunerile Papei rămâneau acceptate. Cum era de aşteptat, tendinţa reacţionară a ieşit victorioasă. Totuşi, conciliul a restabilit autoritatea episcopilor (cu condiţia să trăiască în diocczele lor), a reacţionat viguros împotriva imoralităţii şi concubinajului preoţilor, a luat hotărâri importante în ceea ce priveşte instrucţia teologică a clerului etc. în plus, conciliul a încurajat reforme de ordin cultural, menite să satisfacă nevoia laicilor pentru o viaţă religioasă mai autentică.

Ceea ce s-a numit catolicismul posttrentin este, în parte, rezultatul unor atari măsuri de însănătoşire, dar şi al lucrării câtorva mari mistici şi apărători ai credinţei. Tradiţiile misticii medievale şi ale mai noii devoîio moderna au cunoscut un avânt cu Sfânta Teresa d'Avila (1515-1582) şi Sân Juan de la Cruz (1542-1591). Experienţa acelei unio mystica, exprimată de Sfânta Teresa în termenii unei căsătorii ce are loc între suflet şi lisus, capătă un prestigiu excepţional75, în ciuda bănuielilor Inchiziţiei. Dar mai cu seamă Ignaţiu de Loyola (1491-1556), întemeietorul Companiei lui lisus, a contribuit la succesul — moral, religios şi politic — al contrareformei76. Deşi a avut experienţe mistice, despre care a vorbit, ceea ce alege

74 Prima sesiune durează din martie 1545 până în iarna lui 1547; a doua din mai 1551 până în mai 1552; ultima din aprilie 1561 până în decembrie 1563.

15 Vom reveni asupra acestei probleme într-un capitol final, consacrat morfologiei şi comparării experienţelor mistice arhaice, orientale şi occidentale.

76 Născut Ia Loyola, în 1491, Ignaţiu a avut o tinereţe romantică şi aventuroasă. Grav rănit în timpul războiului franco-spaniol din 1521, el a citit câteva cărţi religioase, între care Imitaţia Christi şi vieţile sfinţilor Francisc şi Dominic, pe care s-a hotărât să le urmeze. Cu prilejul primului său pelerinaj la Montserrat, în martie 1552, el face legământ pe altarul Fecioarei să se consacre slujirii lui Dumnezeu. De atunci, Ignaţiu a trăil o viaţă de extremă asceză, postind uneori o săptămână întreagă, călătorind pe jos, în zdrenţe, şi rugându-se câte şapte ore pe zi. După ce învaţă latina într-o şcoală elementară din Barcelona, soseşte la Paris în februarie 1528 şi se înscrie la Colegiul Montaigu; ia licenţa în 1534. Ignaţiu capătă permisiunea de a constitui, cu încă nouă tovarăşi, un nou ordin, confirmat de Curie în 1540. Limitată iniţial la 60 de membri, Compania lui lisus număra la moartea lui Ignaţiu, în 1556, mai mult de o mie de membri.

Ignaţiu de Loyola este mai ales apostolatul sau, după o celebră expresie, „contemplaţia în acţiune". El este admirat în

primul rând pentru faptele sale: orfelinate, case pentru fostele prostituate, şcoli secundare şi colegii, misiuni în cele trei continente etc.
Esenţialul doctrinei lui Ignaţiu de Loyola s-ar putea rezuma după cum urmează: supunerea absolută faţă de Dumnezeu, deci şi faţă de reprezentantul Său pe pământ, Suveranul Pontif, precum şi faţă de generalul suprem al Companiei; certitudinea că rugăciunile, meditaţiile şi facultatea de discernere care rezultă din ele pot să modifice condiţia umană; încrederea că Dumnezeu încurajează orice efort de convertire a oamenilor, deci şi efortul de a se perfecţiona pe sine; încrederea că faptele bune — mai ales acţiunile de întrajutorare a celor în nevoie — sunt bineplăcute lui Dumnezeu.
Comparată cu teologiile lui Luther şi Calvin, aceea a lui Ignaţiu de Loyola este mai degrabă optimistă, ceea ce s-ar putea explica prin experienţele mistice ale lui Ignaţiu, experienţe care i-au orientat atât metoda de contemplare, cât şi funcţia şi valoarea acordate acţiunii. Supunerea oarbă faţă de reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ trădează originea ei mistică: o putem compara cu venerarea Imamului (§ 273) şi a maestrului spiritual (gurudev) în hinduism; şi acolo, ca şi la Ignaţiu de Loyola, această veneraţie este justificată printr-o teologie mistică.
Geniul religios al lui Ignaţiu de Loyola se exprimă mai cu seamă în Exerciţii spirituale, scurt tratat a cărui redactare a început-o după prima sa viziune mistică avută la Mannese, lângă Montserrat. Este vorba de un manual practic, indicând zi de zi rugăciunile şi meditaţiile folositoare celui care (nu neapărat un membru al Companiei) întreprinde o retragere în singurătate de patru săptămâni. Lucrarea prelungeşte şi continuă o veche tradiţie contemplativă creştină. Chiar celebrul exerciţiu al primei săptămâni, efortul de imaginaţie pentru a alcătui în mod concret şi viu un peisaj sau un episod istoric, îşi are precedent în secolul al XH-lea. Dar Ignaţiu dezvoltă metoda acestei vizualizări cu o rigoare ce aminteşte anumite tehnici meditative indiene. Cel retras în solitudine învaţă să sacralizeze spaţiul în care se găseşte, proiectându-1, prin puterea imaginaţiei, în spaţiul în care se desfăşoară (în prezent!) istoria sfântă. El trebuie să vadă vechiul Ierusalim din vremea lui lisus, să privească pe losif şi Fecioara Măria în drumul lor către Bethleem şi aşa mai departe. Chiar când mănâncă, el îşi poate închipui că mănâncă împreună cu Aspostolii.
Sunt de sublimat precizia şi severitatea Exerciţii lor spirituale; orice elan devoţional este cu grijă controlat. Purificarea treptată a subiectului ce se supune acestor exerciţii nu pregăteşte deloc o unio rnystica. Obiectivul retragerii este de a forma „atleţi" spirituali şi de a-i trimite în lume.
310. Umanism, neoplatonism şi hermetism în vremea Renaşterii
Cosimo de Medici încredinţase marelui umanist florentin Marsilio Ficino (1433-1499) traducerea manuscriselor lui Platon şi Plotin pe care le achiziţionase de mai mulţi ani. însă, cam prin 1460, Cosimo cumpără un manuscris din Corpus Hermeticum şi îi cere lui Ficino să-i dea imediat o traducere în latină; acesta pune Dialogurile deoparte şi începe în grabă traducerea textelor hermetice. Cu un an înaintea morţii lui Ficino, deci în 1463, aceste traduceri erau gata. Corpus Hermeticum a fost, aşadar, primul text grecesc tradus şi publicat de Marsilio Ficino77. Aceasta arată prestigiul lui Hermes Trismegistul, socotit autorul tratatelor hermetice (cf. § 209).
77 Frances A.Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, pp. 12-13. Până atunci, un singur tratat hermctic, Asclepiu.s, era accesibil în limba latină.

Traducerile în latină ale lui Ficino — mai ales Corpus Hermeticum, PJaton şi Plotin — au jucat un rol important în istoria religioasă a Renaşterii: ele au făcut să triumfe neoplatonismul la Florenţa şi au trezit un interes pasionat pentru hermetism, mai peste tot în Europa. Primii umanişti italieni — de ia Petrarca (1304-1374) la Lorenzo Valla (cea 1405-1457) — inaugurează deja o nouă orientare religioasă, respingând teologia scolastică şi revenind la Părinţii Bisericii. Umaniştii considerau că, în calitate de creştini laici şi de buni clasicişti, puteau să studieze şi să înţeleagă mai bine decât clerul raporturile dintre creştinism, pe de o parte, şi concepţiile precreştine privind divinitatea şi natura umană, pe de alta. Aşa cum a remarcat Charles Trinkhaus, această nouă valorizare a lui Homo Triumphans nu este în mod necesar de origine păgână; ea este mai degrabă inspirată din tradiţia patristică78.
Cu neoplatonismul popularizat de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola (1463-1494) şi Egidio da Viterbo (1469-1532), exaltarea condiţiei umane capătă o nouă dimensiune, dar fără să renunţe la contextul creştin. Creând lumea, Dumnezeu a acordat omului stăpânirea Pământului şi, „prin acţiunile omului, văzut ca Dumnezeu pe pământ, se săvârşeşte opera sa creatoare de istorie şi civilizaţie"79. Dar apoteozarea omului, tendinţă caracteristică umaniştilor, se inspiră de acum înainte din ce în ce mai mult din neoplatonismul paracreştin şi din hermetism.
Evident, Marsilio Ficino şi Pico della Mirandola nu se îndoiau de rectitudinea credinţei lor. în secolul al II-lea deja, apologetul Lactanţiu îl considera pe Hermes Trismegistul drept un înţelept inspirat de Dumnezeu şi interpreta anumite profeţii hermetice ca împlinite prin naşterea lui lisus Hristos. Marsilio Ficino reafirma această armonie între hermetism şi magia hermetică80, pe de o parte, şi creştinism, pe de alta. Mirandola considera că Magia şi Kabbala confirmau divinitatea lui Hristos81. Credinţa universală într-o adevărată prisca îheologicfi- şi în celebrii „teologi vechi" — Zarathustra, Moise, Hermes Trismegistul, David, (Meu, Pitagora, Platon — cunoaşte acum o vogă

excepțională.
Putem descifra în acest fenomen insatisfacția profundă lăsată de scolastică şi de concepțiile medievale privind omul şi universul, o reacție împotriva a ceea ce s-ar putea numi un creştinism „provincial", adică pur occidental, precum şi aspirația către o religie universalistă, transistorică, „primordială". Pico învață ebraica pentru a se iniția în Kabbala, revelație care, după părerea sa, precede şi lămureşte Vechiul Testament. Papa Alexandru al Vl-lea comandă pentru Vatican o frescă forfotind de imagini şi simboluri hermetice, adică „egiptene". Egiptul antic, Persia mitică a lui Zoroastru, „doctrina secretă" a lui Orfeu, revelă „mistere" care depăşesc frontierele iudeo-crcştinismului şi ale lumii clasice de curând descoperită de umanişti. Este vorba, în fapt, de certitudinea că pot fi regăsite revelațiile primordiale ale Egiptului şi Asiei şi că poate fi demonstrată solidaritatea şi izvorul lor unic. (Vom întâlni acelaşi entuziasm şi aceeaşi speranță, deşi în proporții mai modeste, în secolul al XlX-lea, după descoperirea sanscritei şi a „primordialității" Vedelor şi Upanişadelor.)
78 Cf. Charles Trinkhaus, „In our Image and Likcness", I, pp. XIX sq., 41 sq. (Petrarca), 150 sq. (L. Valla); ve/j mai ales textele reproduse lapp. 341 sq.,381 sq. Realizarea plenară a personalității nu implică întotdeauna un ideal împrumutat de la păgânism; ea se explică mai degrabă prin reînvierea unei teologii a grației; cf. ibid., pp. XX, 46 sq.
79 Ibid., pp. XXII.
80 Vezi, inter alia, D,P. Walker, Spiritual and Demonic Magic. Fron Ficino to Campanella, pp. 30 sq.
81 între tezele lui Pico della Mirandola condamnate de Inocențiu al VII-lea, se află celebra afirmație: Nulla est scientia que non magis certificat de divinitate Christi quam magia el cabala. Cf. F.A. Yates, Giordano Bruno and the Hennetic Tradition, pp. 84 sq.
82 Cf. D.P. Walker, The Ancienî Theology, în special pp. 82 sq. („Orpheus the Theologian").
625
Religie, magie si tradiții hermetice înainte şi după reforme
Vreme de două secole, hermetismul a obsedat pe mulți teologi şi filosofi, credincioşi ori necredincioşi. Dacă Giordano Bruno (1548-1600) a primit cu atâta entuziasm doctrina lui Copernic, aceasta se explică prin faptul că el socotea heliocentrismul ca având o semnificație religioasă si magică, în vremea şederii sale în Anglia, Bruno prevedea reîntoarcerea iminentă a religiei vechilor egipteni, aşa cum era ea zugrăvită în tratatul Asclepius. Giordano Bruno se simțea superior lui Copernic, căci în vreme ce acesta îşi înțelegea propria teorie doar ca matematician, Bruno putea să interpreteze schema copernicană ca pe o hieroglifă a misterelor divine83.
Giordano Bruno urmărea însă alt țel: el îl identificase pe Hermes cu religia egipteană considerată cea mai veche şi prin urmare îşi întemeia universalismul religios pe rolul magiei egiptene. In schimb, mulți autori din secolul al XVI-lea ezitau să recurgă la magia hermetică, declarată între timp erezie. Este cazul lui Lefevre d'Etaples (1460-1537), care introdusese hermetismul în Franța: el despărțea grosul filelor din Corpus Hermeticum de tratatul Asclepius. Neoplatonicianul Symphorien Champier (1472-1559) a încercat chiar să demonstreze că autorul pasajelor magice din Asclepius nu era Hermes, ci Apuleius84. în secolul al XVI-lea, în Franța, ca şi în alte părți din Europa, valoarea exemplară a hermetismului ținea mai ales de universalismul său religios, susceptibil să restaureze pacea şi armonia. Un autor protestant, Philippe de Mornay, caută în hermetism un mijloc de a scăpa de teroarea războaielor religioase, în lucrarea sa Despre adevărul religiei creştine (1581), Mornay aminteşte că, potrivit lui Hermes, „Dumnezeu este Unu [...], că Lui singur îi aparține numele de Tată şi de Cel bun [...]. Singur şi Tot; fără nume şi superior oricărui Nume"85.
După cum scrie J. Dagens, „această influență a hermetismului s-a exercitat asupra catolicilor şi a protestanților, deopotrivă, favorizând şi la unii şi la ceilalți tendințele cele mai irenice"86. „Străvechea" religie, revelată de Hermes şi împărtăşită cândva, la începuturi, de lumea întreagă, ar putea în zilele noastre să restabilească pacea universală şi armonia între religii, în centrul acestei revelații se află „divinitatea" omului, acest microcosmos, sinteză a întregii creații. „Microcosmosul este țelul ultim al macrocosmosului, iar macrocosmosul este locaşul microcosmosului [...]. Macrocosmos şi microcosmos sunt în asemenea măsură legate între ele, încât unul este întotdeauna prezent în celălalt."87
Corespondența macrocosmos-microcosmos era cunoscută în China, în India şi în Grecia antică. Dar ea recapătă o nouă vigoare la Paracelsus şi la discipolii lui88. Omul face posibilă comunicarea între regiunea celestă şi lumea sublunară, în secolul al XVI-lea, interesul pentru magia naturalis reprezintă un nou efort în vederea apropierii Naturii de religie. Studiul Naturii constituia în fapt o cale de a căuta să-1 înțelegi pe Dumnezeu. Vom vedea, mai departe, dezvoltarea grandioasă a acestei concepții.
83 Vezi F.A. Yates, Giordano Bruno, pp. 154 sq. şi passim. Un elenist erudit, Isaac Casaubon, a demonstrat că Corpus Hermeticum este o culegere de texte destul de târzii — în nici un caz anterioare secolului al II-lea sau al Ilt-lea ale erei noastre (cf.§ 209). Dar prestigiul fabulos al „misterelor egiptene" a continuat să fascineze imaginația elitelor intelectuale europene într-o formă nouă: „misterul hieroglifelor".
84 F.A. Yates, op. cit., pp. 172 sq. Privitor la hermetismul din secolul al XVI-lea în Franța, vezi şi D.P. Walker, The

Ancient Theology, cap.lll.
85 Citat de F.A. Yates, op. cit., p.177. Vezi şi D.P .Walker, op. cit., pp. 31-33,64-67 etc. Catolicul Francesco Patrizi socotea chiar că studiind Corpus Hermeticum protestanţii germani ar putea fi convinşi să revină în sânul Bisericii romane; FA. Yates, op. cit., p. 180.
86 „Hermetisme et cabale en France, de Lefevre d'fitaples â Bossuet", p. 8; F.A. Yates, op. cit., p. 180.
87 Charles de Bouelle, citat de E. Garin, „Note sulFermetismo del Rinascimento", p. 14.
88 Cf., „inter alia, Alex Wayman, „The Human Body as Microcosmos in India, Greek Cosmology and Sixteenth century Europe", pp. 12 sq.., 26 sq.

311. Noi valorizări ale alchimiei: de la Paracelsus la Newton

Aşa cum am arătat deja (p. 564), primele traduceri în latineşte ale operelor alchimice păstrate sau redactate, în arabă, datează din secolul al Xll-lea. între cele mai celebre, Tabula Simiragdina, atribuită lui Hermes, se bucură de o celebritate considerabilă, în această carte se află celebra formulă care ilustrează solidaritatea dintre hermetism şi alchimie: „Toate cele din înalt sunt asemeni cu toate cele de jos, toate cele de jos sunt asemeni cu toate cele de sus, pentru ca să se săvârşească miracolul Unităţii".
Alchimiştii occidentali urmează scenariul cunoscut din epoca elenistică (cf.§ 211), al celor patru faze ale procesului de transmutare, adică de dobândire a pietrei filosofale. Prima fază (nigredo) — regresiunea la stadiul fluid al materiei — corespunde „morţii" alchimistului. După Paracelsus, „cel care vrea să intre în împărăţia lui Dumnezeu trebuie mai întâi să intre cu tot cu trup în pântecul mamei sale şi acolo să moară". „Mama" este prima materia, massa confusa, abyssus^. Unele texte subliniază sincronismul între opus alchymicurn şi experienţa interioară a adeptului. „Lucrurile sunt desăvârşite prin cele asemănătoare lor, de aceea operatorul trebuie să participe la operaţie"90. „Transformaţi-vă din pietre moarte în pietre filosofale, vii", scrie Dorn. După Gichtel, „noi nu primim o dată cu această regenerare numai un suflet nou, ci şi un trup nou. Acest trup este zămislit din Verbul Divin sau din Sophia celestă". Că nu c vorba numai de operaţii de laborator, e un lucru dovedit prin insistenţa care se pune pe virtuţile şi calităţile alchimistului: acesta trebuie să fie sănătos, modest, răbdător, cast; el trebuie să aibă mintea liberă şi în consonanţă cu opera; el trebuie, deopotrivă, să opereze şi să mediteze etc.
Ar fi inutil să rezumăm aici şi celelalte faze din opus. Să remarcăm totuşi caracterul paradoxal al acestei materia prima, precum şi al Pietrei filosofale. Potrivit alchimiştilor, şi una şi cealaltă se află peste tot şi în toate formele şi sunt numite în sute de feluri. Să nu cităm decât un text din 1526, în care se scrie că Piatra „e cunoscută tuturor, tineri sau bătrâni, ea se găseşte la ţară, în cătune, în oraşe, în toate lucrurile făcute de Dumnezeu; cu toate astea, toţi o dispreţuiesc. Bogaţi şi săraci se întâlnesc cu ea în fiecare zi. Servitoarele o aruncă pe uliţe. Copiii se joacă cu ea. Şi totuşi nimeni nu o preţuieşte, cu toate că ea este, după sufletul omenesc, lucrul cel mai minunat şi mai preţios de pe pământ" (Forgerons et alchimistes, pp. 139-140). E vorba după toate aparenţele de un „limbaj secret", expresie a unor experienţe altminteri netransmisibile cu ajutorul limbajului zilnic, precum şi comunicare criptică a sensului ascuns al simbolurilor.
Piatra face posibilă şi identificarea contrariilor91. Ea purifică şi „desăvârşeşte" metalele. Alchimiştii arabi sunt aceia care au acordat Pietrei virtuţi terapeutice şi prin intermediul alchimiei arabe conceptul de Elixir vitae ajunge în Occident92. Roger Bacon vorbeşte despre un „remediu care face să dispară necurăţiile şi toată corupţia celui mai grosolan metal" şi care poate prelungi viaţa omului cu câteva secole. După Arnold de Villanova, Piatra vindecă toate bolile şi redă bătrânilor tinereţea.
Cât priveşte procesul de transmutare a metalelor în aur, atestat încă din alchimia chineză (§ 134), el precipită ritmul temporal şi contribuie deci la opera Naturii. Aşa după cum scrie
89 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, p.131. Vezi ibid., p. 132, alte citate privind „incestul filosofic". Acrostihul lui Basil Valentinus, alcătuind cuvântul vitriol, subliniază implacabila necesitate a lui descensus ad inferos: Visita Interiora Terra Rectificando Invenies Occultum Lapidem („Vizitează adâncul Pământului şi, curăţindu-te, vei alia Piatra Misterioară").
90 Liber Platonis quartorum (al cărei original arab nu poate fi datat mai târziu decât secolul al X-lea), citată în Forgerons, p. 135. Regăsim aceeaşi doctrină la alchimiştii chinezi, cf. Histoire des croyances, voi.II, § 134.
91 După Basil Valentinus, „răul trebuie să devină aidoma binelui". Starkey descrie Piatra ca o „reîmpăcare a contrariilor, reînnodând prietenia dintre Vrăjmaşi"; cf. M. Eliade, Forgerons, p. 142.
92 Cf. R.P. Multhauf, The Origins ofChemistry, pp. 135 sq.

în Sumrna Perfectionis, lucrare alchimică din secolul al XlV-lea, „ceea ce Natura nu poate perfecţiona într-o mare perioadă de timp, putem desăvârşi noi în puţină vreme, prin arta noastră". Aceeaşi idee este expusă de Ben Johnson

în piesa sa The Alchemist (actul II, scena 2). Alchimistul afirmă că „plumbul şi alte metale ar fi din aur dacă ar fi avut timpul necesar să devină", iar un alt personaj adaugă: „Acest lucru îl realizăm noi cu arta noastră"93. Cu alte cuvinte, alchimistul se substituie timpului...94.
Principiile alchimiei tradiționale, anume maturarea mineralelor, transmutarea metalelor, Elixirul şi obligația secretului, nu au fost contestate în Epoca Renaşterii şi Reformei95, însă orizontul alchimiei medievale a fost modificat sub impactul neoplatonismului şi hermetismului. Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii a primit o semnificație hristologică. Alchimiştii afirmau acum că, aşa cum Hristos a răscumpărat omenirea prin moartea şi învierea sa, tot astfel opus alchymicum poate să asigure răscumpărarea Naturii. Un celebru hermetist din secolul al XVI-lea, Heinrich Khunrath, identifica Piatra filosofală cu lisus Hristos, „Fiul Macrocosmosului"; el credea, în plus, că descoperirea Pietrei ar dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, la fel cum Hristos a acordat plenitudine spirituală omului, adică microcosmosului. Convingerea că opus alchymicum poate mântui atât omul, cât şi Natura continua nostalgia unei renovaîio radicale, nostalgie care bântuia creştinismul apusean de la Gioacchino da Fiore încoace.
John Dee (născut în 1527), celebrul alchimist, matematician şi enciclopedist, care 1-a asigurat pe împăratul Rudolf al II-lea că ştie secretul transmutării, considera că o reformă spirituală de anvergură mondială putea fi efectuată grație forțelor declanşate de „operațiile oculte", în primul rând de operațiile alchimice96. Tot astfel, alchimistul englez Elias Ashmole vedea în alchimie, astrologie şi magia naturalis „Răscumpărătorul" tuturor ştiințelor, într-adevăr, Natura putea fi înțeleasă numai prin studierea „filosofici chimice" (adică a noii alchimii) sau a „adevăratei Medicine"97. Chimia, nu astronomia, constituie cheia decriptării tainelor Cerului şi Pământului. Deoarece creaţia era explicată ca un proces chimic, fenomenele cereşti şi terestre puteau fi interpretate în termeni chimici. Ținând seamă de raporturile macrocosmos-microcosmos, „chimistul-filosof' poate să surprindă secretele Pământului, precum şi pe acelea ale corpurilor cereşti. Astfel, Robert Fludd a prezentat o descriere chimică a circulației sângelui calchiată după mişcarea circulară a soarelui98.
Ca mulți alți contemporani ai lor, hermetiştii şi „chimiştii-filosofi" aşteptau — şi unii dintre ei pregăteau cu febrilitate — o reformă generală şi radicală a tuturor instituțiilor religioase, sociale şi culturale. Prima etapă indispensabilă a acestei renovatio universale era reforma învățământului. O mica lucrare anonimă, Fama Fraternitatis, publicată în 1614, cerea un nou model de educație. Autorul dezvăluia existența unei societăți secrete, a Trandafirului şi a Crucii, întemeietorul ei presupus, legendarul Christian Rosenkreutz, ar fi stăpânit „adevăratele secrete

^ Cf. Forgerons, p. 43.
94 Am discutat consecințele acestui gest prometeean în Forgerons et alchimistes, pp. 153 sq.
95 Chiar în secolul al XVIII-lea, savanții nu puneau în discuție maturarea mineralelor. Ei se întrebau însă dacă alchimia putea să ajute Natura în acest proces şi, mai ales, dacă „cei care pretindeau că o făcuseră erau oameni oneşti, proşti sau impostori" (Betty J.T.Dobbs, The Foundations of Newton's Alchemy, p. 44). Herman Boerhaave (1664-1739), considerat cel mai mare chimist „raționalist" al timpului, celebru pentru experiențele sale strict empirice, credea încă în transmutarea metalelor. Vom vedea, de altfel, importanța alchimiei în revoluția săvârşită de Newton.
96 Cf. Peter French,76>/ îtt Dee: The World of an Elizabethan Magus; R.J. W. Evansjtudolfll andlris world: A Sludy of Jntellectual History, pp. 218-228. Despre influența lui John Dee asupra lui H. Khunrath, vezi Frances Yates, The Rosicruciun Enlightment, pp. 37-38.
97 A.G. Debus, „Alchemy and the Historian of Science", p. 134.
9S A.G. Debus, The Chemical Dream of Renaissance, pp.7, 14-15.

ale medicinei" şi, pornind de aici, toate ştiințele. El ar fi scris, prin urmare, un anumit număr de cărți, dar aceste lucrări erau accesibile exclusiv membrilor Ordinului Rosacrucian". Autorul micii cărți Fama Fraternitatis se adresa tuturor savanților Europei, cerându-le să se asocieze confreriei, ca să se poată săvârşi reforma sistemului de educație, altfel spus, să grăbească accelerarea procesului de renovatio al lumii occidentale, în mai puțin de zece ani, programul propus de misterioasa societate a Rosacrucienilor era discutat în câteva sute de cărți si broşuri.
Johann Valentin Andreae, socotit de unii istorici drept autorul cărții Fuma Fraternitatis, a publicat în 1619 Christianopolis, lucrare care a influențat probabil New Atlantis a lui Bacon100. Andreae sugera constituirea unei comunități de savanți, care să elaboreze o nouă metodă de educație, întemeiată pe „filosofia alchimică", în utopicul Christianopolis, centrul de studii este laboratorul: acolo „se logodesc Cerul cu Pământul" şi „se descoperă misterele dumnezeieşti care pecetluiesc cuprinsul țării"101, între numeroşii admiratori ai reformei învățământului cerute de Fama Fraternitatis se număra şi Robert Fludd, membru al Colegiului Regal al Medicilor; el era în acelaşi timp şi un fervent adept al alchimiei mistice. Fludd susținea că este imposibil să stăpâneşti filosofia naturală fără un studiu

adâncit al ştiinţelor oculte. Pentru Fludd, „medicina adevărată" era însăşi baza filosofici naturale. Cunoaşterea microcosmosului — adică a trupului omenesc — ne relevă structura Universului şi ne călăuzeşte în cele din urmă la Creator, în plus, cu cât cunoşti mai bine Universul, cu atât înaintezi mai departe pe drumul cunoaşterii de sine102.
Până de curând, nu se bănuia rolul lui Newton în această mişcare generală vizând o întreagă renovatio a religiei şi culturii europene, prin intermediul unei sinteze îndrăzneţe a tradiţiilor oculte şi a ştiinţelor naturale. E adevărat că Newton n-a publicat niciodată rezultatele experienţelor sale alchimice, deşi declarase că unele fuseseră încununate de succes. Nenumăratele lui manuscrise alchimice, ignorate până în 1940, au fost minuţios analizate de profesorul Betty Teeter Dobbs, în cartea sa The Foundations of Newton Alchemy (1975). Profesorul Dobbs afirmă că Newton a experimentat în laboratorul lui operaţiile descrise de vasta literatură alchimică, „într-o măsură neatinsă vreodată, nici înainte, nici după el" (op. cit., p. 88}. Newton spera să descopere cu ajutorul alchimiei structura microuniversului, ca să-şi poată omologa sistemul cosmologic. Descoperirea gravitaţiei, forţa care ţine planetele pe orbită, nu îl satisfăcea întru totul. Dar, deşi a făcut neobosit experienţe din 1669 până în 1696, nu a reuşit să identifice forţele care acţionează corpurile fizice foarte mici. Cu toate acestea, când în 1679-1680 a început să studieze dinamica mişcării orbitale, el a aplicat Universului concepţiile sale „chimice" privind atracţia universală103.
Aşa cum au arătat E. McGuire şi P.M. Rattansi, Newton era convins că, „la început, Dumnezeu a dezvăluit câtorva privilegiaţi secretele filosofici naturale şi religiei. Această cunoaştere după aceea s-a pierdut; ea a fost mai târziu recuperată totuşi în legende şi în formulări mitice, unde a rămas ascunsă celor neiniţiaţi. Dar azi cunoaşterea aceasta poate fi recâştigată cu ajutorul experienţei, într-un mod şi mai riguros chiar"104. Din acest motiv, Newton a examinat
99 Vezi, inter alia, A.G.Dcbus,The Chemical Dream of Renaissance, pp. 17-18. Remarcăm, în treacăt, că la începutul secolului al XVII-lea regăsim vechiul scenariu, nelipsit din textele chine/e, tantrice şi elenistice: o revelaţie primordială, redescoperită recent, dar rezervată numai iniţiaţilor.
100 Cf. Christianopolis and Ideal State ofthe Seventeenth Century, translated by Felix Emil Held (New York-Londra, 1916). Vezi şi F.Yates, The Rosicrucian Enlightment, pp. 145-146; A.G.Debus, The Chemical Dream, pp. 19-20.
101 Christianopolis (traducere de Held), pp.196-197.
102 Robert Fludd, Apologia Compendiaris Fralernitatetn de Roşea Cruce Suspicionis el Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens (Leiden, 1916), pp. 89-93, 100-103, citat de A.G. Debus, The Chemical Dream, pp.22-23.
103 Richard S. Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition", în special pp. 193-194; ct. B.T. Dobbs, op. cit., p. 211.
104 B.T. Dobbs, p. 90, citând articolul lui E. McGuire si P.M. Rattansi, „Newton and the «Pipes of Pan»", pp. 108-143

mai ales părţile cele mai ezoterice ale literaturii alchimice, în speranţa că ele deţin adevăratele secrete. Este semnificativ faptul că întemeietorul mecanicii moderne nu a respins tradiţia unei revelaţii primordiale şi secrete, după cum nu a respins nici principiul transmutaţei. Aşa cum scria în Opticks (1704), „schimbarea Corpurilor în Lumină şi a Luminii în Corpuri este întru totul conformă Legilor Naturii, căci Natura pare să fie fascinată de transmutare". După B.T.Dobbs, „gândirea alchimică a lui Newton era atât de solid întemeiată, încât în toate lucrările sale el n-a negat niciodată validitatea sa generală, într-un anumit sens, întreaga carieră de după 1675 a lui Newton poate fi interpretată ca un îndelungat efort de a integra alchimia şi filosofia mecanică" (op.cit., p. 230).
După publicarea lucrării Principia, adversarii lui Newton au declarat că „forţele" lui erau în realitate nişte „calităţi oculte". Profesorul Dobbs recunoaşte că, într-un anumit sens, aceşti critici aveau dreptate: „forţele lui Newton semănau mult cu simpatiile şi antipatiile ascunse, despre care vorbea literatura ocultistă a Renaşterii, însă Newton a dat acestor forţe un regim ontologic echivalent cu acela al materiei şi mişcării. Graţie acestei echivalenţe, precizată şi întărită de cuantificarea forţelor, el a permis filosofiilor mecanice să se ridice mai presus de nivelul imaginarului «impact mechanism»" (p. 211). Analizând conceptul newtonian de forţă, Richard Westfall ajunge la concluzia că ştiinţa modernă este rezultatul logodirii dintre tradiţia hermetică şi filosofia mecanica105.
In spectaculosul ei avânt, „ştiinţa modernă" a ignorat, sau respins, moştenirea hermetis-mului. Altfel spus, triumful mecanicii lui Newton a sfârşit prin a nimici propriul său ideal ştiinţific, într-adevăr, Newton şi contemporanii săi aşteptau un cu totul alt tip de revoluţie ştiinţifică. Continuând şi dezvoltând speranţele şi obiectivele neoalchimistului din Renaştere, în primul rând ideea Răscumpărării Naturii, spirite atât de diferite precum Paracelsus, John Dee, Comenius, J.V.Andreae, Fludd sau Newton vedeau în alchimie modelul unei întreprinderi nu mai puţin ambiţioase, anume desăvârşirea omului printr-o nouă metodă de a cunoaşte. Din perspectiva lor, o asemenea metodă trebuia să integreze într-un creştinism nonconfesional tradiţia hermetică şi ştiinţele naturale, adică medicina, astronomia şi mecanica. Această sinteză ar fi constituit în fapt o nouă creaţie creştină, comparabilă cu rezultatele strălucite dobândite de integrarea anterioară a platonismului, aristotelismului şi neoplatonismului. Acest tip de „cunoaştere",

râvnită şi, în parte, elaborată în secolul al XVIII-lea, reprezintă ultima încercare întreprinsă în Europa creştină în vederea dobândirii „ştiinţei totale".
105 Richard S. Westfall, Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Centura, pp. 377-391; B T. Dobbs, p. 211.

Capitolul XXXIX
RELIGIILE TIBETANE

312. „Religia oamenilor"

Ca şi hinduismul şi creştinismul antic, religia tibetană reprezintă, la apogeul ei, o remarcabilă sinteză, rezultat al unui lung proces de asimilare şi sincretism. Până acum câteva decenii, savanţii occidentali, urmându-i de altfel în această direcţie pe autorii tibetani, interpretau istoria religioasă a Tibetului drept un conflict între religia autohtonă Bon şi buddhismul indian, care a triumfat, în cele din urmă, în forma lamaismului. Cercetări recente, şi în primul rând analiza documentelor găsite în peştera de la Touen-houang (secolele VTII-IX), au dezvăluit o situaţie mai complexă. Pe de o parte, ne dăm seama acum de importanţa şi coerenţa religiei autohtone, care preceda atât religia Bon, cât şi prima fază de propagare a buddhismului; or, această religie tradiţională (numită „religia oamenilor") e trecută sub tăcere atât de autorii bon, cât şi de cei buddhişti.

Pe de altă parte, începem să înţelegem mai bine caracterul exotic şi sincretist al religiei Bon, şi anume sursele sale iraniene şi indiene. Desigur, documentele pe care le avem la dispoziţie sunt târzii (alfabetul tibetan a fost creat în secolul al VH-lea) şi reflectă urmările polemicilor şi împrumuturilor reciproce dintre buddhism şi Bon. Totuşi, sub veşmânt fie lamaist, fie Bon, se pot descifra trăsăturile specifice ale religiei tradiţionale. Istoricii tibetani deosebeau „religia zeilor" (Iha-chos) de „religia oamenilor" (mi-chos)', prima desemna, pe rând, fie religia Bon, fie buddhismul; a doua desemna religia tradiţională.

O sursă importantă pentru cunoaşterea „religiei oamenilor" — numită Gcug (sau chos, „obicei") — este dată de „poveşti", adică de miturile cosmogonice şi genealogice. Aceste „poveşti" erau istorisite ritualic cu ocazia căsătoriilor, a sărbătorilor de Anul Nou, a diverselor întreceri în cinstea zeilor ogorului etc. Ca în multe religii arhaice, recitarea mitului originii unei societăţi, unei instituţii sau unui ritual reactualiza continuitatea cu timpul mitic al „începuturilor" şi, prin urmare, asigura succesul operaţiei întreprinse1. Nararea corectă a miturilor originii era „un act religios necesar menţinerii ordinii lumii şi societăţii"2.

Ca peste tot, miturile de origine încep cu o rememorare a cosmogonici. Lumea a fost creată de zeii celeşti Phyva, imaginaţi ca fiind munţi ai cerului. (Vom reveni mai departe asupra importanţei religioase a simbolismului muntelui.) Unii dintre aceşti zei-munţi au coborât pe pământ, aducând cu ei animalele, plantele şi probabil pe cei dintâi oameni. Această epocă paradisiacă, în care oamenii trăiau în preajma zeilor, ar fi durat zece mii de ani. Un demon, închis în al nouălea etaj subteran, a reuşit să scape şi a răspândit răul în lume. Zeii s-au retras

1 Vezi M. Eliade, Aspects dumythe, în special pp. 33 sq. (traci, românească, pp. 21 sq. — nota traci.). Vezi şi G. Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 296 sq.
2 R.A. Stein, La civilisation tibetaine, pp. 163-165. „Pentru a autentifica legătura grupului cu zeii şi strămoşii, este esenţial să se ajungă cu povestitul la originile cutărei ori cutărei instituţii, şi această povestire trebuie să fie autentică si veridică. Este exact cazul ritualurilor lamaiste, care amintesc întotdeauna originea, precedentul mitic care justifică acest rit" (ibid., p. 165).

în cer şi lumea a continuat să decadă timp de sute de mii de ani. Totuşi, unii oameni continuă să practice Gcug, aşteptând „vârsta nelegiuirilor", după care o nouă lume se va ivi, zeii se vor reîntoarce pe pământ şi morţii vor învia. Este vorba, desigur, de mitul bine cunoscut al „perfecţiunii începuturilor", urmată de degenerarea progresivă şi universală. Dar se pot presupune, de asemenea, influenţe indiene (ciclurile cosmice cuprinzând sute de mii de ani) şi iraniene (demonul care corupe Creaţia).

Lumea are o structură tripartită: zeii Phyva locuiesc în înalt, zeităţile acvatice şi subterane (KIu) dedesubt, iar oamenii la mijloc. Primul rege a fost un zeu coborât din Cer şi care s-a împreunat cu zeiţa-munte; el a instaurat astfel modelul exemplar pentru cei şapte suverani mitici care au urmat. Miturile privind originea lumii locuite — variante minore ale mitului cosmogonic — vorbesc fie de un demon înfrânt ori de un animal sfârtecat, fie de hierogamia dintre un zeu (munte, piatră, arbore) şi o zeiţă (lac, izvor sau fluviu). Această pereche divină este adeseori confundată cu părinţii supranaturali ai regelui sau ai eroului. „Fiecare comunitate, locuind într-un spaţiu anume, se recunoaşte astfel prin strămoşul ei şi prin locul ei sfânt"3.

în religia tradiţională, rolul regelui era fundamental4. Natura divină a suveranului se manifesta prin „strălucirea" şi prin puterile sale magice. Primii regi nu rămâneau pe pământ decât în timpul zilei; noaptea ei se reîntorceau în Cer. Nu cunoşteau moartea ca atare, ci la un moment dat reurcau definitiv la Cer pe funia lor magică mu (sau dmu). Aceşti primi regi, ni se povesteşte într-o cronică bon-po, „aveau toţi în creştetul craniului o funie mu de lumină, funie

slăbită (sau întinsă), de culoare palid-gălbuie (sau brună). Când mureau, ei se dizolvau (asemenea curcubeului), începând cu picioarele, şi se topeau în coarda mu din vârful craniului. La rândul ei, funia mu se topea în Cer"5. Acesta este motivul pentru care înaintea ultimului suveran de origine divină, Digun, nu există morminte regale; orgolios şi mânios, acesta şi-a tăiat din greşeală, în timpul unei lupte în doi, coarda magică mu. De atunci, cadavrele regilor sunt îngropate; mormintele lor s-au descoperit şi se cunosc unele ceremonii care se practicau în timpul funeraliilor6, însă unele făpturi privilegiate — în primul rând sfinţii şi vrăjitorii — mai reuşesc şi azi să urce la Cer graţie funiei mu.

313. Concepţii tradiţionale: Cosmos, oameni, zei

Mitul funiei mu tăiate de Digun reia, într-un alt context, istoria despărţirii oamenilor de zeii Phyva ca urmare a iruperii răului în lume. Dar importanţa sa pentru istoria gândirii religioase tibetane este mult mai mare. Căci, pe de o parte, funia mu îndeplineşte o funcţie cosmologică: ea leagă Pământul de Cer ca un axis muncii. Pe de altă parte, ea joacă un rol central în sistemul omologiei Cosmos-locuinţă-trup omenesc, în sfârşit, plecând de la un anumit moment, regăsim funia mu în fiziologia subtilă şi în ritualuri care asigură eliberarea şi ascensiunea la cer a sufletului mortului.

Desigur, influenţele indiene şi Bon sunt evidente. Dar caracterul original al acestui complex mitico-ritual şi simbolismul lui nu pot fi puse la îndoială. Omologia Cosmos-casă-trup omenesc

3 R. Stein, op. cit., p. 176.

4 Vezi, mai ales, A. Macdonakl, „Une lecture des Pelliot tibetains", pp. 339 sq. Ci'. Erik Haarth, The Yan Lun Dynasty, p, 126 sq.

5 Traducere de R. Stein, op. cit., pp. 189-i 90. Cf. G. Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 286 sq. Vezi analiza comparativă aacestui motiv mitic în studiul nostru „Cordes et marionnettes" (republicat în Mefistopheles el l'androgyne, pp. 200-237), în special pp. 208 sq.

6 Vezi G. Tucci, The Tomhs ofthe Tibetan Kingx. Cf. R. Stein, op. cit., pp. 168 sq.

este o concepţie arhaică mult răspândită în Asia. Buddhismul, deşi a cunoscut această omologie, nu i-a acordat valoare salvifică (cf. § 160).

Munţii sunt asimilaţi cu scara sau cu funia mu a primului strămoş coborât pe pământ. Mormintele regilor sunt numite „munţi"7. Pe de altă parte, munţii sacri — adevăraţi „zei ai ţării" sau „stăpâni ai locului" — sunt consideraţi „Stâlpi ai Cerului" sau „Ţăruşi ai Pământului", şi „aceeaşi funcţiune poate fi asumată de stâlpii ridicaţi în preajma mormintelor sau a templelor"8. Zeul vetrei casei este şi el numit „Stâlpul Cerului" sau „Ţăruş de priponit Pământul". Cerul şi lumea subpământeană comportă etaje în care intrarea se face printr-o „Poartă a Cerului" sau „Poartă a Pământului", în casă, comunicarea între etaje se face printr-o scară cioplită dintr-un trunchi de arbore. „Porţii Cerului" îi corespunde gura de fum din acoperiş prin care pătrunde lumina şi iese fumul; „Porţii Pământului" îi corespunde vatra de foc9.

Aşa cum muntele sacru — „zeul tărâmului" — se confundă cu scara mu care leagă Cerul de Pământ, tot astfel, în trupul omenesc, unul din zeii protectori, cel numit chiar „zeul tărâmului", îşi are lăcaşul în creştetul capului, acolo de unde pleacă funia mu (pe umeri îşi au lăcaşul „zeul războinic" şi „zeul omului"). Scara mu este şi ea numită scara vântului. Or, „calul vântului" reprezintă vitalitatea omului. „Vântul" este principiul de viaţă analog cuprăna indienilor. „Este aerul pe care îl respiră omul, dar şi un fluid subtil din corpul omenesc"10. „Creşterea în înălţime" are loc prin intermediul funiei mu. Foarte probabil că aceste concepţii au fost elaborate de sincretismul lamaist. în orice caz, procedeul folosit de toţi lama în vederea eliberării finale seamănă cu modul de a se topi în funia mu a zeilor mitici1]. Altfel spus, misticul este în stare, în clipa morţii, să repete in spirito ceea ce regii mitici efectuau in concreto înainte de accidentul lui Digun (concepţie ce aminteşte miturile nord-asiatice despre „decăderea" şamanismului actual: primii şamani urcau cu trupul la Cer; cf. § 246).

Vom reveni asupra rolului luminii în tradiţiile religioase tibetane. Să adăugăm, pentru moment, că alături de omologia Cosmos-casă-trup omenesc, de care am vorbit puţin mai înainte, religia tradiţională implică, în plus, o anumită simetrie între oameni şi zei. Uneori, „sufletele" (bici) nu se deosebesc de „zei" (Iha)', rostindu-le identic, tibetanii confundă deseori aceşti termeni. Se cunosc mai multe „suflete" sau „vieţi" exterioare, care sălăşluiesc în arbori, pietre sau în obiectele locuite de zei12. Pe de altă parte, „zeii ţinutului" şi „zeii războinici" locuiesc, am văzut, atât în tărâmuri naturale, cât şi în trupul omenesc.

Cu alte cuvinte, ca fiinţă spirituală, omul împărtăşeşte o condiţie divină, şi anume funcţia şi destinul zeilor de structură cosmică. Aceasta explică nenumăratele competiţii rituale, de la cursele de cai, jocurile atletice şi luptele diverse până la concursurile de frumuseţe, de tragere cu arcul, de muls vacile şi luptele oratorice, întrecerile aveau loc mai ales cu prilejul Anului Nou. Tema esenţială a scenariului de Anul Nou este lupta între zeii Cerului şi demoni, ambele tabere fiind figurate prin doi munţi. Ca şi în alte scenarii analoage, victoria zeilor asigura victoria noii vieţi a

anului care începea. „Zeii asistă la spectacol şi râd laolaltă cu oamenii, întrecerea în spunerea ghicitorilor şi poveştilor, ca şi aceea a repovestirii luptelor epopeice au efect asupra

7 Mormintele şi palatele regilor antici ar fi fost construite „â la maniere mă", chiar după tăierea funiei de către Digun; R. Stein, ibid., p. 169.

8 R. Stein, p. 170. Munții sacri sunt totodată zei războinici; ei sunt numiți „căpetenii" sau „regi" si sunt legați la obârşie de spița clanului; ibid., p. 174.

9 Pe acoperişul casei se află zeii vârfului (reprezentați prin două altare de piatră si un steag); cultul lor este identic cu cel efectuat pe vârful munților; cf. R. Stein, p. 188.

10R.Stein,p. 189.

11 Sincretismul este deja atestat în secolul al Xl-lea, Milarepa vorbeşte despre tăierea funiei-de-urcat a eliberării (misticului); R. Stein, p. 189.

12 Ibid, p. 193.

bogăției recoltelor şi a vitelor. Zeii şi oamenii, o dată adunați cu prilejul marilor sărbători, au loc lupte şi împăcări între marile grupuri. Ginta, restabilindu-şi legătura cu trecutul (originea lumii, a strămoşilor) şi habitatul său (munții sacri-strămoşii) îşi simte vigoarea reîmprospătată."13 Influențele iraniene în scenariul tibetan de Anul Nou sunt evidente, dar scenariul mitico-ritual este arhaic, într-un cuvânt, este vorba de o concepție larg atestată peste tot în lume14, după care Cosmosul şi Viața, precum şi funcția zeilor şi condiția umană sunt cârmuite de acelaşi ritm ciclic constituit de polarități alternante şi complementare, implicându-se reciproc, dar care se rezolvă periodic într-o unire-totalitate de tip coincidentia oppositorum. Am putea compara concepția tibetană cu opoziția yang-yin şi cu reintegrarea lor ritmică în dao (cf. § 132). în orice caz, religia tradițională pe care primii buddhişti au întâlnit-o în Tibet nu era „un amalgam de noțiuni magico-religioase anarhice şi dispersate [...], ci o religie ale cărei practici şi rituri se înrădăcinau într-un sistem structurat, întemeiat pe concepte de bază radical opuse acelora care stau la temelia buddhismului"15.

314. Religia Bon: confruntări şi sincretism

S-au pus, pe drept cuvânt, întrebări asupra motivelor „care i-au făcut pe istoricii (tibetani) târzii să oblitereze religia veche, al cărei nume însuşi (Gcug) a dispărut, şi să-i substituie o religie, Bon, a cărei formare constituită trebuie că urcă până spre secolul al Xl-lea. Din partea cronicarilor bon-po, lucrul este de înțeles: ei erau, fără îndoială, pregătiți să dea o versiune care să le ridice prestigiul, conferindu-le cea mai respectabilă vechime"16.

Este greu de descris religia Bon înainte de a fi prezentată propagarea buddhismului în Tibet. Aceste două religii s-au ciocnit de la început, influcnțându-se reciproc; fiecare pe rând a fost ocrotită ori persecutată de suverani; în sfârşit, începând din secolul al Xl-lea, „Bon-ul modificat" (agyar Bon) a împrumutat doctrina, vocabularul şi instituțiile lamaismului. însă e sigur că ritualiştii, ghicitorii şi „vrăjitorii" bon-po operau în Tibet înainte de pătrunderea misionarilor buddhişti. Pe de altă parte, a prezenta Bon-ui în acest moment al expunerii noastre ne permite să apreciem mulțimea şi importanța elementelor străine care au contribuit la sincretismul religios tibetan. într-adevăr, cel puțin anumite categorii de bon-po mărturisesc o origine exotică. Potrivit tradiției, „Bon-u\ străin" a fost introdus din Zhangshung (sud-vestul Tibetului) sau din Tazig (Iran). Ceea ce, pe de o parte, face probabile influențele indiene (şi nume şi vaite) înainte de pătrunderea buddhismului.

Cele mai vechi documente atestă prezența a diverse clase de bon-po: ritualişti, sacrificatori, ghicitori, exorcişti etc. Nu e vorba, înainte de secolul al Xl-lea, de o organizare unitară şi bine articulată a tuturor acestor specialişti ai sacrului. Printre instrumentele rituale, notăm eşafodajele menite să prindă demonii şi, mai ales, toba de tip şamanic, care permitea, aşadar, vrăjitorilor să urce la Cer. Turbanul de lână, semn specific pentru bon-po, slujea, potrivit tradiției, să ascundă

13 R.A. Stein, Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet, pp. 440-441.

14 Cf. studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarites" (republicat în La nostalgie des originea, pp. 231-311).

15Cf. A. MacDonald, p. 367.

16 A.M. Blondeau, „Leş religions du Tibet", p. 245. într-adevăr, buddhismul „nu putea să admită sacrificiile animale, afortiori, umane. Dar, mai ales, concepția unui rege-zeu care menține ordinea Universului, credința în nemurire, într-o viață fericită după moarte, concepută după imaginea vieții terestre şi valorizând-o deci pe aceasta, nu lasă nici un loc principiilor fundamentale ale buddhismului: impermanența oricărei existențe, inclusiv a Universului, suferința legată de existență, transmigrarea (sainsăra), retribuția ineluctabilă a faptelor în această viață sau într-o alta (karmăn). Pe de altă parte, idealul prezentat de Gcug era un ideal de dreptate socială, de fericire omenească, şi nu de desăvârşire morală" (ibid.)..

urechile de asin ale întemeietorului legendar al religiei Bon, Shcnrab ni bo (amănunt preţios, care îi trădează originea occidentală; este vorba, într-adevăr, de tema lui Midas)17. Alături de alţi specialişti ai sacrului, bon-po îi ocroteau pe suverani şi pe şefii clanurilor. Aceşti preoţi bon-po jucau un rol însemnat la funeralii (în primul rând la funeraliile regale), călăuzeau sufletele răposaţilor spre lumea de dincolo, erau vestiţi ca fiind în stare să-i evoce pe morţi si să-i exorcizeze.
Alte documente, mai târzii, prezintă în plus diverse cosmogonii şi teologii, ba chiar speculaţii metafizice mai mult sau mai puţin sistematizate. Influenţele indiene, în special buddhiste, sunt manifeste. Aceasta nu implică inexistenţa prealabilă a oricărei „teorii"; foarte probabil, aceia dintre bon-po care erau „speculativi" (teologi, mitografi, genealogişti) coexistau de multă vreme cu ritualiştii şi „vrăjitorii".
„Autorii" bon-po târzii povestesc „istoria sfântă" după cum urmează: întemeietorul religiei Bon ar fi fost Shenrab ni bo („omul-preot shen, desăvârşit"). Naşterea şi biografia lui au ca model vieţile lui Sakyamuni şi Padmasambhava (asupra acestuia vom reveni). Shenrab a hotărât să se nască într-o ţară de la asfinţit (Zhangshung sau Persia). O strălucitoare rază de lumină a pătruns în chip de săgeată (simbol pentru semen virile) în ţeasta capului tatălui său şi o rază de lumină roşie (simbolizând elementul feminin, sângele) a intrat în tâmpla mamei sale. După o altă variantă, mai veche, Shenrab însuşi a descins din palatul ceresc, în cele cinci culori (adică în curcubeu). Preschimbat în pasăre, el se aşază pe capul viitoarei mamei şi o rază albă şi alta roşie ţâşnesc din organul său genital şi pătrund prin ţeastă în trupul femeii18. Ajuns pe pământ, Shenrab se luptă cu prinţul demonilor, îl urmăreşte şi supune cu puterile sale magice pe toţi demonii pe care îi întâlneşte. Ca semn al supunerii lor, aceştia îi dăruiesc gajurile şi formulele care conţin esenţa puterii lor; demonii devin astfel paznicii doctrinei şi tehnicilor Bon19. Aceasta înseamnă că Shenrab dezvălui credincioşilor bon-po rugăciunile destinate a fi adresate zeilor şi mijloacele magice de alungare a demonilor. După ce a întemeiat religia Bon în Tibet şi în China, Shenrab se retrage din lume, practică asceza şi, la fel ca Buddha, atinge Nirvana. El lasă în urmă-i un fiu care vreme de trei ani îi propagă doctrina.
In general, personajul legendar Shenrab e considerat creatorul sistemului doctrinal Bon, în sensul că a adunat şi orânduit o masă considerabilă şi contradictorie de datini, rituri şi tradiţii mitologice, de descântece şi formule magice — „nu atât de texte literare, căci acestea nu existau decât în mică măsură înaintea sa"20. Canonul Bon se constituie începând din secolul al Xl-lea, prin gruparea textelor socotite a fi fost ascunse în vremea persecuţiilor iniţiate de regii buddhişti şi „regăsite" din nou, mai târziu21. Forma lui definitivă datează din secolul al XV-lea, când s-au reunit textele atribuite lui Shenrab (socotite a fi fost traduse din limba ţării Zhangshung) în cele 75 de volume din Kanjur, iar comentariile lor în cele 131 de volume din Tanjur. Clasificarea şi titlurile acestor lucrări sunt, în mod vădit, preluate din canonul lamaist. Doctrina o urmează îndeaproape pe cea a buddhismului: „legea impermanenţei, înlănţuirea actelor care

17 Cf. R. Stein, Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet, pp. 381 sq.
18 R. Stein, Civ. Tib., pp. 205-206. Potrivit tibetanilor.în clipa conceperii, sufletul pruncului intră prin sutura frontalis în craniul mamei şi tot prin acea crăpătură sufletul omului părăseşte trupul în clipa morţii; ci. studiul nostru „Esprit, lumiere et semence" (în Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, pp. 125-166), p. 137.
19 Vezi textele rezumate de G.Tucci, Le x religions du Tibet, p. 304. Acelaşi motiv se reîntâlneşte în biografia legendară a lui Padmasambhava; acolo, maestrul buddhist supune zeităţile Bon.
20 G.Tucci, p. 305.
21 Temă mitică abundent atestată în Orientul Apropiat şi în lumea greco-romană în epoca elenistică, în India şi în China. Ceea ce nu exclude însă, de altfel, ca un anumit număr de texte să fi fost într-adevăr ascunse şi apoi regăsite, după trecerea persecuţiilor.

zămislesc ciclul samsăra. Şi pentru Bon (ca şi pentru buddhişti), scopul este Trezirea, starea de Buddha sau mai ales forma mahăyănică a acestuia, Vacuitatea"22. La fel ca la buddhiştii „vechi", adică la discipolii lui Padmasambhava (vezi, mai jos, § 315), doctrina Bon este alcătuită din noua Vehicule sau Căi. Ultimele trei Vehicule sunt identice în cele două religii; primele şase prezintă multe elemente comune, dar la bon-po ele comportă, în plus, numeroase credinţe şi practici magice specifice23.
în scrierile bon sunt atestate mai multe cosmogonii, între cele mai importante, cităm Facerea Lumii, pornind de la un ou primordial sau de la mădularele sfârtecate ale unui Gigant antropomorf de tipul Purusa (temă păstrată în epopeea lui Gesar) sau, în sfârşit, ca operă indirectă a unui dens otiosus din care se ivesc două principii radical opuse. Influenţa indiană este evidentă în primele două cosmogonii. După o a treia, la început nu exista decât o potenţialitate pură, între Fiinţă şi Ne-Fiinţă, care îşi dă însă numele de „Cel Creat, Stăpânul Fiinţei". De la acest „Stăpân" emană două lumini, una albă şi alta neagră, care nasc doi oameni, unul alb şi celălalt negru. Cel din urmă, „Iadul negru", asemănător cu o lance, este întruparea Ne-Fiinţei, principiul negării, autorul tuturor relelor şi nenorocirilor. Omul cel

alb, care se numeşte pe sine „Stăpânul ce iubeşte Existenţa", este întrupare a Fiinţei şi principiu a tot ceea ce este bun şi creator în lume. Graţie lui, oamenii se închină la zei şi zeii se luptă cu demonii şi cu reprezentanţii răului24.
Această concepţie aminteşte de teologia zurvanită (cf. § 213), transmisă probabil de maniheenii din Asia Centrală.
Să subliniem încă o dată caracterul sincretist al religiei Bon, religie atât tradiţională, cît şi „modificată". Aşa cum vom vedea, lamaismul reia şi dezvoltă acelaşi proces, în epoca istorică, sincretismul pare să caracterizeze activitatea religioasă a geniului tibetan.

315. Formarea si dezvoltarea lamaismului

Potrivit tradiţiei, buddhismul ar fi fost instaurat în Tibet de regele Srong-brstan sgam-po (6207-641), privit ulterior ca o emanaţie a lui Buddha Avalokitesvara. Dar este greu de precizat eventuala contribuţie a acestui suveran la răspândirea Legii. Se ştie că el respecta, în parte măcar, vechile practici religioase. Pe de altă parte, pare lucru sigur că mesajul buddhist era cunoscut înainte de secolul al VH-lea în anumite regiuni din Tibet.
Ca religie de stat, buddhismul este atestat în documente oficiale pentru prima oară sub regele Khri-sron-lde-brstan (755-797?). Acest suveran, proclamat o emanaţie a lui MănjusrT, a invitat în Tibet pe marii maeştri indieni Săntarakşita, Kamalaşîla şi Padmasambhava25. Sub ocrotirea regelui îşi disputau întâietatea două tendinţe: „şcoala indiană", propovăduind o cale treptată a eliberării, şi „şcoala chineză", care propunea tehnici de iluminare instantanee (chan; în japoneză, zeri). După ce a asistat la prezentarea şi susţinerea celor două metode (792-794), regele a ales teza indiană. Această controversă vestită s-a desfăşurat în mănăstirea Bsam-yas, întemeiată de Khri-sron la începutul domniei lui; este prima dintr-un şir de aşezăminte monastice ce urmau să se zidească în cursul secolelor. Tot Khri-sron a fost cel dintâi suveran care a atribuit

22 A.M. Blondeau, op. eh., p.310. în plus, religia Bon preia teoria Bodhisattvilor şi pe cea a celor Trei Trupuri ale lui Buddha. în panteon, în pofida deosebirilor de nume, numeroase şiruri de /.ei şi demoni sunt comune ambelor religii, ibid.
23 Analiza cea mai completă a fost făcută de D.L. Snellgrove, The nine Ways of Bon. Vezi, de asemenea, G. Tucci, pp. 291 sq.; A.M. Blondeau, pp. 310 sq.
24 Vezi izvoarele rezumate de R. Stein, Civ. Tib., p. 209, G. Tucci, p. 273; cf. şi pp. 280-288.
25 în jurul acestuia din urmă s-a dezvoltat o întreagă mitologie: i s-a atribuit convertirea Tibetului si unii î! considerau al doilea Buddha; cf. biografia sa legendară, tradusă de C.Ch. Toussaint, Le dict de Padmu.

"4**:
l H-fS*

proprietăţi mănăstirilor, inaugurând astfel procesul care a dat ca rezultat teocraţia buddhistă din Tibet,
Urmaşii lui au consolidat caracterul de religie oficială al buddhismului. în secolul al IX-lea, călugării se bucură de o situaţie privilegiată şi primesc proprietăţi din ce în ce mai însemnate. Regele Ral-pa-can (815-838) a stârnit, prin excesul său de zel în favoarea călugărilor, împotrivirea nobililor. El a murit asasinat şi fratele său, care i-a urmat la tron (838-842), a declanşat o violentă persecuţie împotriva buddhiştilor: potrivit unor cronici târzii, el sprijinea cu hotărâre religia Eon. Este însă şi el asasinat şi după moartea sa ţara, divizată în principate care se înfruntau continuu, cade în anarhie. Timp de un secol, buddhismul e interzis. Templele sunt profanate, călugării sunt ameninţaţi cu moartea, constrânşi să se căsătorească sau să îmbrăţişeze religia Bon. Instituţiile eclasiastice se prăbuşesc, bibliotecile sunt distruse. Totuşi, un anumit număr de călugări singuratici supravieţuiesc, mai ales în provinciile marginale. Această perioadă de persecuţie şi anarhie favorizează răspândirea magiei şi a practicilor tantrice de tip orgiastic.
Spre anul 970, Ye-ces'od, un rege buddhist din Tibetul occidental, îl trimite pe Rin c'en bzan-po (958-1055) în Caşmir, în căutarea maeştrilor indieni. Rin c'en organizează o şcoală şi purcede la traducerea textelor canonice şi la revizuirea vechilor traduceri26, în 1042 soseşte în Tibetul occidental un mare maestru tantric, Atîsa. El îi iniţiază pe Rin c'en, înaintat de-acum în vârstă, şi pe discipolii lui; dintre aceştia, Brom-sron ajunge reprezentantul cel mai autorizat al tradiţiei predate de Atîsa. Este vorba de o adevărată reformă vizând restaurarea structurilor originare ale buddhismului: o conduită morala severă a călugărilor, celibatul, asceza, metodele tradiţionale de meditaţie etc. Rolul guru-lui, în tibetană: lama (bla-ma), capătă o importanţă considerabilă. Reforma lui Atîsa şi a urmaşilor lui pune temeiurile a ceea ce va deveni mai târziu şcoala „Virtuoşilor", Gelugpa (dGe-lugs-pa). Dar un anumit număr de credincioşi, care se reclamau de la Padmasambhava, n-au acceptat această reformă. Cu vremea, ei se vor autodefini „Cei Vechi", Nyingmapa (Rhin-ma-pa).
între secolele XI-XIV apare un şir de mari maeştri spirituali, creatori de noi „şcoli" şi întemeietori de mănăstiri care ajung vestite. Călugării tibetani întreprind călătorii în India, Caşmir şi Nepal, în căutare de gurii vestiţi, cu speranţa de a fi iniţiaţi în misterele eliberării (mai ales cele tantrice). Este epoca yoginilor, a misticilor şi magicienilor celebri Naropa, Marpa, Milarepa. Ei inspiră şi organizează diverse „şcoli", dintre care unele, cu timpul, se vor scinda în mai

multe ramuri. Inutil să le enumerăm; e de ajuns să cităm numele lui bTsong-kha-pa (1359-1419), reformator viguros în tradiția lui Atîsa şi întemeietor al şcolii de mare viitor, ai cărei adepți au primit numele de „înnoitori" sau „Virtuoşi" (Gelugpa). Al treilea urmaş al lui Tsong-kha-pa a primit titlul de Dalai Lama (1578). Sub al cincilea Dalai Lama (1617-1682), credincioşii Gelugpa au reuşit să triumfe definitiv. De atunci şi până azi, Dalai Lama e recunoscut drept singurul şef religios şi politic al ţării. Resursele mănăstirilor, precum şi marele număr de călugări, savanți şi maeştri spirituali, deopotrivă, au asigurat forța şi stabilitatea teocratici lamaiste.
Cât priveşte pe „Cei Vechi", credincioşii Nyingmapa, ei recunosc, în afară de transmiterea orală neîntreruptă a doctrinei, revelațiile dobândite prin inspirația extatică a unui mistic eminent, sau păstrate în cărți „ascunse" în vremea persecuțiilor şi „descoperite" ulterior. Ca şi la bon-po, marea epocă a „descoperirilor" de texte se întinde, la „cei Vechi", din secolul al Xl-lea până

26 El a schițat astfel fundamentele marelui corpus scripturar: cele 100 de volume ce formează Kanjur (cuprinzând cuvintele Iui Buddha) şi cele 225 volume ce alcătuiesc Tanjur (traducerea comentariilor şi tratatelor sistematice redactate de autorii indieni).

în al XlV-lea. Un călugăr foarte înzestrat şi pătrunzător, Klon-chen (secolul al XlV-lea) a organizat ansamblul tradițiilor Nyingmapa într-un sistem teoretic bine articulat. Paradoxal, adevărata renaştere a „Celor Vechi" începe cu secolul al XVII-lea. Totuşi, în ciuda diferențelor de ordin filosofic si mai ales a diversității ritualurilor, între „Cei Vechi" şi „Cei Noi" nu s-a produs o ruptură adevărată, în secolul ai XlX-lea se precizează o mişcare de tip eclectic, urmărind integrarea tuturor „şcolilor" buddhiste tradiționale.

316. Doctrine şi practici lamaiste

Tibetanii nu se consideră înnoitori în ceea ce priveşte doctrina. Dar trebuie ținut seama de faptul că, „în timp ce buddhismul dispărea în India la începutul secolului al XlII-la, nelăsând în urma sa decât scrieri, el continuă să dezvolte în Tibet o tradiție vie"27. Primii misionari buddhişti au sosit după ce în India triumfase Marele Vehicul (Mahăyăna; cf. §§ 187 sq.). Şcolile dominante erau Mădhyamika, sau „Calea de Mijloc", întemeiată de Năgărjuna (secolul III), Yogacara sau Vijnanvăda, stabilită de Asanga (secolele FV-V), şi în sfârşit Tantra sau Vajrayăna („Vehiculul de Diamant"), în următoarele cinci secole, toate aceste şcoli şi-au trimis reprezentanți în Tibet şi au concurat la formarea lamaismului.
Simplificând, s-ar putea spune că „reformații" Gelugpa urmează doctrina lui Năgărjuna, utilizând logica şi dialectica ca mijloc de a realiza vacuitatea şi, prin aceasta, de a dobândi mântuirea (cf. § 189), în timp ce „Cei Vechi" urmează în primul rând tradiția lui Asanga, care acorda o importanță hotărâtoare tehnicilor yogine de meditație. Precizăm însă că această deosebire nu implică nici disprețuirea dialecticii la „Cei Vechi", nici absența disciplinei Yoga din învățământul „reformaților", în ceea ce priveşte ritualurilor tantrice, deşi practicate mai ales de adepții Nyingmapa, ele nu erau ignorate de adepții Gelugpa.
Pe scurt, credincioşii puteau să aleagă între o cale imediată şi o cale treptată, progresivă. Dar şi una şi cealaltă presupun că Absolutul (= Vacuitatea) nu poate fi sesizat decât suprimând „dualitățile": subiect (care gândeşte)-obiect (gândit), lume fenomenală-realitate ultimă, samsăra-nirvâna. După Năgărjuna, există două feluri de adevăruri: adevărul relativ, convențional (samvrtti) şi adevărul absolut (paramănthă). în perspectiva celui dintâi, lumea fenomenală, deşi ontologic ireală, există într-un mod foarte convingător în experiența omului obişnuit, în perspectiva adevărului absolut, spiritul descoperă irealitatea a tot ceea ce pare să existe, dar această revelație este verbal inexprimabilă. O atare distincție între cele două adevăruri — convențional şi absolut — îngăduie să fie păstrată valoarea conduitei morale şi activitatea religioasă a credincioşilor laici.
Cele două feluri de adevăr sunt în relație cu diversele categorii de ființe omeneşti. Desigur, fiecare posedă, virtualmente, o natură de buddha, dar realizarea acestei naturi depinde de ecuația karmică a fiecăruia, rezultat al nenumăratelor iui existențe anterioare. Credincioşii laici, meniți adevărului convențional, se străduiesc să adune merite prin daruri oferite călugărilor şi săracilor, prin numeroase ritualuri şi pelerinaje, prin rostirea formulei om mani padme hum. Pentru ei, „mai ales actul de credință este ceea ce contează în timpul rostirii, credință care permite o anume concentrare şi o diminuare a Ego-ului"28. în ce priveşte călugării, situația lor diferă după gradul desăvârşirii spirituale. Un anumit număr de călugări mai împărtăşesc, asemeni laicilor, perspectiva adevărului convențional. Alții, alegând metoda mai rapidă a iluminării,

27 A.M. Blondeau, op. cit. p. 271.
28 R. Stein, Civ. Tib., p. 143. Grație meritelor acumulate din timpul vieții, laicii speră într-o reîncarnare superioară.

se străduiesc să realizeze identificarea relativului cu absolutul, a samsărei cu nirvana, adică să sesizeze la modul experimental realitatea ultimă, Vacuitatea. Unii proclamă prin purtarea lor excentrică, aberantă chiar, că au transcens

„dualitățile" înșelătoare ale adevărului convențional.

Ca şi în India (cf. § 332), cei ce aplică şi transmit, în cel mai mare secret, tehnicile de meditație şi ritualurile vizând realizarea unei coincidentia oppositorum la toate nivelurile existentei, sunt mai ales şcolile tantrice. Dar toate şcolile tibetane acceptă conceptele fundamentale ale buddhismului mahăyăna, în primul rând ideea că înalta Ştiință (prajnă), principiu feminin şi pasiv, este intim legat de Practică sau „Mijloc" (upăya), principiu masculin şi activ; grație practicii se poate manifesta „înțelepciunea". Legătura lor, dobândită de călugăr în urma ritualurilor şi a unor meditații precise, dă Marea Fericire (mahăsukha).

O trăsătură caracteristică a lamaismului este însemnătatea capitală a guru-\ui. Desigur, în India brahmanică şi hinduistă, ca şi în buddhismul primitiv, maestrul era considerat tatăl spiritual al discipolului. Dar buddismul tibetan înalță pe gurii la o poziție aproape divină: el inițiază discipolul, îi explică sensul ezoteric al textelor, îi comunică o mantra tainică şi atotputernică. Maestrul cercetează mai întâi pasiunea dominantă a neofitului, pentru ca să descopere care este zeitatea lui tutelară şi, pornind de aici, tipul de Tantra care îi convine.

în ce priveşte discipolul, credința acestuia în guru său trebuie să fie absolută. „A venera un singur fir de păr al maestrului este un merit mai mare decât acela de a venera pe toți buddha din cele trei dimensiuni ale timpului: trecut, prezent şi viitor"29, în timpul meditației, discipolul se identifică cu maestrul său, acesta, fiind identificat, la rându-i, cu divinitatea supremă. Maestrul îşi supune ucenicul la numeroase încercări, pentru ca să descopere calitatea şi limitele credinței acestuia. Marpa îl azvârle în deznădejde pe discipolul său Milarepa, umilindu-1, insultându-1 şi lovindu-1; dar nu reuşeşte să-i zdruncine credința. Mânios, nedrept şi brutal, Marpa este atât de mişcat de credința discipolului său, încât plânge adesea pe ascuns30.

Activitatea religioasă a călugărilor constă în esență într-o serie de exerciții spirituale de tip yogico-tantric, dintre care cel mai important este meditația31. Călugărul poate utiliza anumite obiecte exterioare ca suport al meditației: imagini ale divinității, mandala etc. Dar, ca şi în India, mai cu seamă în tantrism (§ 333), divinitățile reprezentate trebuie să fie interiorizate, adică „create" ca pe un ecran şi protejate de călugăr. Se obține la început „vidul", din care, plecând de la o anumită silabă mistică, emerge divinitatea. Călugărul se identifică apoi cu această divinitate. „El are atunci un trup divin, luminos şi vid; indisolubil contopit în divinitate, el participă, prin ea, la vacuitate", în acest moment anume, divinitatea este efectiv prezentă. „Se povesteşte, de pildă, drept dovadă, că după o atare evocare prin meditație divinitățile reprezentate într-o pictură au ieşit, au făcut înconjurul încăperii şi au revenit la locul lor: s-a putut atunci vedea că odăjdiile şi obiectele lor stăteau în neorânduială în pictură. Contemplația maestrului Bodhisattva la Samye a fost atât de intensă, încât ea a făcut zeitățile «obiectiv» prezente în ochii tuturor: statuile au ieşit din templu, 1-au ocolit şi au reintrat apoi toate la locul lor."32

Anumite meditații cer stăpânirea tehnicilor Hathayoga (§ 143); de exemplu, producerea de căldură (gtum-mo) care le permite asceților să usuce pe trupul gol, într-o noapte de iarnă, în zăpadă, un cât mai mare număr de cearşafuri ude33. Alte meditații ale călugărului buddhist

29 Text citat de R. Stein, op. cit., p. 145.

30 Vezi admirabila biografie, tradusă de J. Bacot, Le poete libetain Milarepa.

31 Fiecare mănăstire este înzestrată cu chilii speciale, în care călugării se pol retrage pentru meditație.

32 R. Stein, op. cit., p. 151.

33 Este vorba de tehnici arhaice, atestate deja în India antică (cf. tapas, § 78), specifice şamanilor; cf. M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 370 sq., 412 sq.; Mythes, reves et miysteres, pp. 124 sq., 196 sq.

urmăresc dobândirea de puteri yogice (siddhi, cf. § 195) de tip fachiric; de exemplu, transferarea „sufletului" propriu în trupul unui mort, altfel spus, animarea cadavrului. Cea mai terifiantă meditație, g cod („a sfâşia") constă în a oferi spre devorare demonilor propriul trup. „Puterea meditației face să apară o zeiță-sabie; ea sare la capul celui ce aduce sacrificiul, i-1 taie şi începe să-1 facă bucăți; atunci demonii şi fiarele se aruncă asupra acestor sfârtecaturi paIpitânde, înfulecă carnea, beau sângele. Cuvintele ce se rostesc fac aluzie la unele jătaka, ce descriu cum Buddha, în timpul reîncarnărilor sale trecute, şi-a dăruit propria carne animalelor înfometate şi demonilor lacomi de carne de om"34.

Această meditație aminteşte de sfârtecarea inițiatică a viitorului şaman de către demoni şi spirite ale strămoşilor. Nu este, de altfel, singurul exemplu de integrare, în lamaism, a credințelor şi tehnicilor şamaniste. Unii lama-vrăjitori se luptă între ei cu mijloace magice, aşa cum fac şi şamanii siberieni. Preoții lama stăpânesc fenomenele atmosferice, aidoma şamanilor, ei zboară ca şi aceştia etc.35. Totuşi, în ciuda structurii lor şamanice, meditațiile terifiante ale călugărilor tibetani sunt înzestrate cu semnificații şi valori spirituale de un cu totul alt nivel. „Contemplarea propriului schelet", exercițiu specific şamanic, vizează, în lamaism, experiența extatică a irealității lumii şi a eului. Ca să dăm un singur exemplu, călugărul trebuie să se vadă pe sine „schelet alb, luminos, uriaş, din care țâşnesc flăcări atât de mari încât umplu Golul Universului"36.

317. Ontologie şi fiziologie mistică a Luminii
Această capacitate de a asimila şi revaloriza diverse tradiții, fie ele indigene şi arhaice ori străine şi recente, caracterizează geniul religios tibetan. Vom aprecia rezultatele unui asemenea sincretism, examinând câteva concepții şi rituale privind Lumina. Am remarcat deja rolul Luminii când am prezentat rolul funiei mu şi anumite cosmogonii autohtone sau bon. Giuseppe Tucci consideră importanța acordată Luminii („fie ca principiu generator, fie ca simbol al realității supreme sau ca revelație vizibilă, perceptivă, a acelei lumini din care toate se nasc şi care este prezentă în noi înşine")37 drept caracteristica fundamentală a vieții religioase tibetane. Pentru toate şcolile lamaiste, Spiritul (sems) este lumină, şi această identitate constituie baza soteriologiei tibetane38.
Să amintim că şi în India Lumina era socotită o epifanie a spiritului şi a energiei creatoare la toate nivelurile cosmice, încă de la Rig Veda (cf. § 81). Omologia: divinitate, spirit, lumină, semen virile, este clar articulată în Brahmana şi Upanisade39. Apariția zeilor, precum şi naşterea ori trezirea unui Salvator (Buddha, Mahâvîra) se manifestă printr-o abundentă lumină supranaturală. Pentru buddhismul Mahăyăna, Spiritul (= Gândirea) este „în mod firesc luminos". Pe de altă parte, se ştie rolul Luminii în teologiile iraniene (cf. § 215). S-ar putea presupune că identitatea Spirit (sem^-Lumină, atât de importantă în lamaism, ar fi consecința ideilor sosite din India şi, indirect, din Iran. E necesar însă să examinăm procesul de reinterpretare
34R.Bleichsteiner,L'/:,f?/«e./awra;, pp. 194-195; M. Eliade,Le Chamanisme, p. 385. „Practica gcodnu poate fi decât rezultatul unei lungi pregătiri spirituale, ea este rezervată discipolului deosebit de puternic, psihic vorbind, altfel, cedând unor halucinații pe care el însuşi le-a provocat, şi-ar pierde rațiunea, în ciuda precauțiilor luate de maeşlri, acest lucru se întâmplă uneori, pare-se"; A.M. Blondeau, op. cit., p. 284.
35 Vezi R. Bleichsteiner, op. cit., pp. 187 sq., 224 sq.; Le Chamanisme, p. 387. Biografia lui Padmasambhava abundă în trăsături şamanice; cf. Le Chamanisme, p. 383.
36 Lama Kasi Dwa Samdup şi W .Y. Evans-Wents, Le Yoga tibetain et ies docirines secretez, pp. 315 sq.
37 G. Tucci, Leş religions du Tibet, p. 97.
38 Ibid., p. 98; vezi, de asemenea, pp. 110 sq., 125 sq.
39 Vezi studiul nostru „Experience de la lumiere mystique" (republicat în Mephistopheles et l'androgyne), pp. 27 sq.

şi de revalorizare, înăuntrul lamaismului, a unui mit prebuddhist despre naşterea omului din Lumină.
După o veche tradiție, Lumina Albă a dat naştere unui ou din care a apărut Omul Primordial. O altă versiune relatează că Ființa Primordială s-a născut din vid şi iradiază Lumină. In fine, o a treia tradiție explică cum s-a făcut trecerea de la Omul-Lumină la oamenii actuali. La început, oamenii erau asexuați şi fără dorințe trupeşti; aveau Lumina în ei înşişi şi iradiau Lumină. Soarele şi Luna nu existau. Când instinctul împreunării s-a trezit, şi-au făcut apariția şi organele sexuale — şi atunci au apărut pe Cer Soarele şi Luna. La început, oamenii se înmulțeau astfel: lumina care emana din trupul bărbatului pătrundea, ilumina şi fecunda matricea femeii. Instinctul sexual se satisfăcea numai prin văz. Dar oamenii au degenerat şi au început să se atingă cu
mâinile, iar în cele din urmă au descoperit împreunarea sexuală40.
Potrivit acestor credințe, Lumina şi Sexualitatea sunt două principii antagonice: când una dintre ele domină, cealaltă nu se poate manifesta, şi invers. Aceasta înseamnă că Lumina este conținută (sau mai degrabă ținută captivă) în semen virile. Aşa cum am amintit, consubstanțialitatea spiritului (divin) cu Lumina şi cu semen virile este, desigur, o concepție indo-iraniană. Dar importanța Luminii în mitologia şi teologia tibetană (frânghia mu etc.) sugerează o origine autohtonă a acestei teme antropogonice, ceea ce nu exclude reinterpretarea ei ulterioară, ca urmare, probabil, a influențelor maniheene.
într-adevăr, după maniheişti, Omul Primordial, format din cinci Lumini, a fost înfrânt şi devorat de Demonii întunericului. De atunci încoace, cele cinci Lumini sunt prizoniere în oameni, în ființele demonice, dar mai ales în spermă (cf. § 233). Regăsim lumina quintuplă într-o interpretare indo-tibetană privind maithuna, împreunarea rituală care imită „jocul" divin, ce nu sfârşeşte cu o emisiune seminală (§ 334). Comentând Guhyasamăja Tantra, Candrakirti şi Ts'on Kapa insistă pe acest amănunt: în timpul maithunei se săvârşeşte o unire de ordin mistic, în urma căreia cuplul dobândeşte conştiința nirvanică. La om această conştiință nirvanică numită bodhicitta, „gândire a Treziei", se manifestă printr-un — şi în oarecare măsură este identică cu un — strop (bindu), care coboară din creştetul capului şi umple organele sexuale cu un şuvoi de lumină încincită. Candrakirti prescrie: „In timpul unirii, trebuie să se mediteze la vajra (membrum virile} şi la padma (matricea) ca fiind pline pe dinăuntru cu lumina quintuplă"41. Influența iraniană pare evidentă în imaginea acestei încincite lumini. Se remarcă o altă analogie (dar care nu implică în mod necesar împrumutul) între injoncțiunea tantrică de a nu emite spermă în grija maniheană de a nu lăsa femeia însărcinată.
în clipa morții, „sufletul" sfinților şi yoginilor zboară prin sinciput ca o săgeată de lumină şi dispare prin „Hornul Cerului"42. Pentru muritorii obişnuiți, lama deschide un orificiu în creştetul muribundului, pentru a înlesni zborul

„sufletului", în faza finală a agoniei, şi timp de mai multe zile după moarte, un lama citeşte mortului Bardo Thodol (= Cartea tibetană a morţilor}. Lama îl avertizează că va fi trezit brusc de o lumină orbitoare: este întâlnirea cu şinele care e, în acelaşi timp, realitatea ultimă. Textul recomandă mortului: „Nu te sfii, nu te înfricoşa, este splendoarea propriei tale naturi". Şi să ştii, continuă textul, că tunetele şi alte întâmplări înfricoşătoare „nu sunt în stare să-ţi facă rău. Tu nu poţi să mori. E destul să recunoşti

40 Ibid. p. 47 sq.

41 Texte citate de G. Tucci, „Some glosses upon Guhyasamăja", p. 349. Amintim că pentru Mahăyăna elementele cosmice — skandha sau dhătu — sunt identificate cu desăvârşiţii Tathăgata. Or, realitatea ultimă a acestor Tathăgata este lumina diferit colorată. „Desăvârşiţii Tathăgata sunt cele cinci Lumini", scrie Candrakirti (G. Tucci, p. 348). Cf., în această problemă, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 45 sq.; Occultisme, sorcellerie et mode s culturelle.s, pp. 133 sq.

42 Acest rit de lansare a „sufletului" prin sinciput se numeşte şi „Deschiderea Uşii Cerului"; R. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", p. 184. Cf. M. Eliade, „Briser le Toit de la Maison", pp. 136 sq.

în aceste apariţii propriile talc forme de gândire. Să recunoşti toate ca fiind bardo (adică stare intermediară)"43. Dar, condiţionat de situaţia sa karmică, mortul nu ştie cum să pună în practică aceste sfaturi. Deşi el zăreşte pe rând Luminile pure — reprezentând eliberarea, identificarea cu esenţa de Buddha —, defunctul se lasă atras de Luminile impure, simbolizând o formă oarecare de postexistenţă, altfel spus, reîntoarcerea pe pământ44.

Fiecare om are şansa lui de a atinge eliberarea în momentul morţii: e de ajuns să se recunoască în Lumina pură pe care o vede în acel moment. Citirea cu glas tare a Cărţii Morţilor constituie o ultimă strigare; dar întotdeauna defunctul e cel care decide propria-i soartă. El e cel ce trebuie să aibă voinţa de a alege Lumina pură şi forţa de a rezista ispitelor postexistenţei. Cu alte cuvinte, moartea oferă posibilitatea unei noi iniţieri, dar această iniţiere comportă, ca toate iniţierile, un şir de încercări pe care neofitul e nevoit să le înfrunte şi să le învingă. Experimentarea post-mortem a Luminii constituie ultima, şi poate cea mai dificilă probă initiatică.

318. Actualitatea anumitor creaţii religioase tibetane

Bardo Thodol este cu siguranţă textul religios tibetan cel mai cunoscut în lumea occidentală. Tradus şi publicat în engleză în 1928, el a devenit într-o anumită măsură, mai ales după 1960, cartea de căpătâi a unui mare număr de tineri. Fenomenul este semnificativ pentru istoria spiritualităţii occidentale contemporane. Este vorba de un text profund şi dificil, fără egal în nici o altă literatură religioasă. Interesul pe care îl trezeşte nu numai printre psihologi, istorici şi artişti, ci mai ales la tineri este simptomatic: el indică atât desacralizarea aproape totală a morţii în societăţile occidentale contemporane, cât şi dorinţa de a revaloriza — religios ori filosofic — actul care împlineşte şi totodată pune sub semnul întrebării existenta umană45.

De proporţii mai modeste, dar la fel de semnificativă, este popularitatea crescândă a Şambalei, ţara misterioasă unde, potrivit tradiţiei, s-au păstrat textele cărţii Kălacakra46. Există mai multe Călăuze către Sambala, cărţi redactate de preoţi lama, dar este vorba mai curând de o geografie mitică, într-adevăr, opreliştile descrise în aceste Călăuze (munţi, fluvii, lacuri, pustiuri, monştri feluriţi) amintesc de itinerariile spre ţări legendare descrise în atâtea mitologii şi folcloruri. în plus, unii autori tibetani afirmă că se poate ajunge în Sambala în urma unei călătorii săvârşite în vis sau în extaz47. Şi de astă dată, fascinaţia vechiului mit al unei ţări paradiziace şi totuşi reale dezvăluie o nostalgie caracteristică societăţilor occidentale desacralizate. Să ne amintim de succesul triumfal al unui roman mediocru Horiz.on Perdu şi mai ales al filmului inspirat de acest roman.

După Bardo Thodol, singura operă tibetană care s-a bucurat de un anumit succes în Occident a fost Viaţa lui Milarepa, redactată către sfârşitul secolului al Xll-lea şi tradusă în franceză de J. Bacot (1925) şi în engleză de W.Y. Ewans-Wentz (1938). Din nefericire, opera poetică

43 M.Y.Evans-Wentz, The Tibetan Book ofthe Dead, p. 106.

44 După Lumina albă, apoi albastră, el va vedea Lumina galbenă, roşie, verde şi, în sfârşit, toate Luminile împreună; ibid., pp. 110-130; cf., de asemenea, pp. 173-177 şi Tibetan Yoga and Secret Doctrines, pp. 237 sq.

45 Acest succes al unei „thanatologii" exotice în lumea occidentală contemporană s-ar putea compara cu răspândirea rapidă a dansului scheletelor, care, după B.Laufer, ar fi de origine tibetană.

46 Această şcoală tantrică, încă insuficient studiată, a pătruns către 960, pornind din Asia Centrală, în Bengal şi în Caşmir. Şaizeci de ani mai târ/ju, textul Kălacakra — în traducere literală „Roata Timpului" — a fost introdus în Tibet, împreună cu sistemul său specific de măsurare a timpului si cu implicaţiile sale astrologiee. Cf. H. Hoffrnann, The Reiigion of Tibet, pp. 126 sq.; id., „Kălacakra Studies l",passim.

47 Cf. Edwin Bernbaurn, The Way to Shambala, pp. 205 sq.

1 1

fr

a lui Milarepa (1052-1135) abia acum începe să fie cunoscută. Prima traducere completă a fost publicată în 196248. Atât viaţa, cât şi poemele lui Milarepa prezintă un interes excepţional. Acest magician, mistic şi poet dezvăluie admirabil geniul religios tibetan. Milarepa începe prin a învăţa să stăpânească magia, ca să se răzbune pe unchiul său; după o lungă şi dură ucenicie pe lângă Marpa, el se retrage într-o peşteră, atinge sfinţenia si cunoaşte fericirile unui „elibe-rat-în-viaţă". în poemele lui — care vor deveni celebre când vor începe a fi traduse de poeţi — el reînnoieşte tehnica cântecelor (dohd) tantricilor indieni, adaptând-o cântecelor tibetane. „A făcut acest lucru din gust estetic, dar şi în ideea de a populariza astfel gândirea buddhistă, de a o face mai familiară, introducând-o în cântecele populare"49.

în sfârşit, probabil că Epopeea lui Gesar va fi în viitor descoperită nu numai de comparatişti, dar şi de publicul cultivat. Deşi redactarea definitivă pare să fi avut loc spre sfârşitul secolului al XlV-lea, cel mai vechi ciclu epic este atestat cu trei secole mai înainte. Tema centrală o constituie transformarea eroului. La capătul a numeroase încercări, copilul urât şi răutăcios ajunge un războinic de neînvins şi în cele din urmă regele glorios Gesar, triumfător peste demoni şi regi din toate cele patru colţuri ale lumii50.

Dacă am amintit despre ecourile în Occident ale câtorva creaţii tibetane, este pentru că un mare număr de călugări şi erudiţi tibetani sunt răspândiţi aproape peste tot în lume. Această diaspora ar putea cu timpul să modifice radical, sau chiar să curme, tradiţia religioasă tibetană. Dar, pe de altă parte, învăţământul oral al atâtor lama ar putea să aibă, în Occident, un efect comparabil cu exodul savanţilor bizantini încărcaţi de manuscrise preţioase după căderea Constantinopolului.

Sinteza religioasă tibetană prezintă o anumită analogie cu hinduismul medieval şi cu creştinismul, în toate cele trei cazuri, este vorba de o întâlnire între o religie tradiţională (relevând sacralitatea de structură cosmică), o religie a salvării (buddhismul, mesajul creştin, vişnuismul) şi o tradiţie ezoterică (tantrism, gnosticism, tehnici magice). Corespondenţa este si mai izbitoare între Occidentul medieval dominat de Biserica romană si teocratia lamaista.

48 The Hundred Thousand Songs of Milarepa, tradusă şi adnotată de Garma C.C. Chang.

49 R. Stein, Civilisation tibetaine, p. 223.

50 Cf. R. Stein, ibid., pp. 239 sq.; id., L'epopee et le barde, pp. 543 sq., şi passim.

TABLOUL PROBLEMELOR

BIBLIOGRAFII CRITICE

1. Penlru o orientare rapidă în preistoria universală, vezi: Grahame Clark, WorldPrehistory (Cambridgc, 1962); Grahame Clurk şi Stuart Piggot, Prehistoric Societies (Londra, 1965; această ultimă lucrare conţine o bogată bibliografie); H. Breuil şi R. Lanlier, Leş hommes de la pietre ancienne: paleolithique et mesolithuiue (ediţie nouă, Payot, 1959).

O documentare mai completă se va găsi în lucrarea lui H. Mtiller-Karpe, Handhuch, der Vorgesclriclite 1: Altsteinzeit (Miinchen, 1966) şi în primul volum publicat sub direcţia lui Karl J. Narr, Hanclbiicli der Urgeschichle (Berna—Mu'nchcn, 1967). Karl Narr a dat un re/umat excelent al problemei, completat cu o bibliografie bogată în: Abriss der Vorgeschichle (Miinchen, 1957), pp. 8-41. Vezi, de acelaşi autor: Urgeschichte der Kultur (Stuttgart, 1961); F. Bordes, OUI Stone Agi-(New York, 1968); La Prehistoire. Problemes et tendances (ediţie CNRS, Paris, 1968). Analiza ipotezelor recente asupra originilor limbajului si societăţii, la Frank B. Livingstone, „Genetics, ecology and the origins of incest and exogamy",CA, 10, februarie 1969,pp. 45-61 (pp. 60-61, bibliografia). Asupra originilor limbajului îl urmăm pe Morris Swadesh, The Origin and diversification of language (Chicago, 1971).

în mai multe din studiile sale, Karl Narr a examinat ipotezele elaborate în jurul „hominizării" primatelor si a încercat sa prezinte o imagine posibilă, verosimilă a paleantropilor; vezi, inter alia, „Approaches to the Social Life of Earliest Mân", Anthropos, 57, 1962, pp. 604-620; „Das Individuum im der Urgeschichte, Mo'glichkeiîen seiner Erfassung", Saeculum. 23, 1972, pp. 252-265.

Cu privire la problemele pe care le ridică popularea Americii, vezi E. F. Greenman, „The LJpper Paleolithic and the New World", CA 4,1963, pp. 41-91; Allan Bryan, „Early Mân in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska", ihid., 10, 1969. pp. 339-365; Prehiswric Mân in The New World, lucrare publicată sub direcţia lui Jesse D. Jennings şi Edward Norbeck (Chicago, 1964); Gordon R. Willey,/l« Introduction Io American Archaeologv. I, (New Jersey, 1966), pp. 2-72 si passim.

Vezi, de asemenea, Frederick D. McCarthy, „Recent Development and Problems in the Prehistory of Australia", Paideuma, 14, 1968, pp. 1-17; Peter Bellwood, „The Prehistory of Oceania", CA, 16, 1975, pp. 9-28.

Timp de zeci de mii de ani, ordinea culturilor paleolitice este aceeaşi în Europa, în Africa şi în Asia, Aceeaşi ordine se verifică în Australia şi în America de Nord şi de Sud, deşi orizontul temporal e mult mai scurt. Pentru perioada ~ 20 000 -10 000, e imposibil de afirmat ca o anumită regiune să fi obţinut un avans tehnologic hotărâtor asupra altora. Există,desigur, variaţii în structura uneltelor, dar aceste variaţii reflectă probabil adaptări locale, şi nu un progres

tehnologic; cf. Marvin Harris, Culture Mân and Nature (New York, 1971), p. 169. Această unitate culturală a paleoliticului constituie sursa comună a tradițiilor moştenite de către culturile ulterioare; ea permite, în plus, compararea cu societățile de vânători contemporani. O analiză admirabilă a „supraviețuirilor" paleolitice în anumite rituri si mituri greceşti, la Walter Burkert, Homo necans (Berlin, 1972). Asupra culturilor vânătorilor, vezi colocviul Mân the Hunter, publicat sub conducerea lui Riehard B. Lee si Irven Devore (Chicago, 1968).

2. Pentru a înțelege şovăiala savanților în a admite posibilitatea unei religiozități coerente şi complexe la paleanlropi, trebuie să amintim că, în a doua jumătate a secolului al XlX-Jea, termenul „religie" avea o întrebuințare mai degrabă limitată, restul fiind desemnat prin diferite vocabule peiorative, „magie", „superstiție", „sălbăticie" etc. S-a vorbit despre „oameni fără religie" pentru că, la anumite triburi, nu s-a găsit nimic comparabil cu politeismele şi cu „sistemele fetişiste" cunoscute. Deoarece prin „religie" se înțelegea un complex ideologic comparabil iudeo-creştinismului, hinduismului sau panteonurilor Orientului Apropiat antic, partizanii religiozității erau acuzați de vina de a-i „idealiza" pe paleantropi.

Ar fi inutil să cităm toate lucrările consacrate religiilor preistorice; majoritatea păstrează doar un interes bibliografic. Se pot consulta pentru documentația lor sau pentru ipotezele avansate: Th. Mainage, Leş religions de la prelrlstoire (Paris, 1921); G. H. Luquct, L'art et la religion des liommesfossiles (Paris, 1926); C. Clemen, Urgeschichtliche Religion, 2 voi. (Bonn, 1932-1933); E. O. James, Prehistoric Religion (Londra-New York, 1957).

Expuneri mai ample se găsesc în câteva apariții recente: Johannes Maringcr, The Gods of Prehistoric Mân (New York, 1960; o traducere franceză a apărut în 1958): Etienne Patte, l^es prehistorujues et la religion (Paris, 19f>0); Andre Leroi-Gourhan, Leş religions de la prelrlstoire: PaleolithUjue (Paris, 1964); KarJ J, Narr, Kultur, Umwelt u. Leiblichkeit d. Eiszeitmenschen (Stuttgart, 1963); id. „Approaches to the Religion of Early Paleolithic Mân", HR 4, 1964, pp. 1-29; id„ „Religion und Magie in der jiingeren Altsteinzeit", în Handbuch der Urgeschichte, I (l 966), pp. 298-320. Util pentru

bibliografia critică a câtorva lucrări recente, articolul aceluiaşi autor: „Wege zum Verstăndnis Prăhistorischer Rcligionsformen", Kairos, 3, 1963, pp. 179-188.

Mitologiile susceptibile a se dezvolta pornind de la fabricarea uneltelor sunt încă insuficient studiate. Am analizat simbolismul şi câteva teme mitologice ale săgeții în „Notes on the Symbolism of the Arrow" (Religions in Antu/uity. Essays in memury of E. R. Goodenough, Leiden, 1968, pp. 463-475).

3. Esențialul privitor la practicile funerare ale oamenilor din paleolitic este prezentat cu claritate de către J. Maringer, The Gods of Prehistoric Mân (New York, 1960), pp. 14—37, 74-89. încă utilă pentru documentația accesibilă înainte de 1940, E. O. James, Preluat orie Religion.Astudy in Prehistoric Archaeology (Londra, 1957),pp. 17-34, Vezi, de asemenea, Grahame Clark, The Stvne Age Hunters (Londra, 1967), pp. 41 sq. Un expozeu critic la Leroi-Gourhan, Leş religions de la prehistoire, pp. 37-64.

Pentru analize mai adâncite, vezi H. Breuil, „Pratiques religieuses chez la humanites quaternaires" (Scienza e civiltă, 1951, pp. 45-75); A. Glory şi R. Robcrt, „Le Culte des crânes humains aux epoques prehistoriques" (Bidletin de la Societe d'Anthropologie de Paris, 1948, pp. 114-133), H. L. Movius, Jr., „The Mousterian Cave of Teshisk-Tash, South-eastern Uzbekistan, Central Asia" (American School of Prehistoric Research, Bulletin nr. 17,1953, pp. 11 -71); P. Wernert, „Cultes des Crânes: representation des csprits des defunts et des ancetres" (în M. Gorce şi R. Mortier, L'Histoire generale des Religions, I, Paris, 1948, pp. 51-102).

Asupra semnificației craniului exhumat la Circeo, vezi A. C. Blanc, „I Paleantropi di Saccopastore e del Circco" (Quartar, 1942, pp. 1-37).

Raymond A. Dart a arătat vechimea exploatării minelor de ocru din Africa de Sud şi din alte părți: vezi „The multimillenial prehistory of Ochre Mining" (NADA, 1967, pp. 7-13); „The Birlh of Svmbology" (African Studies, 27, 1968, pp. 15-27). Aceste două articole conțin abundente referințe bibliografice.

Asupra înmormântării „în poziție embrionară", G. van der Leeuw, „Das Sogenannte Hockerbergrăbniss und der agyptische Tjknw" (SMSR, 14, 1938, pp. 150-167).

4. Emil Băchler a prezentat rezultatele săpăturilor în Das alpine Palăolithikum der Schweiz (Basel, 1940).

Pentru celelalte descoperiri, vezi K. Hoermann, Die Petershohle bei Velden in Mittelfranken: Eine altpalaolithischc Station (Niiremberg, 1933); K. Ehrenberg, „Dreissig Jahre palăobiologischer Forschung in osterreichischen Hohlen" (Quartar, 1951, pp. 93-108); id., „Die palăontologische, prăhistorische und palaoethnologische Bedeutung der Salzofenhohle im Lichte der letzten Forschungen" (Quartar, 1954,pp. 19-58). Vezi.de asemenea, LotharZote, „Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen u. deren geistigen u. wirtschaftliche Hintergriinde", Sitzungsberichte der Physikalisc/imedizinische Sozietăt zu Erlangen, voi. 78, 1955-1957, pp. 76-101, şi mai ales Muller-Karpe, Alstcinzeit, pp. 205, 224-226.

Comparația cu ofrandele specifice anumitor populații arctice a fost făcută de Al. Gahs, „Kopf-, Schâdel- und

Langknochenopfer bei Rentiervolkern" (Festschriftjur P. W.Schmidt, Viena, 1928,pp. 231-268). La rândul său, Wilhelm Schmidt a revenit de mai rnuite ori asupra acestei probleme; cf,, inter alia, „Die ălteste Opferstelle des altpalăolithischen Menschen in den Schweizer Alpen" (Acta Pontiftciae Academiae Scientiarum, Cittâ del Vaticano, 6, 1942, pp. 269-272); „Das Primitialopfer in der Urkultur" (Corona Amicorum, Festgabe fur Emil Băchler, St. Gallen, 1948, pp. 81-92).
Karl Meuli şi-a prezentat interpretarea sa privind depozitele de oase în „Griechische Opferbrăuche" (Phyllobolia fur Peter von der Miihll, Basel, 1945, pp. 185-288), în special pp. 283-287.
Despre problema „sacrificiilor" în paleolitic, vezi: Oswakl Menghin, „Der Nachweis des Opfers im Altpalăolilhikum" (Wiener Prăhistorische Zeiîschrift, XIII, 1926, pp. 14-19); H. C. Bandi, „Zur Frage eines Băren- oder Opferkultes im ausgehenden Altpalăolithikum der alpinen Zone" (Helvetia Antiqua, Festschriji Emil Vogt, Ziirich, 1966,pp 1-8); S, Brodar, „Zur Frage der Hohlenbareijagd und des Hohlenbarenkult in den palăolithischen Fundstellcn Jugoslawien" (Quartar, 9, 1957,pp. 147-159); W. Wtist, „Die pala'olithisch-ethnographischen Bărenriten u. das Aitindo-germanLsche" (Quartar,1-^, 1956, pp. 154-165); MirkoMalez,„Das palăolithikum der Veternicahohle und der Bărenkult" (Quartar, 10/11,1958/1959, pp. 171—188). Vezi, de asemenea, I. Paulson, „Die rituelle Erhebung des Bărenschădels bei arktischen u. subarktischen Volker", Temenos, I, 1965, pp. 150-173).
F.-Ed. Koby a pus la îndoială existența depozitelor de cranii şi a cultului ursului: cf. „L'ours des cavernes et Ies Paleolithiques" (L'Anthropologie, 55, 1951, pp. 304-308); „Leş Paleolithiques ont-ils chasse l'ours des cavernes?" (Actes de la Societe Jurassienne d'emulation, 57,1953,pp. 157-204); „Grottes autrichiennes avec culte de l'ours?" (Bull. de la Soc. Prehist. franțaise, 48,1951,pp. 8-9). Leroi-Gourhan împărtăşeşte aceste opinii; cf. L^es religions de la prehistoire, pp. 31 sq.
Pentru o amplă expunere critică, vezi Johannes Maringer, „Die Opfer der palăolithischen Menschen" (Anthropica, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249-271).
W. Koppers a sugerat unele paralele etnologice interesante; vezi „Der Bărenkult in ethnologischer und prăhistorischer Beleuchtung" (Paleobiologica, 1933,pp. 47—64); „Kiinstlicher Zahnschift am Băren im Altpalaolithikum und bei den Ainu auf Sachalin" (Quartar, 1938, pp. 97-103). Ritualurile sunt analizate de către Alexander Slawik, „Zum Problem des Bărenfestes der Ainu u. Giliaken", Kultur und Sprache (Viena, 1952), pp. 189-203.
Relațiile dintre „ursul ceremonial" şi şamanism în paleoliticul european au fost studiate de Karl Narr, „Bărenzeremoniell und Schamanismus in der ălteren Steinzeit Europas", Saeculum, 10, 1959, pp. 233-272.
Asupra credințelor specifice vânătorilor că animalul poate renaşte din oasele sale, ci. Mircea Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), pp, 139 sq. Interdicția de a sparge oasele vânatului ori ale animalelor domestice a fost analizată în lumina

cercetărilor recente de Joseph Henninger, „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens" (Studia Ethnografica et Folkloristica in honorem Bela Gunda., Debrecen, 1971, pp. 673-702). Studiul lui I. Paulson, „Die Tierkiiochen im Jagdritual der nordcurasiatisches Volker", Zeit.fiir Etimologie, 84, 1959, pp. 270-292, merită o mențiune specială.
5. Există o bibliografie considerabilă în legătură cu grotele preistorice şi arta rupestră. Semnalăm: H. Breuil, Quatre centssiecles d'art parietal (Montignac, 1952); J. Maringer şi H. B'<indi,Art in the /ce Age (Londra, 1953); Paolo Graziosi, Palaeolithic Ari (trad. engleză, Londra, 1960); A. Leroi-Gourhan, Prehistoire de ian occidental (Paris, 1965); A. Laming, Lascaux. Paintings and Fjigravings (Harmondsworth, 1959); id., La signification de l'art rupestre paleolithique (Paris, 1962),cu o bogată bibliografie critică; R. F. Heizer şi M, A. Baumhoff, PrehistoricRock Art ofNevuda and Eastern California (Berkeley-Los Angeles, 1962); Peter J. Ucko şi Andre Rosenfeld, Paleolithic Cave Ari (New York, 1967). Vezi, de asemenea, Simposio de arte rupestre, Barcelona, 1966 (publicată la Barcelona în 1968), în special studiile lui P. Graziosi, „L'art paleo-epipaleolithique de la Province mediterraneenne et şes nouveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-Orient" (pp. 265 sq.), Emmanuel Anati, „El arte rupestre galaico-portugues" (pp. 195 scj.), Henri Lhote, „Donne'es recentes sur Ies gravures et Ies peintures rupestres du Sahara" (pp. 273 sq.). Condițiile unei comparări corecte între creațiile artistice din preistorie si acelea ale popoarelor la nivel etnologic au fost examinate de Karl Narr, „Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerkc durch volkcrkundJiche Purallelen", Anthropos, 50,1955, pp. 513-545. O interpretare marxistă a dat G. Charriere, Leş significations des representations erotiques dans Ies arts sauvages et prehistoriques (Paris, 1970).
Leroi-Gourhan distinge, stilistic şi cronologic, cinci perioade în arta paleolitică: 1) Musterianul evoluat (în jur de ~ 50(KX)), în care sunt atestate oase şi „plăcuțe de piatră având incizii regulat spațiale", dar nu încă opere figurative; 2) perioada primitivă (Aurignacian, în jur de ~ 30000), care a dat figuri gravate sau pictate, de placi de calcar, „imagini foarte abstracte şi foarte stângace, reprezentând capete sau grumazuri de animale, în general

inidentificabile, amestecate cu reprezentări genitale", şi, mai târziu (în jur de ~ 25000 ~ 20000), figuri foarte stilizat analoage: „partea centrală a corpului este enormă în raport cu capul şi cu extremitățile, ceea ce a dat naştere la ideea că femeile paleolitice erau foarte steatopyge"; 3) perioada arhaica (Solutreanul recent, înjur de ~ 30000-25000), reprezentată de mai multe arii de prim rang (Lascaux; La Pasiega). „Măiestria tehnică este acum completă si picturile, sculpturile sau gravurile sunt de o extraordinară calitate a execuției"; 4) perioada clasică (Magdalenian, în jur de ~ 15000-11000), când peşterile pictate vor atinge maximum de extensiune geografică; realismul formelor este foarte accentuat; 5) perioada târzie (Magdalenianul recent, cea ~ 10000): grotele nu mai sunt decorate, arta este esențialmente mobiliară. „Figurile şi-au pierdut ultimele trăsături ale vechiului stil, animalele sunt integrate într-un realism în care exactitatea de formă şi de mişcare este surprinzătoare. Arta mobilă urcă acum până în Marea Britanic, în Belgia şi în Elveția. Către ~ 9000, un declin destul de brusc marchează sfârşitul paleoliticului superior, rarele mărturii ale sfârşitului de Magdalenian se topesc în stângăcie şi schematism" (Leş religionx de lapre'hixloire, pp. 87-88).

Simposio de arte rupestre conține două articole de Henri Lhote criticând metoda lui A. Leroi-Gourhan şi A. Laming-Emperaire: „Placa zisă „Femeia cu Ren", de Laugerie-Basse, şi interpretarea sa zoologică" (pp. 79-97); „Le bison grave de SegrieVMoustiers-Ste-Marie" (pp. 99-108). O analiză critică a interpretării lui Leroi-Gourhan se va găsi la Peter J. Ucko şi Andre Rosenfeld, Palaeolithic Cave Art, pp. 195-221.

Observații sugestive în legătură cu simbolismul artei preistorice şi expresiile sale stilistice în studiile lui Herbert Kiihn, „Das Symbol in der Vorzeit Europas", Symbolon, 2, 1961, pp. 160-184, si Walter Matthes, „Die Darstellung von Tier u. Mensch in der Plastik des alteren Palăolithikum", ibid., 4, 1964, pp. 244-276. Ceea ce au publicat H. Begouen, N. Casteret şiJ.Charet asupra grotelor de la Montespan şi de la Tuc d'Aubert a fost discutat de P. J. Ucko şi A. Rosenfeld, op. cit., pp. 177-178, 188-198.

Placa de ardezie gravată la Lourdes este reprodusă de J. Maringer, The Gods of the Prehistoric Mân, fig. 27. S-a propus sase interpreteze scena gravată pe un os exhumat din grota de la Vache (Ariege), ca indicând o ceremonie inițiatică: vezi Louis-Rene Nougier şi Romain Robert, „Scene d'une initiation de la grotte de la Vache â Alliat (Ariege)", #«//. de la Soc. de l'Ariege, voi. XXIII, 1968,pp. 13-98. O clară reproducere a desenului în Alexander Marshak, The Roots ofCivilization (New York, 1972), p. 275, fig. 154.

Horst Kirchner a propus o interpretare „samanica" a faimoasei picturi parietale de la Lascaux în studiul său „Ein archa'ologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", Anthropos, 47,1952, pp. 244-286. Interpretarea a fost acceptată de Karl Narr, „Baren/eremonicll und Schamanismus in der alteren Steinzeit Europas" (Saeculum, 10, 1959,pp. 233-272), mai ales p. 271. Vezi, de asemenea, Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), pp. 390 sq.; AI. Marshak, The Roots of Civilization, p. 277.

J. Makkay a interpretat în acelaşi sens „Marele Vrăjitor" din peştera de la Trois Freres; cf. „An important proof to the Prehistory of Shamanism", Alba Regia, 2/3 (Szekcsfehervâr, 1963), pp. 5-10.

Vezi, de asemenea, E. Burgstaller, „Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den osterreichischen Alpenlăndeni", Forschungen u. Fortschritte, 41, 1967, pp. 105-110; 144-158; H. Miyakawa şi A. Kollantz, „Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus", Zeitschrift fur Etimologie, 91, 1960, pp. 161—193 (util în ce priveşte documentația japoneză).

6. Despre statuetele feminine vezi documentația culeasă de E. Saccasyn-Delia Santa, Leş figures humaines du paleolithique superieur eurasiatique (Anvers, 1947), de completat cu descoperirile ulterioare, înregistrate în bibliografia Iui Karl J. Narr, Antaios, voi. II, nr. 2 11960j, p. 155, n. 2. Pentru interpretare, cf. F. Hancar, „Zum Problem der Venusstatuetten imeurasischen Jiingpalăolithikum" (Prăhistorische Zeitschrift, voi. 30/31, 1939/40, pp. 85-156); Karl J. Narr, „Weibliche Symbol-Plastik der alteren Steinzeit" (Antaios, II, 1960, pp. 131-157); Karl Jettmar, în I. Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar,

646

Leş religions arctiques et finnoises (trad. franceză, 1965), p. 292 (rezumând săpăturile lui Gherasimov la Mal'ta). Vezi, de asemenea, J. Maringer, The Gods of prehistoric mân, pp. 153 sq.; A. Leroi-Gourhan, Leş religionx de la prehistoire, pp. 87 sq. Se consideră că această artă a figurinelor („kleinplastik", cum o desemnează Karl Narr) este rezultatul influențelor sosite din Mediterana orientală; în regiunea franco-cantabrică domină un stil mai degrabă naturalist, în vreme ce în est şi în nord-est s-a impus schematismul geometric. Dar se admite acum că paleoliticul recent din Siberia a fost influențat de către culturile Mongoliei şi Asiei de Sud-Est: cf. Karl Jettmar, Leş religions arctiques el finnoises, p. 292.

Interpretarea lui A. Leroi-Gourhan a fost criticată de P. J. Ucko şi A. Rosenfeld, Palaeolithic Cave An, pp. 195 sq., şi de Henri Lhote, „La plaquette dite de «LaFemmeau Renne»",în Simposio de arte rupestre, pp. 80-97 (cf. ibid.,pp. 98-108, o critică de Maning).

în legătură cu stilul „numit la raze X" şi legăturile sale cu şamanismul vezi Andreas Lommel, Shamanism: The beginnings of An (New York-Toronto, fără dată), pp. 129 sq. Cartea a fost discutată de mai mulți autori în Current

Anthropology, 11,1970,pp. 39-40.
7. Alexander Marshak a prezentat pentru prima oară descoperirea sa în „Lunar Notation on Upper Palaeolilhic Remains (Scientia, 1964,146, pp. 743-745). Acest scurt articol a fost urmat de o serie de contribuții mai elaborate: „New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notations and Symbolic Art" (Actes du symposium internațional, ed. Emmanuel Anati, Valcarnonica, 1970, pp. 479-494); Notations dans Ies gravures dupaleolithique superieur: Nouvelles methodes d'analyse (Bordeaux: Institut de prehistoire de l'Universile de Bordeaux, Memoire, nr. 8, 1970); „Le baton de commundement de Montgandier (Charente). Reexamen au microscope et interpreta ti on nouvelles" (L'Anthropologie, 74, 1970, pp. 321-352); „Cognitive Aspects of Paleolithic Engraving" (CA, 13, 1972, pp. 445-477); „Upper Paleolithic Notation and Symbol" (Scientia, 1972, 178, pp. 817-828). Rezultatele acestor cercetări sunt analizate în cartea sa The Roots of Civilization; Beginnings of Mân's First An, Symbol and Notation (New York, 1972); cf. articolul nostru „On Prehistoric Religions", HR, 14, 1974, pp. 140-147, mai ales 140-143.
Studiul „The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic L'nits in Upper Paleolithic Compositions" a fost prezentat la Colocviul lui Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra, mai 1974. Autorul a pus cu amabilitate la dispoziția noastră manuscrisul acestei importante contribuții.
Pentru o studiere comparativă a dansurilor circulare, vezi Evel Gasparini, „La danza circolare degli Slavi" (Ricerche Slavistiche, 1, 1952, pp. 67-92); id., IIMatriarcaio Slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi (Firenzc, 1973), pp. 665 sq. Cf. articolul nostru, în HR, 14, 1974, pp. 74-78.
Mitul secret al păstorilor Peuli, comunicat de Amadou Hampate Ba (care a fost el însuşi inițiat), a fost publicat de Germaine Dieterlen, Koumen (Cahiers de l'Homme, Paris, 1961); grație acestui mit, Henri Lhote a putut să interpreteze anumite picturi rupestre din Hoggar şi din Tassili; cf. „Donnees recentes sur Ies gravures et Ies pcintures rupestres du Sahara" (Simposio de arte rupestre, pp. 273-290), pp. 282 sq.
H. von Sicard consideră că zeul Luwe mai reflectă încă şi acum credința într-un Zeu Suprem al vânătorilor africani, dinainte de~8(K)(); cf. „Luwe una verwandte my\hischcGcst-dhen",Anthropos, 63/64, 1968/69,pp. 665-737, mai ales 720 sq.
Miturile „plonjonului cosmogonic" sunt atestate în Europa Orientală, în Asia Centrală şi Septentrională, în India aborigenă (prearianã), în Indonezia şi în America de Nord; cf. Mircea Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan (Paris, 1970), cap. III: „Le Diable et le bon Dieu" (pp. 81-130) [trad. românească, pp. 87-135 — nota trad.].
Studiul lui W. Gaerte„Kosmische Vorstellungen im BildeprähistorischerZeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrome" (Anthropos, 9, 1914, pp. 956-979), s-a învechit, dar este încă util pentru documentele iconografice.
Benjamin Ray a dat o strălucită analiză despre puterea magico-religioasă a cuvântului la populațiile Dinka şi Dogoni: „Performative Utterances' in African Rituals", HR, 13, 1973, pp. 16-35. (Expresia „Performative Utterances" aparține filosofului englez I. L. Austin.)
8. A. Rust a publicat mai multe lucrări despre săpăturile efectuate la Meiendorf, Stellmoor si Ahrensburg-Hopfenbach timp de patruzeci de ani; cele mai importante sunt: Die alt-und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor (Neumiinster in Holstein, 1934); Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meisendorf (ibid., 1937); Die Jungpalăolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg (1958); Vor 20000 Juhren.(Neumiinster, 1962).
Despre semnificațiile religioase ale acestor descoperiri, cf. A. Rust, „Neue endglaziale Funde von kultische — religioser Bedeutung" (Ur-Schweiz, 12, 1948, pp. 68-71); id., „Eine endpalâolitische holzerne Gotzenfigur aus Ahrensburg" (Rom. Germ. Kom. d. dtsch. Arch. Inst., Berlin, 1958, pp. 25-26); H. Pohlhausen, „Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger u. Ahrensburger Stufes des niederdeutschen FJachlandmagdalenien",/4flr/2ro/7ay, 48,1953, pp. 987-990; H. Miiller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichle, I, p. 225; U,p. 496 (]ir. 347); J. Maringer, „Die Opfer der palaolitischen Menschen" (Anthropica, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249-272), pp. 266-270.
Asupra sacrificiului prin imersiune, vezi Alois Closs, „Das Versenkungsopher", în Wiener Beitriige zur Kulturgeschichte und Linguistik, 9, 1952, pp. 66-107.
Pentru problema semnificațiilor religioase ale artei rupestre din Spania orientală, vezi H. Obermaier, Fossil Mân in Spain (New Haven, 1924); J. Maringer, The Gods of Prehistoric Mân, pp. 176-J 86.
9. Cea mai bună şi cea mai completa expunere privind preistoria Palestinei este aceea a lui J. Perrot, „Prehistoire Palestinienne", în Dict. de la Bible, Supplement, voi. VIII, 1968, col. 286-446. Vezi, de asemenea, R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, voi. I (Paris, 1971), pp. 41-59. In legătură cu cultura natufiană, vezi D. A. E. Garrod, „The Natufian

CuJture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the NearEast",în Proceedings of the BritixhAcademy, 43 (1957), pp. 211-227; E. Anati, Pulestine before the Hebrews (New York, 1963), pp. 146-178; H. Miiller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichte, II: Jungsteinzeit (Miinchen, 1968), pp. 73 sq. Asupra religiei natuficne, vezi, în sfârşit,

Jacques Cauvin, Religions ne'olithiques de Syro-Palestine (Paris, 1972), pp. 19-31.
Asupra semnificației religioase a craniilor şi despre canibalismul ritual, vezi Miiller-Karpe, op. cit., voi. I, pp. 239 sq.; Walter Dos tal, „Ein Beitrag zur Frage des religiosen Weltbildes der fruhesten Bodenbauer Vorderasiens", Archiv fur Volkerkunde, 12, 1957, pp. 53-109, mai ales pp. 75-76 (cu bibliografie); R. B. Onian, The Origin of European Thought (Cambridge, 1951; ediția a 2-a, 1954), pp. 107 sq., 530 sq.
10. Despre „vânătoarea rituală în Africa", vezi Helmut Straube, Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvolker (Wiesbaden, 1955),pp. 83 sq., 198 sq.,şipas<iim. Despre asemănările dintre tehnicile războiului şi ale vânătorii la asirieni, iranieni si turco-mongoli, vezi Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch" (Westostliche Abhandlungen. Eestschrift fur RudolfTchudi, Wiesbaden, 1954,pp. 63-86).
Adăugăm că vânătoarea a trezit si alte teme mitologice şi folclorice. Ca să cităm doar un exemplu: urmărirea unui cerb îl poartă pe erou într-o altă lume, sau într-o lume feerică şi magică, unde, în cele din urmă, vânătorul îl întâlneşte pe Hristos sau pe Boddhisattva etc.; cf. M. Eliade, De Zalmoxix â Gengis-Khan (1970), pp, 131-161 ftrad. românească pp. 136-165 — notatrad.|.într-un mare număr de mituri şi legende privind descoperirea si cucerirea unui teritoriu, întemeierea unui oraş, trecerea unui fluviu sau traversarea unei mlaştini etc., animalul e cel care descoperă soluția unei situații aparent fără ieşire; cf. Mircea Eliade, ibid., pp. 135 sq., 160 (trad. românească, pp. 140 sq., 164-165 — nota trad.j.
11. Despre începutul cultivării plantelor şi domesticirea animalelor, a se vedea Miiller-Karpe, op. cit., II, pp. 240-256; Peter J. Ucko şi G. W. Dimbley [Ed.j, The domestication and exploitation ofplants and animal s (Chicago, 1969); Gary A. Wright, „Origins of food production in Southwestern Asia: A Survcy of Ideas" (Current Anthropology, 12, oct.-dec., 1971, pp. 447-479).
Pentru un studiu comparativ, a se vedea F. Hermann, „Die Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem" Studium Generale, 11, 1958, pp. 352-563; id., „Die religiosgeistige Welt des Bauerntums in ethnologischer Sicht", ibid., pp.434-441.
Robcrt Braidwood distinge patru faze ale activității agricole primitive: populație locuind în sate şi practicând o cultură agricolă elementară (primary village farming); agricultura satelor stabile (settled village farming), „cultura incipientă" şi în fine, „satul practicând o agricultură intensivă" (intensified village farming); cf. R. Braidwood şi L. Braidwood, „Earliest village communities of South West Asia", Journal of World History, I, 1953,pp. 278-310; R. Braidwood, „Near Eastern prehistory: The swing from food-gathering cultures to villagc-farming communities is still imperfectly understood", Science, voi. 127,1958,pp. 1419-1430; cf. R. Braidwood, „Prelude toCivilization",în City Invincible: A Symposiumon Urbunization and Cultural development in the AncientNear East, ed. Cari H. Kraelingşi Robert M. Adams (Chicago, 1960),pp. 297-313; Cari O. Sauer, Agricultura! orig ins and dispersals (New York, 1952); Edgar Andcrson,Plantx, ManandLife (Boston, 1952).
Despre miturile de tip Hainuwele şi semnificația lor religioasă şi culturală, vezi Ad. E. Jensen, Das religiose Weltbild einerfrilhen Kultur (Stuttgart, 1948),pp. 35 sq.; id., Mythes et cultes chezles peuples primitijs (trad. franceză, Payot, 1954 fed. germană, Wiesbaden, 1950]), pp. 188 sq.; Cari A. Schmitz, „Die Problematik der Mythologeme «Hainuwele» und „Prometheus"", Anthropos, 55, 1960, pp. 215-238; M. Eliade, Aspects du mythe (1963), pp. 132 sq.; T. Mabuchi, „Tales concerning the origin of grains in the Insular Areas of Eastern-South-eastern Asia", Asian Folklore Studies, 23,1964,pp. 1-92; Atsuhiko Yoshida, „Leş excretions de la Deesse et I'origine de l'agriculture", Annales, iulie-august, 1966, pp. 717-728.
Recent, Ileana Chirasi a identificat în mitologia greacă anumite complexuri mitico-rituale de tip Hainuwele, care par solidare cu faza „precerealiera"; cf. Elementi di culture precereali nei miti e riti greci (Roma, 1968).
După etnologul german Kunz Dittmer, cultura rădăcinilor şi bulbilor ar fi început, în Asia sud-orientală, încă din paleoliticul superior. Femeile aveau responsabilitatea plantării şi a culesului; ele împleteau coşuri şi, mai târziu, fabricau ceramică. Prin urmare, câmpurile cultivate au devenit proprietatea femeilor. Soțul venea să locuiască în casa soției şi descendența era matriliniară. Pe lângă vânătoare şi pescuit, bărbații se îndeletniceau şi cu defrişatul pădurilor. Acest tip de civilizație, pe care Dittmer 1-a definit ca o combinație de vânătoare şi vegecultură („Jâ'ger-Pflanzer"), s-a răspândit în Africa tropicală, în Melanesia şi în cele două Americi.
Tot în Asia de Sud-Est a apărut mai târziu cultura tuberculilor şi horticultura; şi tot în această perioadă a avut loc domesticirea porcului şi a păsărilor. Această civilizație se caracterizează printr-o organizare de tip matriarhal, prin societăți secrete masculine (în scopul de a le înfricoşa pe femei), clase de vârstă, importanță economică şi religioasă a femeii, mitologii lunare, culte orgiastice ale fertilității, vânătoare de capete şi cult al craniilor. Regenerarea vieții se efectua prin sacrificii umane. Cultul strămoşilor era justificat prin rolul lor în fertilitate. Alte elemente caracteristice: şamanismul si dezvoltarea artei (muzică, dramă cultuală, măşti de societăți secrete, figurări plastice ale strămoşilor). Acest tip de civilizație (sau ciclu cultural) se difuzase deja în epoca mezolitică în Asia sud-orientală (se regăseşte încă în zilele noastre la anumite populații primitive din India exterioară si Indochina), în Africa ecuatorială şi în Mările Sudului cu excepția Polineziei.

Kunz Dittmer explică cerealicultura ca un substitut (Ersatz) al vegeculturii, dictat de răspândirea practicii înspre zonele de stepă. Trecerea de la vegecultură la cerealicultura a avut loc în India: acolo s-a cultivat cea mai veche cereală, meiul. Din India, această nouă tehnică s-a difuzat în Asia occidentală, unde au început să se cultive speciile sălbatice ale mai multor graminee. Dittmer distinge două cercuri culturale specifice culturii cerealelor: a) cultura de tip „extensiv", în regiunile

în care cădea o cantitate suficientă de ploaie: b) cultura „intensivă", adică folosind terasele, irigația şi grădinăritul. Fiecăruia din aceste cercuri culturale îi corespund structuri sociologice, economice şi religioase specifice (cf. Kunz Dil\.mcT,Allgemeine Volkerkunde, Braunschweig, 1954, pp. 163-190).
Dimpotrivă, H. Baumann consideră că cultura tuberculilor a fost inventată imitându-se, sau readaptând, tehnica cerealiculturii; cf. Das doppelte Geschlecht (Berlin, 1955), pp. 289 sq.
12. Asupra solidarității mistice femeie-pământ cultivat, a se vedea M. Eliade, Trăite d'histoire des religions (ediție nouă, 1968), pp. 208-228, 281-309; id., Mythes, reves et mysteres (1957), pp. 206-253.
împotriva generalizărilor grăbite ale lui Albert Dieterich (MutterErde, ediția a 3-a, Berlin, 1925), vezi Olof Pettersson, Mother Earth: An Anulysis of the Mother Earth Concepts according to Albert Dieterich (Lund, 1967). Cf., de asemenea, P. J. Ucko, Anthropomorphic Figurines (Londra, 1968) şi Andrew Fleming, „The Myth of the Mother-Goddess" (World Archaeology, I, 1969, pp. 247-261).
Cu privire la partenogeneza zeițelor greceşti şi mediteraneene, vezi Uberto Pestaloz/.a, Religione mediterranea. Vechi e nuovi studi (Milano, 1951), pp. 191 sq.
Despre reînnoirea periodică a lumii, cf. M. Eliade, Le tnythe de l'eternel retour (ediție nouă, 1969), pp. 65 sq.; id., Aspects du mythe (1963), pp. 54 sq. [trad. românească, pp. 38 sq. — nota trad.].
Despre simbolismul Arborelui Cosmic, vezi documentele şi bibliografia citate în Mircea Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq., 227 sq.
Despre timpul circular si ciclul cosmic, cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour. pp. 65 sq.
Cu privire la valorizarea religioasă a spațiului, vezi Eliade, Trăite, pp. 310 sq.
Despre simbolismul locuințelor în cultura neolitică de la Yang-chao, vezi R. A. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", Arts Asiatiques, 4, 1957, pp. 177 sq.; cf., de asemenea, M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 213 sq.
Despre dihotomia clasificatoare si ritualică şi despre diferitele feluri de antagonisme şi polarități, vezi M. Eliade, IM nostalgie des originea (1971), pp. 249-336.
13. Asupra documentelor arheologice de la lerihon şi interpretarea lor vezi Kathleen Kenyon, Digging up Jericho (Londra, 1957); id., Archaeology in the Holy Land (Londra, 1960); J. şi J. B. E. Garstang, The Story of Jericho (Londra, 1948); E. Anati, Palestlne before the Hebrews, pp. 273 sq.; R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, pp. 41 sq.
Despre religiile neolitice din Siria şi Palestina, vezi, în ultimă instanță, J. Cauvin, op. cit., pp. 43 sq., (săpăturile de la lerihon, Munhata, Beidha, Teii Ramad); pp. 67 sq. (Ras Shamra, Byblos etc.); Miiller-Karpe, Handbucli, II, pp. 335 sq., 349 sq.
James Mellaart credea că cultura preceramică de la lerihon (faza B, ~ 6500-5500) ar deriva din cultura de la Hacilar (~ 7000-6000); cf. „Hacilar: A Neolithic Village Site", Scientific American, voi. 205, august 1961, p. 90. Dar în Eurliest Civilization of the Near East (Londra, New York, 1965), p. 45, el citează noua datare cu radiocarbon de la lerihon (faza B): ~ 6968 şi 6918; altfel spus, cele două culturi par să fie contemporane.
Cât despre Cătai Hiiyiik, el reprezintă cel mai mare oraş neolitic din Orientul Apropiat. Deşi incomplet săpat (un sfert din suprafață în 1965), Cătai Hiiyiik a revelat un grad de civilizație surprinzător: o agricultură dezvoltată (mai multe specii de grâne şi legume), creşterea animalelor, comerț şi numeroase temple, bogat decorate. Cf. James Mellaart, fatal Hiiyiik: A Neolithic Town ofAnatolia (New York, 1967). Vezi, de asemenea, Waker Dostal, „Zurn Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginaliei!", Anthropos, 63, 1968, pp. 227-260.
Cu privire la Teii Halat', bibliografia esențială este înregistrată de Miiller-Karpe, voi. II, pp. 59 sq., 427-428.
Despre cultura de la Obeid, vezi Miiller-Karpe, op. cit., pp. 61 sq., 339,351,423 (bibliografia săpăturilor), pp. 425 sq. (Templul Alb ziqqurat-ul). Cf., de asemenea, M. E. L. Mallowan, Early Mesopotamia and Iran (1965), pp. 36 sq.
Un alt sanctuar merită de pe acum menționat: „Templul Ochilor", scos la lumina zilei de Mallowan la Brak, în valea Habur (l 000 km la nord de Uruk), si datat de el înjur de ~ 3000. S-au găsit câteva mii de „idoli" în alabastru alb şi negru, caracterizați prin una sau mai multe perechi de ochi. După Mallowan, ei reprezintă ex-voto-ur\ oferite unei divinități atotvăzătoare, protectoarea oraşului; cf. Early Mesopotamia, pp. 48 sq. şi fig. 38-40. Templul era consacrat zeiței Inanna. în cartea sa The Eye Goddess (1957), O. G. S. Crawford studiază răspândirea acestui lip iconografic

până în Anglia şi Irlanda, dar numeroase exemple pe care el le citea/ă nu sunt convingătoare.
Simbolismul religios al figurinelor şi al altor obiecte din preistoria mesopotamiană a fost studiat de B. L. Goff, S^mbols of Prehistoric Mesopotamia (New Haven-Londra, 1963); vezi mai ales pp. 10-48 (epocile Teii Halaf şi Obeid) şi fig. 58-234.
14. Despre cea mai veche civilizație europeană, vezi Marija Gimbutas, „Old Europe c. 7000-3500 B. C.: The earliest European Civilization before the infiltration of the Indo-European Peoples",în The Journal of Indo-European Studies, I, 1973,pp.1-20.
Despre sanctuarul de la Căscioarele, vezi Vladimir Dumitrescu, „Edifice destine au culte decouvert dans la couche Boian-Spanțov de la station-fe// de Căscioarele", Dacia, N. S., 14, 1970, pp. 5-24.
Referitor la modelul templului, vezi Hortensia Dumitrescu, „Un modele de sanctuaire decouvert dans la station eneolithique de Căscioarele", Dacia, N. S., 12, 1968, pp. 381-394.
15. Referitor la descoperirea metalelor şi dezvoltarea tehnicilor metalurgice, vezi T. A. Rickard, Mân and Metals. A History of mining in relation to the development of civilization (New York, 1932); R. I. Forbes, Melallurgy in AntUjitity (Leiden, 1950); Charles Singer.E. Y. Holmyard şi A. R. Ha\\,AHimoryofTechnoloxy, I (Oxford, 1955). Vezi bibliografia
649
în M. Eliade, Forgerons et alchimistes (Paris, 1956), pp. 186-187; „The Forge and the Crucible: A Postcript" (HR, 8, 1968, pp. 74-88), p. 77.
Despre mineri şi fierari, ve/.i Mircea Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 57-88; „A PostScript", pp. 78-80. Despre Fierarii Divini şi Eroii Civilizatori, cf. Forgerons et alchimistes, pp. 89-112. Cu privire la „originile" alchimiei, vezi A. M. Leicester, The Historical Background of Chemistry (New York, 1956); I. R. Partinglon, History of Chemistry, voi. I (Londra, 1961); Allen G. Debus, „The Significance of the History of Early Chemistry" (Cahiers d'histoire mondiale, 9, 1965, pp. 39-58); Robert P. Multhauf, The Origin of Chemistry (Londra, 1966).
16. Ca o introducere generală în istoria, cultura şi religia sumeriană, vezi A. Parrot, Sumer (Paris, 1952) şi mai ales lucrările lui S. N. Kramer, The Sumerians, Their History, Culture and Character (Chicago, 1963); From the Tablets of Sumer (Indian Hills, 1956; reeditat sub titlul History Begins at Sumer, New York, 1959); „Mylhology of Sumer and Akkad", în S. N. Kramer \EA.\,Mythologies oflhe Ancient World (New York, 1961), pp. 93-137; Sumerian Mythology (Philadelphia, 1944; ediție re văzută şi adăugită, 1961). Toate aceste lucrări conțin numeroase traduceri, aproape integrale, de texte sumeriene. Cf., de asemenea, Adam Falkenstein şi W. von Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen u. Gebete (Ziirich, 1953); G. R. C'dsldlinu, Mitologia sumero-accadica (Torino, 1967). încă utilă monografia lui Charles F. Jean, La religion sumerienne (Paris, 1931). O remarcabilă sinteză a dat Raymond Jestin, „La religion sumerienne", în Histoire des religions [sub direcția lui Henri-Charles Puech], voi. I (Paris, 1970), pp. 154-202. Vezi şi Thorkild Jacobsen, „Formative Tendencies in Sumerian Religion", în Ernest Wright, ed., The Bible and the Ancient Near East (New York, 1961), pp. 267-278; id. „Early Mesopotamian Religion: The Central Conccrns" (Proc. Am. Philos. Soc., voi. 107, 1963, pp. 473-484).
Religia sumeriană este tratată cu cea akkadiană în Edouard Dhorme, Leş religions de Babylonie et d'Assyrie (col. „Mana",Paris, 1945, pp. 1-339; bogată bibliografie critică). Vezi, de asemenea ,V. Christian, „Die Herkunft der Sumerer", Sitzungsberichte der Akademie in Wien, v. 236,1, 1961; A. Falkenstein, „La Cite-temple sumerienne", Cahiers d'histoire mondiale, I, 1954, pp. 784-814; F. R. Kraus, „Le role des templcs depuis la troisieme dynastie d'Ur jusqu'â la premiere dynastie de Babylcme", ibid., pp. 518-545; A. Sjoberg şi E. Bergmann, Sumerian Temple Hymns (1969).
Din 1944, B. Landsberger a demonstrat că terminologia culturală sumeriană {i.e, cuvintele în legătură cu agricultura, metalurgia, meseriile) ca şi numele de fluvii si cetăți sunt de origine presumeriană. Cf. S. N. Kramer, The Sumerians, pp. 41 sq.
înainte de a se stabili în Mesopotamia de Jos, sumerienii venerau în comun aceleaşi divinități; printre cele mai importante erau An, En-lil, Enki, Inanna. Dar mai târziu, fiecare oraş îşi avea zeul său patronal: de exemplu, En-lil era /eul oraşului Nippur, Enki domnea la Eridu, Nanna în Ur etc.
Mitul lui Dilmun a fost tradus de S. Kramer, în ANET, pp. 34-41 şi în From the tablets of Sumer, pp. 169-175, de Maurice Lambert, „La naissance du monde â Sumer" (în Naissance du monde, Sources Orientales, I, Paris, 1959, pp. 103 sq.), şi recent de Giorgio R. Castellino, Mitologia sumero-accadica, pp. 50 sq.
Despre An, cf. E. Dhorme, Religions, pp. 22-26, 45-48, si W.d.M., I [D. O. Edzard, „Die Mythologie der Sumerer u. Akkader", pp. 19-139], pp. 40^1.
Despre En-ki,cf. E. Dhorme, op. cit., pp. 31-38,50-51; J. Bottero, „Leş divinites semitiques en Mesopotamie ancienne", în Studi Semitici, I (Roma, 1958), pp. 17-63, pp. 36-38.
17.0 prezentare comparativă a miturilor despre crearea omului, vezi la Theodore Gaster, Myth Legend and Customs in the Old Testament (New York, 1969),pp. 8 sq. Textele mesopotamiene sunt traduse de Alexander Heidel, The

Babylonian Genesix (Chicago, 1942), pp. 62-72.
Conform unei tradiții transmise de Berose (secolul al III-lea î.Hr.), Bel [= Marduk] e cel care a ordonat zeilor să-i taie capul şi să-1 făurească pe om din sângele său amestecat cu pământ (A. Heidel, op. cit., pp. 77—78). Dacă această tradiție este autentică, însuşi trupul omului ar fi fost făurit dintr-o substanță divină şi „demonică" (căci pământul s-a născut din Tiamat).
în mitul numit „crearea lopeții", En-lil desparte Cerul de Pământ pentru ca oamenii „să poată răsări din sol"; traducere de G. Castellino, Mitologia sumero-accadica, pp. 55 sq.
Cu privire la sensurile termenului me, vezi B. Landsberger, Islamica, 2, 1926, p. 369; Th. Jacobsen, JNES, 5, 1946, p. 139, n. 20; J. van Dijk, La sages.se sumero-akkadienne (Leiden, 1953), p. 19; K. Oberhuber, Der numinose Begriff ME im Sumerischen (Innsbruck, 1963).
Despre ritul căsătoriei sacre dintre suveran şi Inanna, vezi S. N. Kramer, The Sacre d Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer (Indiana Univ. Press., 1969); id., „Le Rite du Mariage sacre Dumu/i-Inanna", RHR, voi. 181, 1972, pp. 121-146.
Despre concepția modelelor celeste ale cetăților şi templelor, cf. M. Eliade,L£ mythe de ('eternei retour (1949, ediția a 2-a, 1969), pp. 17 sq.
Importanța „listei regilor" a fost demonstrată de Thorkild Jacobsen, The Sumerian King List (Chicago, 1939). O noua traducere a fost dată de S. N. Kramer, The Sumerians, pp. 328-331. Tradiția coborârii primilor regi din Cer — şi reurcarea lor la Cer după moarte — s-a păstrat în Tibet: regii utilizau o frânghie miraculoasă; cf. unele exemple hi M. Eliade, Me'phistophe'les et l'androgyne,pp. 208-209; adăugăm şi Erik Haarh,77/£ Yar-Lum Dynasty (Copenhaga, 1969), pp. 138 sq Mitul Regelui-Mesia coborât din cer va cunoaşte o mare popularitate în epoca elenistică.
18.0 bibliografie esențială asupra miturilor potopului în Th. Gaster, Myth, l^egend and Customs, p. 353. A se completa cu M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 71 sq. [trad. românească, p. 52 sq. — nota trad.j.
l

Fragmentele sumeriene au fost traduse de S. N. Kramer, ANET, pp. 42-43.
Referitor la mitul diluvian în Epopeea lui Ghilgameş, cf. Alexandre Heidel, The Gilgamesh Epic and the Old Testament Paratlels (Chicago, 1946), pp. 224 sq.; A. Schott, W. von Soden, Das Gilgamexch-Epox (Reclam, 1958), pp. 86-99; W. G. Lambert, JSS, 5, 1960, pp. 113-123; E. Sollberger, The Babylonian Legend of the Elood (Londra, 1962); Ruth E. Simoons-Vermeer, „The Mesopotamian flood-stories; a comparison and interpretation", Numen, 21, 1974, pp. 17-34. în legătură cu versiunea prezentată de Berose, cf. P. Schnabel, Berossus una die hellenistische Literatur (1923), pp. 164 sq.; A. Heidel, op. cit., pp. 116 sq.
După un pasaj din Epopeea lui Ghilgameş (tab. XI, 14), „marii zei au urzit în inima lor să dea drumul potopului". După cuvintele adresate de Ea lui En-lil (XI, 179 sq.), se poale înțelege că existau „păcătoşi", dar tară vreo altă precizare. Un fragment al lucrării cunoscut sub numele de Epopeea lui Atrahasis explică mânia lui En-lil prin gălăgia oamenilor „care începuseră să prospere"; cf. A. Heidel, pp. 107 şi 225 sq. După texte mai nou editate, potopul era considerat drept o pedeapsă divină; oamenii se răsculaseră împotriva „destinului" lor, care era acela de a-i sluji pe zei prin muncă şi cult; cf. G. Pettinato, „Die Bestrafung der Menschengeschlechls durch die Sintflut", Orientalia, N. S., voi. 37, 1968, pp. 156-2(K); W. G. Lambert, Atrahasis. The Story of the Flood (Oxford, 1969).
19. Există o copioasă bibliografie în legătură cu Inanna; esențialul este înregistrat de E. O. Edzard în W.d.M., I, pp. 81-89; de adăugat W. W. Hallo-J. van Dijk, The Exalîation of Inanna (New Haven-Londra, 1968), Wolfgang Helck, Beîrachtungen zur Grossen Gottin und den ihr verhundenen Gottheiten (Mtinchen, 1971), pp. 71-89, şi lucrările recente ale lui S. N. Kramer, The Sacred Marriage Rite (1969) şi „Le Rite du Mariage sacre Dumuzi-Inanna", RHR, voi. 181, 1972, pp. 121-146.
Despre Iştar hermafrodită, cf. J. Bottero, „Leş divinites semitiques" (St ud i Semitici, I), pp. 40 sq. Asupra lui Iştar zeiță a războiului, cf. M.-Th. Barrelet, „Leş dcesses armees et ailees: Inanna-Ishtar", Syria, 32, 1955, pp. 222-260.
Despre Dumuzi-Tammuz, cf. bibliografia în W.d.M., I, pp. 51-53. Cele mai importante contribuții recente sunt: Louis van den Berghe, „Reflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz", La Nouvelle Clio, VI (1954), pp. 298-321, T. Jacobsen, „Toward the Image of Tammuz", HR, I, 1961, pp. 189-213; O. R. Gurney, „Tammuz reconsidered, Some Recent Developments", JSS, 7, 1962, pp. 147-160.
Despre rolul lui Geshtinanna în „întoarcerea" lui Dumuzi, cf. A. Falkenstein în Bibliotheca Orientalis, 22, pp. 281 sq. Diferențele dintre versiunile akkadiană şi sumeriană sunt analizate în studiul lui A. Falkenstein, „Der summerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt", în Festschrift W. Caskel (1968), pp. 96 sq., şi de Jean Bottero, în Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, secțiunea a IV-a, 1971-72, pp. 81-97. Reținem deosebirile cele mai semnificative: versiunea sumeriană ignoră o descriere amănunțită a Infernului (ea cunoaşte „Marea-Lume-de Jos" ca antipodul Cerului, „Marea-Lume-de Sus"; J. Bottero, p. 86); în versiunea akkadiană, Iştar amenință, dacă nu este lăsată să intre de îndată în Infern, să dărâme porțile şi să-i elibereze pe morți, care „îi vor devora pe cei vii"

(ibid.); în versiunea akkadiană, „apa vieții" se găseşte chiar în Infern (în „Burduful" care conținea băutura zeilor infernali; ibid., p. 89); în versiunea akkadiană, se pare că Ereşkigal este aceea care îi arată solului ei cum să-1 spele pe Tammuz, să-1 ungă cu parfum şi să-1 îmbrace într-un „veşmânt sărbătoresc"; ea este deci aceea care e răspunzătoare de mânia lui Iştar şi, în cele din urmă, de pieirea lui Tammuz (ibid., pp. 91 sq.).
în cartea sa Tammuz: Der Unsterblichkeitsglaiibe der altorientalischen Bildkunxt (Berlin, 1949), Anton Moortgat a propus o nouă interpretare a lui Dumuzi-Tammuz pe bază de documentație iconografică. Dar toarte puține figuri pot fi identificate cu certitudine; cf. Berghe, „Reflexions critiques".
20.0 excelentă prezentare a religiei babiloniene a dat J. Nougayrol în Histoire des religions, T (Paris, 1970), pp. 203-249. Vezi, de asemenea, J. Bottero, La religion babylonienne (Paris, 1952); id., „Leş divinites semitiques anciennes en Mesopotamie", în S. Moscați, Le antiche divinită xemitiche (= Studi Semitici, I, Roma, 1958), pp. 17-63. G. Furlani, care publicase o lucrare în două volume în 1928-1929 (La religione babilonese e assira), şi-a sintetizat cercetările în „La religione dei Babilonesi e Assiri",în Le civilă dell'Oriente, III, Roma, 1958, pp. 73-112. Vezi,de asemenea, R. Follet, „Leş aspects du divin et des dieux dans la Mdsopotamie antique", Recherches des sciences religieuses, 38,1952, pp. 189-209. Scepticismul lui A. L. Oppenheim („Why a «Mesopotamian Religion» should not be written", Ancient Mexopotamia, pp. 172 sq.) nu pare să fie împărtăşit de colegii săi. Vezi şi M. David, Leş dieux et le destin en Babylonie (Paris, 1949).
Despre Ereşkigal şi Nergal, cf. E. Dhorme, Leş religions de Babylonie et d'Assyrie, pp. 39-43, 51-52.
Despre Marduk, vezi E. Dhorme, op. cit.,pp. 139-150,168-170; W. von Soden, în Zeitschriftfiir Assyriologie, N. F., 17, 1955, pp. 130-166. Despre zeul Assur, cf. G. van Driel, The Cult of As sur (Assen, 1969).
Despre temple, vezi E. Dhorme, op, cit., pp. 174-197; H. J. Lenzen, „Mesopotamische Tempelanlagen von der Friihzeit bis zum zweitcn Jahrtausend", Zeiîschriftfur Assyriologie, N. F., 17, 1955, pp. 1-36; G. Widengren, „Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico", Numen, 7,1960, pp. 1-25; A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 106 sq., 129sq.
în legătură cu riturile, vezi G. Furlani, // sacrificio nella religione dei Semiți di Babilonia e Assiria (Memorie della Accademia dei Lincei, VI, 3, 1932, pp. 105-370); id., Riti babilonexi e assiri (Udine, 1940); F. Thureau-Dangin, Rituels akkadiens (Paris, 1921); expunere de ansamblu cu o bogată bibliografie în E. Dhorme, op. cit., pp. 220-257; pentru zeii mijlocitori care servesc drept intermediari între credincios şi cel pe care el îl invocă, cf. ibid., pp. 249-250; pentru rugăciuni, vezi A. Falkenstein şi W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete (Stuttgart, 1953) şi E. Dhorme, op. cit., pp. 247 sq.

Privitor la mărturisirea păcatelor, vezi R. Pettazzoni, IM confessione deipeccati, voi. II (Bologna, 1935), pp. 69-139.
Despre luminozitatea zeilor, vezi A. L. Oppenheim, ,^kkadian pul(u)h(t)u and melammu", JAOS, 63, 1943,pp. 31-34; id., „The Golden Garments of the Gods", JNES, 8, 1949, pp. 172-193, şi, mai ales, Elena Cassin, La splendeur divine (Paris-La Haye, 1968), pp. 12 sq. (critica ipotezei lui A. Oppenheim), 26 sq. (lumină şi haos: suveranitatea divină), 65 sq. (melammu şi funcția regală). Cf. mai jos (§ 104), cu privire la xvarenah iraniană.
Referitor la magie, vezi B. Meissner, Babylonien u. Assyrien, II, pp. 198 sq.; E. Dhorme, op. cit., pp. 259 sq.; G. Contenau, La magie chez Ies Assyriens et Ies Babyloniens (Paris, 1947); Erica Reiner, „La magie babylonienne", în Le monde du Sorcier (Sources Orientales, VII, Paris, 1966), pp. 67-98; J. Nougayrol, „La religion babylonienne", pp. 231-234. Citãm câteva rânduri din încheiere: „Imaginația babiloniană, care se îndepărtase cumva de «legendele cu zei» ale Sumcrului, părea să se complacă şi în «legende cu diavoli», în aceste scrieri foarte numeroase şi întinse ale magilor poate să fi existat o parte destinată să-1 zăpăcească pe profan [...]. Dar există, de asemenea, de netăgăduit un fond de spaimă despre care ne putem face o idee dacă ne gândim la spaima de «război atomic». Nici un alt popor nu părea să fi avut, mai mult decât acela al Mcsopotamiei, în mijlocul «barbarilor», care îl amenințau şi îi năpădeau periodic teritoriul, sentimentul că civilizația şi «belşugul» constituie un lucru fragil şi neîncetat pus sub semnul întrebării" (p. 234).
2\. Enuma diş a fost de nenumărate ori tradusă. Semnalăm traducerile cele mai recente: R. Labat, Le poeme babylunien de la creation (Paris, 1935) şi Leş religions du Proche-Orient, pp. 36-70; E. A. Speiser, „The Creation Epic", în ANET, pp. 60-72; A. Heidel, The Babylonian Genesis (Chicago, 1942; ediția a 2-a revăzută şi adăugită, 1951); Paul Garelli şi Marcel Leibovici, „La Naissance du Monde selon Akkad", în La naissance du monde (Sources Orientales, I, Paris, 1960), pp. 132-145.
Lucrarea lui A. Heidel conține, de asemenea, traducerea altor texte cosmogonice babiloniene şi un studiu comparativ cu creația din Vechiul Testament. Vezi, de asemenea, W. von Soden în Zeit.f. Assyriologie, 47,1954, pp. i sq.; F. M. Th. de Liagre, Opera minora (Groningen, 1953), pp. 282 sq., 504 sq.; W. G. Lambert şi P. Walcot, „A new Babylonian Theogony and Hesiod", Kadmos, 4, 1965, pp. 64—72 (vezi, mai jos, cap. VI, § 47).
O analiză a epopeei Enuma eli<i ca expresie a gândirii mesopotamiene în T. Jacobsen, „The Cosmos as a State", în

H. Frankfort şi cu\.,Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Mân (Chicago, 1946, Penguin Books, 1949), pp. 137 sq., în special pp. 182-199. în mai multe studii, Jacobsen a pus în evidenţă caracterul „democratic" al cârmuirii sumeriene şi, prin extensie, al pantheonului babilonian (într-adevar, aşa cum se arată în Enuma eliş, Marduk este proclamat zeu suprem de adunarea tuturor zeilor); cf. T. Jacobsen, „Early Political Development in Mesopotamia", Zeitschrift f. Assyriologie, 52, 1957, pp. 91-140; id., în JNES, 2, pp. 159 sq. Vezi, de asemenea, „The Battle between Marduk and Tiamat",JAOS,88, I968,pp. 104-108.

Caracterul sacru al regalităţii în Orientul Apropiat antic a dat naştere unei îndelungate controverse. Unii savanţi au văzut în rege pe reprezentantul zeului, centrul unui sistem mitico-ritual, propriu tuturor religiilor Orientului Apropiat antic. Această orientare metodologică, cunoscută sub numele de „Myth and Ritual school" sau „patternism", a inspirat un mare număr de lucrări, printre care e de ajuns să cităm cele doua volume editate de S.H. Hooke, Myth and Ritual (1933) şi The Labyrinth (1935), şi lucrările lui I. Engnell şi G. Widengren. „Patternism"-ul a fost criticat, mai ales de H. Frankfort, The Probleme of Similar ity in Ancient Near Eastern Religions (Frazer Lecture, Oxford, 1951). Acest eminent savant a susţinut că diferenţele dintre formele prezentate erau mai importante decât asemănările. El a atras, de exemplu, atenţia asupra faptului că faraonul era considerat ca un zeu sau devenea un zeu, în timp ce în Mesopotamia regele nu era decât reprezentantul zeului. Totuşi, este evident că diferenţele şi asemănările sunt la fel de importante, de fiecare dată când avem de-a face cu culturi istoric înrudite. Vezi, de asemenea, S. H. Hooke, „Myth and Ritual: Past and Present", în Myth, Ritual and Kingship, pp. 1-21; S.G.F. Brandon, „The Myth and Ritual Position critically considered",în ibid.,pp. 261-291 (acest studiu conţine o bogată bibliografie critică până în 1955).

22. Despre akitu, vezi H. Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest, I-II (Leipzig, 1906, 1918); S.A. Pallis, The Babylonian akitu festival (Copenhaga, 1926; cf. critica lui H.S. Nyburg, Le Monde Oriental, 23,1929, pp. 204-211); R. Labat, Le caractere religieux de la royaute assyro-babilonienne (Paris, 1939), pp. 95 sq.; H. Frankfort, Kingship and the Gods (Chicago, 1948), pp. 313 sq. (= La Royaute et Ies dieux, Payot, 1951, pp. 401 sq.); W.G. Lambert în JSS, 13, pp. 106 sq. (victoria lui Marduk era reactualizată cu ocazia fiecărui An Nou). Despre sărbătoarea Anului Nou considerată ca o repetiţie a cosmogonici: A. J. Wensinck, „The Semitic New Year and the Origin of Kschatology",/ic/a Orientalia, 1,1923, pp. 158-199; M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 65-90.

Despre sărbătoarea ursitului, cf. E. Dhorme, Leş religions de Babylonie, pp. 244 sq., 255 sq.

Despre caracterul sacru al regalităţii mesopotamiene: R. Labat, Le caractere religieux de la Royaute assyro-babylonienne; E. Dhorme, Leş religions de Babylonie, p. 20 (divinizarea regilor); H. Frankfort, Kingship and the Gods, pp. 215 sq. (= La royaute, pp. 289 sq.); I. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East (Uppsala, 1943), pp. 18 sq.; G. Widengren, The King andthe TreeofLife in Ancient Near Eastern religion (Uppsala, 1951); Sidney Smith„„The Practice of Kingship in carly semitic kingdoms", în S.H. Hooke, ed., Myth, Ritual and Kingship (Oxford, 1958), pp. 22-73; A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 98 sq.; J. Zandee, „Le Messie. Conceptions de la royaute dans Ies religions du Proche-Orient ancien", RHR, voi. 180, 1971, pp. 3-28.

23. Am folosit traducerile lui G. Contenau, L'Epopee de Gilgamesh (Paris, 1939); Alexander Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parrallels (Chicago, 1946); E. A. Speiser, ANET.pp. 72-99; A. Schott si W. v. Soden,ttw Gilgamesh Epos (Stuttgart, 1958). A se vedea Labat, Ret. du Proche-Orient, pp. 149-226.

Se cunosc până acum, în versiune sumeriană, şase episoade ale legendei lui Ghilgameş; 1) expediţia în pădurea de cedri si victoria asupra lui Huwawa (traducere de Kramer, From the Tablets, pp. 204—207; The Sumeriană, pp. 192-197); 2) G. si Taurul ceresc; 3) potopul şi imortalizarea lui Zisudra; 4) moartea lui G. (ANET, pp. 50-52), episod care lipseşte în versiunea babiloniană; 5) G. şi Agga (traducere în Tablets, pp. 29-30; The Sumerians, pp. 197-200), unul din textele epice sumeriene cele mai scurte (115 rânduri), din care nu s-a găsit vreo urmă în epopeea babiloniană (dar anumiţi autori consideră că acest episod are o bază istorică, si prin urmare nu trebuie inclus printre textele mitologice); 6) G. şi Enkidu şi lumea de dincolo (traducere în Tablets, pp. 224—225; The Sumerians, 197-205). Acest ultim episod constituie materia celei de a douăsprezecea tăbliţe a Epopeei lui Ghilgameş (vezi, mai sus, cap. III, p. 61, n. 50). Ghilgameş taie un arbore uriaş şi dă lemnul Inannei-Iştar, pentru ca aceasta să-şi facă un tron şi un pat. Din rădăcinile şi din vârful copacului, el îşi face două obiecte magice, pukku şi mekku, a căror interpretare e încă controversată; e vorba probabil de instrumente muzicale (tobă şi baghete?). Ca urmare a unei greşeli rituale, aceste obiecte cad în lumea de sub pământ. Mişcat de deznădejdea stăpânului său, Enkidu se oferă să meargă în căutarea lor. Dar pentru că n-a ţinut seama de sfaturile pe care i le dăduse, la plecare, Ghilgameş, despre cum să se poarte ca să nu stârnească mânia spiritelor, Enkidu nu mai poate să reurce la suprafaţă. Zdrobit, Ghilgameş îi imploră pe zei, şi Nergal, stăpânul Infernului, îi permite duhului lui Enkidu să revină pentru câteva clipe pe pământ. Ghilgameş îi cere să-i spună care e soarta celor ce mor. Prietenul sau ezită: „dacă-fi voi spune întocmirea lumii de jos, tu ai să te aşezi Ia pământ şi ai să plângi!" (col. IV, 1-5). DarG. insistă, şi Enkidu îi face o destăinuire pe cât de scurtă pe atât de deprimantă: „Totul este adânc înfundat în ţărână".

A se vedea S.N. Kramer, Gilgamesh and the Huluppu-Tree (Assyriological Study, Nr. 8, Oriental Institute of Chicago); id., „Gilgamesh: Some new Sumerian data", în P. Garelli, ed., Gilgamesh et sa legende (Paris, 1960), pp. 59-68; id., „The Epic ofGilgamesh and its Sumerian Sources", JAOS, 64, 1944, p. 7-22; id., „Sumerian Epic Literature", în La Poesia Epica e la suaformazione (Accad. Naz. dei Lincei, 1970), pp. 825-837); A. Schaffer, Sumerian Sources of Tabiet XII of the Epic ofGilgamesh (Disertație, Dept. of Oriental Studies, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, 1962). După A. Falkenstein, numele eroului se citea în sumeriană Bilgames: cf. Reallexikon der Assyriologie (Berlin-Leipzig, 1932), voi. III (1968), pp. 357 sq.
Există o enormă bibliografie cu privire la Epopeea lui Ghilgameş (epopee în care P. Jensen vedea principalul izvor de literatură universală; cf. Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur, I, Strasbourg, 1906). Cele mai importante contribuții sunt înregistrate în traducerile lui Contenau, A. Heidel, S.N. Kramer şi A. Schott-W. v. Soden. Vezi şi studiile adunate de P. Garelli, Gilgamesh et sa legende (pp. 7—30, bibliografia) si articolele lui A. Falkenstein y i col. în Real. d. Assyr.. III (1968), pp. 357-375. W. von Soden în: Zeit. d. Assyr. 53, pp. 209 sq. şi J. Nougayrol, „L'Epopee Babylonienne", în La poesia epica e la suaformazione, pp. 839-858. Recent, Kurt Jaritz a interpretat un număr de episoade (toba, visele, pădurea de cedri etc.) ca ilustrând idei şi practici şamanice: cf. „Schamanistisches im Gilgames-Epos", Beitrage zu Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients (Baden-Baden, 1971), pp. 75-87. O interpretare asemănătoare a fost propusă de E. A.S. Butterworth, The Tree at the Navei of the Earth (Berlin, 1970), pp. 138 sq.
Mitul lui Adapă constituie încă un exemplu de imortalizare ratată; dar în acest caz responsabilitatea nu-i revine eroului. Adapă a fost creat de Ea, înțelept dar muritor. O dată, pentru că vântul de sud îi răsturnase barca, Adapă i-a frânt aripile. Aceasta constituia o violare a ordinei cosmice şi Anu 1-a chemat la judecată, înainte de a porni, Ea i-a dat instrucțiuni precise cu privire la conduita sa în Cer şi mai ales îi cere să refuze „pâinea morții" şi „apa morții" care urma sa i se ofere. Adapă nu ascunde faptul că a frânt aripile vântului din răzbunare. Impresionat de sinceritatea sa, Anu îi oferă „pâinea vieții" şi „apa vieții", dar Adapă le-a refuzat, pierzând astfel ocazia de a deveni nemuritor, în mod indirect, acest episod mitic pare să reflecte o tensiune între zeii Anu şi Ea, ale cărei cauze nu le cunoaştem. A se vedea noua traducere comentată de R. Labat, Leş retigions du Proche-Orient asiatiaue, pp. 290-294.
Referitor la concepțiile în legătură cu moartea şi cu lumea de dincolo, cf. B. Meissner, Babylonien u.Assyrien. II, pp. 143 sq.; A. Heidel, The Gilgamesh Epic, pp. 137 sq.; J.M. Aynard, „Le Jugement des morts chez Ies Assyro-babyloniens", în Le Jugement de Morts (Sources Orientales, 4, Paris, 1961), pp. 81-102.
24. în materie de literatură sapiențială, am urmat traducerile lui Robert H. Pfeifer, în ANET, pp. 343-440. Alte traduceri au dat W.G. Lambert, Babyionian Wisdom Literature (Oxford, 1960), pp. 21-62 sq.,G.R. Ci\sidliiw, Sapienza babilonese (Torino, 1962) şi R. Labat, Leş religions du Proche-Orient, pp. 320 sq. Cf. şi J.J. A. van Dijk, IM sagesse sumero-akkadienne (Leiden, 1953); J. Nougayrol, „Une version ancienne du «Juste Souffrant»", RB, 59, 1952, pp. 239-250; şi bibliografia recentă înregistrată de O. Eissfeldt, The Old Testament: An Introduction (1963), p. 83, n. 3.
Referitor la divinația babiloniană, vezi A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 206—227; La divination en Mesopotamie et dans Ies regions voisines (Travaux du Centre d'Etudes superieures specialise d'Histoire des Religions de Strasbourg, 1966), din care se vor reține mai ales contribuțiile lui A. Falkenstein („«Wahrsagung» in der Sumerischen Oberlieferung"), A. Finet („La place du devin dans la societe de Mari"), J. Nougayrol („Trente an s de recherches sur la divination babylonienne. 1935-1963"), A.L, Oppenheim („Perspectives on Mesopotamian Divinalion"); Jean Nougayrol, „La divination babylonienne", în La Divinalion (Studii culese de Andre Caquot şi Marcel Leibovici), voi. I (Paris, 1968), pp. 25-81. Aceste lucrări conțin bogate bibliografii.

Despre oniromanția babiloniană vezi A. L. Oppenheirn, The inlerpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a translation of an Assyrian Dream book (Philadelphia, 1956); Marcel Leibovici, „Leş songes et leur interpretation â Babylone",în: Leş songes et leur interpretation (Sources Orientales, 2, Paris, 1959), pp. 65-85.
Despre horoscoape, cf. A. Sachs, „Babylonian Horoscopes", Journal of Cuneiform Studies, 6,1952, pp. 49-75; referitor la astrologie, cf. J. Nougayrol, „La divination babylonienne", pp. 45-51 (si bibliografia, ihid., p. 78); A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 308 sq.
în legătură cu descoperirile ştiințifice, cf. O. Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity (ediția a 2-a, Providence, 1957); id., „The Survival of Babylonian Methods in the Exact Science of Antiquity and the Middle Ages" (Proceedings of American Philosophical Socieîy, v. 107, 1963, pp. 528-535); A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 288-310.
Despre influența ideilor mesopotamiene, cf. A.L. Oppenheim, op. cit., pp. 67 sq. (p. 356, n. 26, bibliografie); despre influențele atestate în Vechiul Testament, cf. bibliografia în W.H. Ph. RiJmer, Historia Religionum, I (Leiden, 1969), pp. 181-182.

25. în legătură cu istoria generală a Egiptului, vezi: E. Drioton şi J. Vandier, L'Egypte (ediția a 2-a, Paris, 1946); John A. Wilson, The Culture of Ancient Egypt (= The Burden of Egypt, Chicago, 1951; ediția a 5-a, 1958); William C. Hayes, The Sceptre of Egypt, l. Erom the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom (New York, 1953); Joachim Spiegel, Das Werden der altdgyptischen Hochkultur (Heidelberg, 1953); F. Daumas, La civilisation de l'Egypte pharaonique (Paris, 1965). Excelente precizări în lucrarea publicată sub conducerea lui J.R. Harris, The Legacy of Egypt (Oxford, 1971).
Asupra culturilor preistorice ale Egiptului, vezi: E.J. Baumgartel, The Culture s of Prehistoric Egypt (Londra, 1955); H. Frankfort, The Birth ofdvilization in the Near East (Londra, 1951), pp. 41 sq., 100 sq.; John Wilson, The Culture..., pp. 18 sq.; W.B. Emery, Archaic Egypt (Pelican Books, Harmondsworth, 1963).
Nu se ştie încă cum a pătruns agricultura în Egipt. Probabil că s-a răspândit plecând din Palestina, căci urme ale unei culturi neolitice (către ~ 4500) au fost excavate la Merimde, în preajma Deltei. Morții erau îngropați în locuințe, dar fără ofrande şi obiecte funerare. Cultura Egiptului de Sus numită badariană (după numele locului, Badari) cunoaşte, în afară de agricultură şi creşterea animalelor, o ceramică neagră şi roşie. Morții erau înhumați în poziție îndoită; se îngropau, de asemenea, animale domestice înfăşurate în pânze, în comparație cu Teii Halat şi Warka, aceste culturi neolitice egiptene par sărace si periferice.
Cu apariția culturii amratiene (Predinasticul vechi) asistăm la primele încercări de irigare naturală a văii Nilului. Se prelucrează piatra şi arama, dar ceramica este mai grosolană decât aceea a epocii badariene. (Probabil pentru că începuseră să se fabrice vase din piatră; cf. G. Clark, World Prehistory, p. 104.) în morminte s-au găsit ofrande alimentare şi figurine de argilă. Abia în timpul Predinasticului târziu (Nakada II) a fost introdusă metalurgia, la l 000 de ani după avântul ei în Orientul Mijlociu. S-au împrumutat, dar cu o întârziere considerabilă, numeroase alte elemente culturale din Asia. Vehiculele cu roți, cunoscute de mult în Mesopotamia, au fost introduse în Egipt abia în timpul Imperiului Nou (în jur de ~ 1570). Măreția civilizației egiptene începe cu unificarea celor două țări, Egiptul de Sus si Egiptul de Jos. Cât priveşte începuturile civilizației urbane, de un interes considerabil pentru orice studiu comparativ, urmele lor arheologice sunt îngropate în noroiul Nilului. Cu privire la culturile badariană .şi arnratiană, vezi Miiller-Karpe, op. cit., voi. II, pp. 28-55, 339-345, 353-361. Bibliografia până în 1948 este înregistrată de Jaeques Vandier, La religion egyptienne (ediția a 2-a, Paris, 1949), pp. 3-10; a se vedea ihid., pp. 24-29, un expozeu critic al opiniilor lui K. Sethe (Urgeschichte u. ălteste Religion der Ăgypter, Lcipzig, 1930) şi lui H. Kees (Der Gotterglaube im alten Ăgypten, Leipzig, 1941; ediția a 2-a, Berlin 1956) asupra religiilor primitive ale Egiptului. Cf. R. Weill, „Notes sur I'histoire primitive des grandes religions egiptiennes" (tlulletin de l'Institut Frunțais d'Archeologie Orientale, 47, 1948, pp. 59-150).
Printre studiile generale despre religiile Egiptului, semnalăm: Adolf Erman, Die Religion der Ăgypter (Berlin şi Leipzig, 1934, trad. franceză, 1937); Herman Junker, Pyramidenzeit: Das Werden der altăgyptischen Religion (Einsiedeln, 1949); J.Garnot-Sainte-Fare, Religions de l'&gypte (Paris, 1951); S. Donadoni, IM. religione dell'Egitto antica (Milano, 1955); H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion (New York, 1948); id., La royaute et Ies dieux (trad. franceză, Payot, 1951; ediția originală, Chicago, 1948); R.T. Rundle Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt (Londra, 1959). Cartea lui S. Morenz, La religion egyptienne (trad. franceză, Payot, 1962), constituie o încadrare şi o admirabilă sinteză realizată în perspectiva istoriei generale a religiilor. Vezi si C. J. Bleeker, „The Religion of Ancient Egypt" (Historia Religionum, I, Leiden, 1969, pp. 40-114); id.,Hathor andThoth: Two key Figures of the Ancient Egyptian Religion (Leiden, 1973),pp. 10 sq., 158 sq.; P. Derchain, „La religion egiptienne", Histoire des religions (sub direcția lui H. Ch. Puech), I, (1970), pp 63-140.
Indispensabilă prin bogăția documentelor şi a referințelor bibliografice, Hans Bonnet, Reallexikon der ăgyptischen Religionsgeschichte (Berlin, 1952). Giinther Rocder a publicat recent o bogată colecție de texte, admirabil ilustrată: Die ăgyptische Religion in Text und Bild; I. Die ăgyptische Gotterwelt; II. Mythen u. Legenden um ăgyptische Gottheiten u. Pharuonen; IU. Kulte, Orakel u. Naîurverehrung im alten Aegypten; IV. Der Ausklang der ăgyptische Religion, mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsglaube (Ziirich, 1959-1961).
Documentele istorice sunt accesibile în traducerea lui J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, I-V (Chicago, 1906-1907). Textele Piramidelor au fost de mai multe ori traduse (în germană, de K. Sethe, în franceză, de Speleers, în engleză, de Mercer); noi urmăm traducerea lui R.O. Fauikner, The Ancient Egyptian Pyramid Texts (Oxford, 1969), dar am utilizat fragmente traduse de J.H. Breasted, R. Weill, R. Clark, S. Sauneron şi J. Yoyote.

Despre vocabularul religios, vezi C. J. Bleeker, „Einige Bemerkungen zur religiosen Terminologie der alten Aegypten", în Travels in the World ofthe Old Testament. Studies presented to Professor M.A. Beek (Assen, 1974), pp. 12-26.
26. Un expozeu sistematic al cosmogoniilor egiptene, completat cu o traducere de texte comentată, a dat S. Sauneron şi J. Yoyote, „La naissance du monde sclon l'figypte ancienne" (în IM naissance du monde, Paris, 1959, pp. 19-91).

Vezi şi traducerile lui J. Wilson, ANET, pp. 3-10.
Diferitele doctrine cosmogonice sunt discutate de către Vandier, La religion egyptienne, pp. 57 sq. C f. analiza lui R. Clark, op. df.,pp. 35 sq. şi mai ales S. Morenz,/te/, egyptienne, pp. 211 sq. Despre cosmogonia de la Hermopolis, vezi S.Morenz şi J. Schubert, Der Gott aufder Blurne, eine agyptische Kosmogonie und ihre welt\veite Bildwirkung (Ascona, 1954). Despre valoarea creatoare a verbului, vezi J. Zandee, „Das Schopferwort im alten Aegypten" (Verbum, Studiu Theologica Rheno-Traiectina, VI, 1964, pp. 33 sq.).
Importanţa Tebei începând de la sfârşitul mileniului al III-lea a impus zeul acesteia, Amon, pe primul plan (zeu care a fost asociat, oportun, cu Ra). Dar cosmogonia săvârşită de Amon este împrumutată din sistemele de la Heliopolis, Hermopolis şi Memfis; vezi textele traduse şi comentate de J. Wilson, ANET, pp. 8-10; S. Sauneron şi J. Yoyote, pp. 67 sq.
Cu privire la simbolismul Colinei primordiale şi a spaţiului sacru, vezi Hellmut Brunner, „Zum Raumbegriff der AegyptQi",Studium Generale, 10,1957,pp. 610 sq.; A. Sa!eh,„The So-called «Primeval Hill» and other related Elevations in Ancient Egyptian Mythology", Mitt. d. Deutschen Arch. Instiluts (Abt. Kairo), 25, 1969, pp. 110-120; I.E.S. Edwards, The Pyramids ofEgypt (Pelican Books.Harmondsworth, 1961); J.Leclant,„Espaceel temps,ordre etchaos dans l'Egypte pharaonique", Revue de Synthese, 90,1969; Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymijolik und dan Alte Testament (Zurich-Neukirchen, 1972), pp. 100 sq. (studiu comparativ, admirabil ilustrat).
Existau mai multe mituri despre originea omului; după una din versiuni, Ptah îi modelase trupul, din argilă, pe roata olarului, cf. Hans Bonnet, Reallexikon, p. 617; în Egiptul de Sus demiurgul era Khnum (Bonnel, ibid., p. 137). Nu se cunoaşte nici un mit despre originea morţii. O aluzie fugitivă (Pyr., § 1466) evocă timpul mitic „dinainte de existenţa morţii".
Mitul despre pieirea oamenilor este destul de vechi; cf. bibliografia Iui J. Vandier, Rel. egyptienne, p. 53. Vezi Cartea Vacii, tradusă de Alexandre Piankoff, The Shrines ofTut-Ankh-Amon (New York, 1955), p. 27. Când Ra şi-a dat seama că Hathor era gata să nimicească rasa oamenilor, el a vărsat pe jos, noaptea, bere de culoarea sângelui; când, a doua zi, Hathor se pregătea să reia masacrul, ea a băut atât de mult încât s-a cufundat în beţie.
Oamenii hotărâseră să se răscoale pentru că Ra ajunsese prea bătrân, într-adevăr, după episodul pe care 1-am relatat mai sus, Ra a hotărât să renunţe la suveranitatea asupra lumii. El a recunoscut în faţa zeilor că trupul lui devenise la fel de slăbit ca în epoca primordială şi i-a cerut fiicei sale Nut să-1 ridice la Cer (Cartea Vacii, traducere de Piankoff, Shrines, p. 29). Succesorul său a fost Shou sau Geb. „Bătrâneţea" şi neputinţa lui Ra, şi mai ales îndepărtarea sa în cer, constituie elemente ale unei teme mitice bogat atestate; transformarea unui zeu celest, creator şi cosmocrat, în deus otiosus. Faptul că, în versiune egipteană, un zeu solar este acela care devine deus otiosus arată că avem de-a face cu o reinterpretare a teologilor.
27. Cu privire la divinitatea Regilor, vezi A. Moret, Du caractere religieux de la royaute pharaonique (Paris, 1902, în mare parte depăşită); H. Jacobsohn, Die dogmaîische Stellung des Konigs in der Theologie der alten Ăgypter (Gliikstadt, 1939); H. Frankfort, La royaute et Ies dieux (trad. franceză, Payot, 1951),pp. 37-288; G. Posener, De la divinite du pharaon (Paris, 1960); H. Goedicke, Die Stellung des Konigs im Alten Reich (Wiesbaden, 1960); H. Brunner, Die Geburt des Gottkonigs (Wiesbaden, 1964).
Despre „Menes" în calitate de făuritor al Egiptului unificat, vezi H. Frankfort, pp. 42 sq. Regalitatea apare deja la sfârşitul epocii predinastice. Frankfort subliniază originea ideologică a „dublei regalităţi" (i.e. suveranitatea asupra Egiptului de Sus şi de Jos). Această formulă politică exprimă tendinţa spiritului egiptean „de a înţelege lumea în termeni dualişti ca o serie de contraste într-un echilibru stabil" (Royaute, p. 44). „Formele regaliste ale dualităţii nu rezultau din anumite accidente istorice. Ele încarnau acea gândire specific egipteană după care o totalitate se alcătuieşte din contrarii" (ibid., p. 45).
H. Frankfort reaminteşte câteva paralele africane susceptibile de a oferi o explicaţie originii acestei ideologii „dualiste" egiptene (pp. 38 sq.). Vom întâlni alte exemple de diade şi polarităţi; vezi pentru moment, Mircea Eliade, La nostalgie des origines (Paris, 1971), pp. 249 sq. („Remarques sur le dualisme religieux".)
Despre sensurile lui mă'at, vezi H. Bonnet, Reallexikon, pp. 430-434; Frankfort, Ancient egypt. rel.,pp. 53 sq., 62 sq.; Posener, Litterature et politique dans l'Egypte de la Xll-e Dynastie (Paris, 1956); S. Morenz, La rel. egypt., pp. 156-174 (cu bibliografie).
Despre tendinţa către impersonal, vezi A. de Buck, Het Typische en het Individueele by de Egyptenaren (Leiden, 1929); Ludlow Bull, „Ancient Egypt", în The Idea ofHistory in the Ancient Near East, ed. de Robert C. Dentan (Yale University Press, 1955), pp. 1-34.
Despre culte şi sărbători, vezi J. Vandier, La rel. egypt., pp. 165-203; S. Morenz, Rel. egypt., pp. 115-152 (excelentă tratare comparativă, cu bibliografie recentă). Lucrarea lui A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (Paris, 1902), este încă de folosit. Vezi şi H. K&es,Das Priestertum im ăgyptischen Staat vom NRbis zur Spatzeit (Leiden, 1953); J. Garnot Sainte-Fare, L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire egyptien d'apres Ies textes des Pyramides (Paris, 1954); S. Sauneron, Leş pretres de l'ancienne Egypte (Paris, 1967).

Cu privire la sărbătoarea şed, esenţialul se găseşte la J. Vandier, op. cit., pp. 200-202; analiză excelentă cu referiri la izvoare literare şi iconografice la H. Frankfort, Royaute, pp. 122-136.
655
Despre sărbătoarea lui Min, cf. H. Gauthier, Las fetea du dieu Min (Cairo, 1931); J. Vandier, op. cit., pp. 202-203; H. Frankfort, Royaute, pp. 259-262.
28. Urcarea Faraonului la cer, după Textele Piramidelor, a fost descrisă de J.H. Breasted, Derelopment of Religion and Thought in Ancient Egypt (New York, 1912),pp. 70-141 şi de R. Wei\l,Le champdes roseauxet le champ des ofrandes dans la religion fune'raire et la religion generale (Paris, 1936).
Nu este sigur că epitetul maâ-kherou („cu voce dreaptă"), „care se pune în urma numelui oricărui defunct începând cu Imperiul de Mijloc", trebuie tradus cu „fericitul, beatificul". El exprimă mai ales „ideea că defunctul a avut parte de riturile osiriene"; J. Yoyote, ,,Le jugement des morts dans l'figypte ancienne", p. 37 (vezi indicaţiile bibliografice § 33).
29. Există o bogată literatură despre Osiris. Amintim doar esenţialul: H. Bonnet, Reallexikon, pp. 568-576; J. Vandier, Larel.e'gypt., pp.58 sq.,81 sq., 134sq.etc.; H. Frankfort, Royaute', pp.251 sq.; Rundle Clark, Myl h and Symbol, pp. 97 sq.; E. Otto-M. Hirner, Osiris und Amun (Mu'nchen, 1960). Lucrarea lui E. A. Wallis Budge, Osiris: The Egyptian Religion of Ressurection (2 voi., Londra, 1911; reeditare, New York, 1961) este încă utilă pentru documentaţia, iconografia şi paralelele africane. In timpul modei lansate de J. G. Frazer, Osiris era văzut exclusiv ca un zeu agrar; această interpretare, apărată în Franţa de A. Moret, a fost criticată şi respinsă, printre alţii, de fimile Chassinat, în lucrarea sa postumă, Le Mystere d'Osiris au moix de Khoiac, I (Cairo, 1966), pp. 30 sq. Ceea ce pare sigur este caracterul complex al lui Osiris, /eu cosmic şi totodată funerar, reprezentând atât fertilitatea universală cât şi regalitatea, Stăpân al judecăţii morţilor şi, mai târziu, divinitate de „Mistere".
Miturile lui Osiris în Imperiul Mijlociu şi cel Nou sunt rezumate de J. Vandier, op. cit., pp. 48-51.
Textele sarcofagelor au fost editate de A. de Buck, The Egyptian Coffin Texts, I-VI (Chicago, 1935-1950). Ele sunt pe punctul de a fi traduse de R.O. Faulkner, The Ancient Egyptian Coffin Texts, voi. I (Warminster, 1974).
Asupra cultului lui Osiris, vezi cele două volume ale lui E. Chassinat, Le Mystere d'Osiris au mois de Khoiac; Clark Rundle, op. cit., pp. 132 sq. (ridicarea coloanei djed, simbol al coloanei vertebrale a zeului), pp. 157 sq.; H. Frankfort, Royaute, pp. 251 sq.
Cu privire la Horus şi Seth, vezi Hans Bonnet, Reallexikon..., pp. 307-318, 702-715, cu bibliografia esenţială. De adăugat H. de Velde, Seth, god of confusion (1967).
30. Despre Prima Perioadă Intermediară, vezi H. Stock, Die erste Zwischenzeit Aegyptens (Roma, 1949); J. Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 104-124; Drioton-Vandier, L'Egypte, pp. 213 sq.
Operele literare discutate în text au fost traduse de Adolf Erman, The Literature ofthe Ancient Egyptians (versiune engleză de A.M. Blackman, Londra, 1927, reeditare în colecţia Harper Torchbooks, New York, 1966, sub titlul The Ancient Egyptians,c\\ o importanta introducere de W.K. Simpson),pp.75 sq. (învăţaturipentru regele Meri-ka-re), 92 sq. (Ipuwer), 132 sq. (Cântecul Harpistului), 86 sq. (Sfdtuirea unui om deznădăjduit). Am urmat mai ales traducerile lui J. Wilson, ANET, pp. 405 sq., 441 sq., 467. R. O. Faulkner a dat o noua traducere a Sfătuirii unui om deznădăjduit... în Journal of Egyptian Archaeology, 42, 1956, pp. 21-40 („The mân who was tired of life"). R. J. Williams a examinat literatura recentă în jurul aceluiaşi text, ibid., 48, 1962 pp. 49-56. Au fost publicate mai multe lucrări despre Mustrările Profetului Ipuwer: vezi bibliografia lui W. K. Simpson, Introducerea la reeditarea cărţii lui Erman în colecţia Harper Torchbooks, pp. XXIX-XXX. Vezi ibid., p. XXVIII, analiza lucrărilor recente despre Sfaturi pentru Meri-ka-re. Precizăm că acest ultim text este destul de lung şi nu e întotdeauna inteligibil.
Referitor la literatura Epocii Intermediare din Dinastia a XH-a, vezi G. Posener, Litterature et politiaue dans l'Egypte de la XU-e Dynastie (Paris, 1956).
31. Cu privire la Imperiul Mijlociu, vezi H.E. Winlock, The Rise and Făli ofthe Middle Kingdom in Thebes (New York, 1947); J. Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 124—153; Drioton-Vandier, op. cit, pp. 234 sq. Faraonii au întreprins lucrări considerabile (ei au adăugat 27 000 de acri de pământ arabil lângă Fayum etc.). Fără să fi practicat o politică de cuceriri, Egiptul era respectat şi temut în Mediterana, în Marea Egee şi în Orientul Apropiat.
Despre hiksoşi, vezi Robert M. Engberg, The Hyksos Reconsidered (Chicago, 1939); H.E. Winlock, op. cit., ultimele două capitole; Wilson, pp. 154—165; T. Săve-Soderbergh, „The Hyksos Rule in Egypt", Journal of Egyptian Archaeology, 37,1951, pp. 53-72; Theodore Burton-Brown, Early Mediterranean Migrations (Manchester, 1959), pp. 63 sq. Cât despre xenofobia egiptenilor, trebuie să ţinem cont de faptul că, multă vreme, ei nu recunoşteau „umanitatea" străinilor; de aceea îi sacrificau; cf. Wilson, pp. 139 sq. Cu privire la această problemă, vezi F. Jesi, „Rapport sur Ies recherches relatives â quelques figurations du sacrifice humain dans l'figyptepharaonique", JNES, 17,1958,pp. 194-203. încă în timpul Primei Perioade Intermediare, „asiaticii" erau acuzaţi de a fi aţâţat anarhia, deşi numărul lor era, la acea epocă, insignifiant (cf. Wilson, pp. 110 sq.). Abia doar ca urmare a cuceririi hiksoşilor, „asiaticii" s-au stabilit în masă în regiunea Deltei.

Despre rolul marelui preot al lui Amon, vezi G. Lefebvre, Histoire des Grands Pretres d'Amon de Karnak jusqu'â la XXI-e Dynastie (Paris, 1929); J. Vandier, op. cit., pp. 170 sq.; J. Wilson, Culture, pp. 169 sq.
Marele imn al lui Amon-Ra a fost de mai multe ori tradus: cf. J. Wilson, ANET, pp. 365-367; Erman-Blackman, pp. 283-287. Imnul este inspirat de teologia memfită (Erman, Religion, p. 119), ceea ce ilustrează tendința religiozității egiptene de a relua şi reinterpreta doctrinele tradiționale. La fel de important este ceea ce s-a numit „un imn universalist al Soarelui", publicat şi tradus de A. Variile, în Bulletin de l'Institut franfais d'archeologie orientale (Cairo), 41, 1942, pp. 25-30; vezi, de asemenea, traducerea lui J. Wilson, ANET, pp. 367-369.
Tabloid problemelor
656
32. Despre „revoluția de la Amarna", vezi J. D,S. Pendlcbury, Teli-et-Amarna (Londra, 1935); Drioton-Vandier, L'Egypte, pp. 86 sq., 334 sq.; J. Wilson, op. cit., pp. 212 sq.; Rudolph Anthes, Die Maat des Echnaton von Amarna (Suppl. JAOS, no. 14, 1952); Cyril Aldred, M?u' Kingdom Anin Ancient Egypt during the Eighteenth Dynaxty (Londra, 1951), în special pp. 22 sq.
Marele imn către Aton a fost tradus de Erman-Blackman, op. cit., pp. 288-291; H. Breasted, The Dawn o/Comcience (New York, 1953), pp. 281-286; J. Wilson, ANET, 369-371.
Despre continuitatea Amon (-Ra)-Aton, vezi Alexandre Piankoff, The Shrines ofTut-Ankh-Amon (New York, 1955), pp.4sq.
33. Ceea ce Edouard Naville numea „Litania Soarelui" constituie unul din cele mai importante texte ale Imperiului Nou. Noi am urmat traducerea lui A. Piankoff, The Litany of Re (New York, 1964), pp. 22-43. Vezi şi textele traduse de acelaşi autor în lucrarea sa The Tomb of Ramesses VI (New York, 1954).
Există mai multe traduceri ale Cărții Morților; am urmat ultima, aceea a lui T.C. Allen, The Book of the Dead or Going forth by Day (Chicago, 1974). Despre alte cărți funerare (Cartea despre cele din lumea de Dincolo; Cartea Porților; Cartea Nopții), vezi J. Vandier, pp. 107 sq., 128-129. Pentru Cartea celor două Drumuri, am utilizat traducerea lui A. Piankoff, The Wandering of the Soul (Princeton, 1974), pp. 12-37. Vezi, de asemenea, S. Morenz, Altdgyptischer Jenseitsfuhrer. Papyrus Berlin 3127 (Frankfurt pe Main, 1966).
Lumea subterană a morților, duat, este atestată încă în Textele Piramidelor; vezi exemplele citate de H. Breasted, Development, p. 144, n. 2. Despre reprezentările asupra Infernului, vezi Erik Honm\ig,Altagyptische Hollenvorstellungen (Berlin, 1968). Descrierea şi traducerea textelor în lucrarea lui E. A. Wallis Budge, The Egyptian Heaven and Hell, I-III (reeditare într-un singur volum, Londra, 1925). Elementele „negative" ale Morții, considerată ca vrăjmaşul prin excelență al omului, sunt amănunțit analizate de J. Zandee, Death ax an Eneiny according to Ancient Egyptian Conceptions (Leiden, 1960), pp. 5-31 (prezentare generală), 45-111 (vocabularul exprimând diferite aspecte ale morții: distrugere totală, descompunere, întemnițare etc.). Cartea lui H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter (1926; ediția a 2-a Berlin, 1956), rămâne mereu cel mai bun studiu de ansamblu, în ciuda unor interpretări prea personale. Esențialul cu privire la cultul morților (mumificarea, mormintele, funeraliile, mastuba, piramida, hipogeul) se va găsi la J. Vandier, op. cit., pp. 111-130 (cu o bogată bibliografie).
Pentru egipteni,ca de altfel şi pentru alte popoare ale antichității (India, China, Grecia etc.), moartea nu săvârşea numai despărțirea dintre corp şi suflet; ea revela în plus deosebirea dintre cele trei principii spirituale: akh. ba si ka. Primul „desemnează în mod esențial forța divină, supranaturală" (J. Vandier, p. 131). Sensul cuvântului „strălucitor, glorios" indică natura celestă a morților, (în fond, când morții sunt numiți akhu, ei sunt considerați ființe supranaturale, locuind în Cer; cf. H. Frankfort, Royuute, p. 104.) Ba, reprezentat ca şi akh, sub formă de pasăre, constituie „sufletul" propriu-zis. „Ba avea nevoie de corp sau cel puțin de o statuie a defunctului, pentru a-i păstra identitatea. Egiptenii şi-1 reprezentau ca unindu-se din nou cu corpul în mormânt după ce străbătuse câmpuri şi desişuri..." (H. FTîinkion,Royaute, p. 103; cf. Ancient e'gyptian religion, pp. 96 sq.). Ba este defunctul însuşi sub un anumit aspect. Dimpotrivă, ka, niciodată reprezentat plastic, nu este individualizat; termenul poate fi tradus prin „forță vitală". Ka aparține individului în timpul vieții, dar îl urmează şi în lumea de dincolo (H. Frankfort, Royaute, p. 104), Doar ka al Regelui figurează pe monumente, „Născut o dată cu Regele, precum un frate geamăn, îl întovărăşeşte de-a lungul vieții ca un geniu păzitor, el acționează ca un dublu şi un protector al regelui în moarte" (ibid., p. 110).
E important de reamintit că textele Regatului Vechi nu vorbesc decât despre ba al Faraonilor. „Altfel spus, egiptenii dintr-o epocă mai îndepărtată nu aveau ba" (S. Morenz, IM religion egyptienne, p. 266). Abia începând cu Prima Epocă Intermediară posesiunea unui ba se generalizează. Evident, este vorba de o situație literară; nu cunoaştem realitatea istorică. Dar este semnificativ că, şi în acest caz, „exemplul" Faraonului constituie modelul imitat din ce în ce mai mult de cei mai puțin privilegiați. Vezi şi L. Greven, Der Ka in Theologie und Konigskult der Ăgypter des Alten Reiches (Gliickstadt, 1952) şi Louis Zabkar, A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texls (Chicago, 1968).

Despre Judecată, vezi E. Drioton, Le jugement des âmes dans l'ancienne Egypte (Cairo, 1949); J. Vandier, op. cit., pp. 134 sq.; J. Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der aegyptischen Religion (Gliickstadt, 1935); J. Yoyote, „Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne" (în l^e jugement des morts, Sources Orientales 4, Paris, 1961, pp. 16-80: traducerea textelor, comentarii şi bibliografie). Vezi şi M. Guilmot, „L'espoir en l'immortalite dans l'Egypte ancienne du Moyen Empire â la basse epoque" (RHR, 166, 1964, pp. 1-20).
Cu privire la declaraţia de nevinovăţie, vezi E. Drioton, „Contribution â l'etude du chapitre CXXV du Livre des Morts. Leş confessions negatives" (Recueil d'eludes egyptiennes dediees â la memoire de J.F. Champolion, Paris, 1922, pp. 545-564). Anumite idei şi credinţe din capitolul 125 sunt foarte vechi: ele „urcă cel puţin până în epoca piramidelor. Din „codul de morală" negativă şi pozitivă inclus în capitolul 125, avem urme din Dinastiile a V-a şi a Vl-a" (J. Yoyote, op. cit., p. 63). R. Pettazzoni a arătat câteva paralele etnografice ale confesiunii negative; cf. La confessione deipeccati, II (Bologna, 1935, pp. 21, 56-57).
Opera funerară. Cartea Vacii Cereşti, insistă asupra valorii magice a conţinutului ei. Cel care va cunoaşte acest text, este scris în ea, „nu va trebui să se supună tribunalului... şi toate nelegiuirile pe care le va fi făcut pe pământ nu vor fi luate în seamă" (traducere de J. Yoyote, p. 66; vezi traducerea integrală a Cărţii Vacii în A, Piankoff, Shrines of
657
Tul-Ankh-Amon, pp. 27-34). Exaltarea „ştiinţei" deasupra moralei constituie un laitmotiv al gândirii indiene de la Brahmana şi Upanişude până în lantrism.
34. Există o bibliografie considerabilă despre culturile megalitice. Noi am analizat contribuţiile cele mai importante într-un studiu care urmează să apară: „Megaliths and History of Religions".
O foarte buna prezentare a făcut Glyn Daniel, The Megalith Builders of Western Europe (Londra, 1958; ediţia a 2-a, Pelican Books, 1962, conţine un addendum, pp. 143-146, prezentând noua cronologie stabilită pe baza analizelor cu „Carbon 14"; noua cronologic infirmă în mare parte teza susţinută de autor; vezi mai departe, § 36). Vezi, de asemenea: Fernand Niel, La dvilisation des megalithes (Paris, 1970) şi bibliografiile înregistrate de Glyn Daniel şi J.D. Evans, The Western Mediterranean (Cambridge Ancient History, voi. II, cap. XXXVII, 1967), pp. 63-72.
Megaliţii din Spania şi Portugalia au fost studiaţi exhaustiv de Georg si Vera Leisner, Die Megalithgrăber des Iberischen Halbinset: Der Siiden (Berlin, 1943); Der Western, I-Ill (Berlin, 1956, 1959, 1960). Vezi şi L. Pericot (ed.), Corpus de sepulcros megaliticos, fasc. l şi 2 (Barcelona, 1961); fasc. 3 (Gerona, 1964); L. Pericol, Los sepulcros megaliticos Catalanes y la cultura pirinaica (ediţia a 2-a, Barcelona, 1951).
Despre megaliţii în Franţa, vezi Z. Le Rouzic, Carnac (Rennes, 1909); id,, Leş monuments megalithiques de Carnac et de Locmariaquer (Carnac, 1907-1953); Glyn Daniel, The prehistoric Chamber Tombs of France (Londra, 1960); id., The Megalith Builders, pp. 95-111; E. Octobon, „Statues-menhirs, steles gravees, dalles sculptees (Revue Arithropologique, 1931,pp. 291-579); M. şi J. Pequart şi Z. Le Rouzic, Corpus des signes graves des monuments megalithiques du Morbihan (Paris, 1927). în legătură cu culturile megalitice din Insulele britanice, vezi G. Daniel, The prehistoric Chamber Tombs ofEnglandand Wales (1950); id., The Megalith Builders, pp. 112-127, şi bibliografia înregistrată mai jos, § 35.
Sibylle von Cles-Reden a dat o lucrare de popularizare, ilustrată cu un mare număr de fotografii admirabile, The Realm ofthe Great Goddess. The story ofthe megalith builders (Londra, 1961; traducerea lucrării Die Spur der Zyklopen, 1960).
Dominik Wolfel a consacrat o mare parte a studiului său „Die Religionen des vorindogermanischen Europa" (în Christus und die Religionen der Erde, I, pp. 161-537) religiei autorilor megaliţilor (pp. 163-253 etc.). De consultat cu prudenţa. O prezentare succintă, dar redactata înainte de analizele cu carbon 14, la J. Maringer, The Gods of Prehistoric Mân, pp. 227-255 (= L'homme prehistoric/ue el şes dieux, pp. 237-261).
Asupra menhirilor, Horst Kircher a publicat o lucrare foarte erudită: „Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke" (Abh. d. Akademie in Mainz, Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1955, pp. 609-816).
35. Din bogata literatură privind Stonehenge reţinem câteva lucrări recente: R.J.C. Atkinson, Stonehenge (Penguin Books, Harmondsworth, 1960); A.Thom, Megalithic Sites in Britain (Oxford, 1967); G.S. Hawkins, Stonehenge Decoded (Londra, 1966; dar vezi critica lui R.J.C. Atkinson, Nature, 210,1966, pp. 1320 sq.); Colin Renfrew, Before Civilization (Londra si New York, 1973), pp. 120 sq., 214 sq.
Amintim că în Franţa meridională s-a identificat un mare număr (3 000!) de morminte megalitice; mai mult de 600 într-un singur departament: Aveyron, adică de două ori mai mult decât în Anglia şi Ţara Galilor; cf. Daniel şi Evans, The Western Mediterranean, p. 38. Dolmenele departamentului Herault au fost studiate la modul exhaustiv de J. Arnal (Prehistoire, voi. XV, 1963). Tot în Franţa meridională se află singurele statui-menhiri cunoscute până azi.
în legătură cu preistoria Maltei, vezi J.D. Evans, Malta (Londra, 1959); id., Prehistoric Antiquities ofthe Maltese klands (Londra, 1971); Gunther Zuntz, Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia (Oxford, 1971), pp. 3-58; Collin Renfrew, Before Civilization, pp. 147 sq.
G. Zuntz a arătat importanţa simbolismului spiralei în ornamentaţia templelor malteze şi a identificat influenţe

danubiene (figurinele de la Cărna); cf. op. cit., pp. 25 sq.
36. Cordon Childe şi-a rezumat opiniile cu privire la răspândirea „religiei megalitice" în ultima sa carte, The Prehistory of European Society (Pelican Books, 1958), pp. 124-134: „Missionaries of the Megalithic Religion". După Glyn Daniel, începutul construcţiei de tip megalitic este în relaţie directă cu sosirea minoenilor sau a egeenilor în Mediterana centrală şi occidentală (The Megalith builders of Western Europe, p. 135). E vorba de un elan colonial şi comercial, dar colonizarea era efectuată de un popor înzestrat cu o credinţă religioasă puternică şi având practici funerare destul de complicate. Daniel se întreabă de ce monumentele megalitice conţin atât de puţine obiecte din metal, în ciuda faptului că autorii lor exploatau minele şi mai cu seamă se ocupau de comerţul cu metale. El consideră că imigranţii nu-si îngropau în mod intenţionat uneltele din metal, înlocuindu-le cu replici din piatră (p. 137).
Subtitlul cărţii lui Colin Renfrew, Before Civilization, este semnificativ: The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „Wessex without Mycenae" (Annual of the British School of Archaeology atAthens, 63,1968, pp. 277-285); „Malta and the calibrated radiocarbon chronology" (Antiquity, 46, 1972, pp. 141-145); „New Configurations in Old World Chronology" (World Archaeology, 2, 1970, pp. 199-211).
37. Mai mulţi autori au reacţionat împotriva inhibiţiei provocate de extravaganţele lui G. Elliot Srnith şi W.J. Perry şi au examinat ansamblu! culturilor megalitice ale protoistoriei; vezi, de exemplu, A. Serner, On „Dyss" burial and beliefs about the dead during the Stone Age with special regard to South Scandinavia (Lund, 1938); H.G. Bandi, „La repartition des tombes megalithiques" (Archives Suisses d'Anthropologie Generale, 12,1946, pp. 39-51); V. Gordon Childe, „Megaliths" (Ancient India, nr. 4, 1947-1948, pp. 4-13). în afară de R. Heine-Geldern, un singur cercetător a studiat împreună cele doua grupe de culturi megalitice, i.e. acelea ale preistoriei şi culturile în stadiu etnografic, limitându-şi totuşi ancheta sa

la menhiri; noi ne referim la Josef Roder, Pfahl und Menhir. Eine vergleichend vorgeschichtliche, volks- und wolkerkundliche Studie (= Studien zur westeuropäischen Altertumskunde, I; Neuwied am Rhein, 1949).
Cât despre contribuţiile lui R. Heine-Geldern, cele mai importante sunt: „Die Megalithen Siidostasiens und ihre Bedeutung fiir die Klarung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien" (Anthropos, 13,1928, pp. 276-315); „Prehistoric Research in the Netherlands Indies" (în Science and Scientista in the Netherlands Indies, Ed. P. Honig şi F. Verdoorn, Cambridge, Mass., 1945, pp. 129-167); „Zwei alte Weltanschauungen und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung" (Anzeiger derphil.-hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 94,1957,pp. 251-262); „Das Megalithproblem" (în Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit — Symposion 1958, publicat în 1959, pp. 162-182). Bibliografia lui Heine-Geldern este înregistrată şi analizată de H.H.E. Loof's, Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An annotated bibliography (Canberra, 1967), pp. 3-4, 14-15, 41-42, 48, 94.
Ipoteza lui Heine-Geldern şi obiecţiile criticii sale sunt discutate în studiul nostru „Megaliths and History of ReJigions".
38. Pentru o bibliografie sumară despre Harappa si Mohenjo-Daro, vezi M. Eliade, Le Yoga (ultima ediţie, 1975), p. 417. Lucrarea esenţială rămâne si azi aceea a lui Şir John Marshall, Mohenjo-Daro and the Indus Culture, I—III (Londra, 1931); dar ea trebuie completată prin câteva lucrări recente, conţinând rezultatele săpăturilor întreprinse după 1930; E. J. Mackay, The Indus Civilization (Londra, 1935); id., Further Excavations at Mahenjo-Daro (Delhi, 1938); id., Oianhudaro Excavations 1935-1936 (New Haven, 1943); M.S. Vats, Excavations at Harappa (Deihi, 1940); S. Piggott, Prehistoric India (Pelican Books, Harmondsworth, 1950); J.M. Casai, La civilization de l'Indus et şes enigmes (Paris, 1969; vezi observaţiile lui Mauri/io Tosi, East and West, 21, 1971, pp. 407 sq.); Bridget and Raymond Allchin, The Birth of Indian Civilization (Pelican Books, 1968, cu o bogată bibliografie critică); Şir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization (ediţia a 3-a, Cambridge, 1968; e vorba de o ediţie în întregime refăcută a lucrării publicate în 1953); Walter A. Fairservis, The Roots ofAncient India. The Archaeology ofEarly Indian Civilization (New York, 1971; în această lucrare de sinteză, autorul rezumă şi rezultatele săpăturilor sale în Pakistanul occidental, şi mai ales în valea Quetta, regiunea Zhob şi Loralai si bazinul Seistanului).
In importanta sa lucrare, The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City (Chicago, 1971), Paul Wheatley a studiat, de asemenea, centrele ceremoniale harappiene (pp. 230 sq.).
Despre simbolismul „Centrului Lumii", cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour (ediţie noua, Paris, 1969), pp. 13 sq.; „Centre du Monde, Temple, Maison", în Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Roma, 1957, pp. 57-82.
Despre simbolismul cosmologic al oraşelor tradiţionale, cf. Werner Miiller, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und der Mythe vom Weltnabel (Stuttgart, 1961).

39. Despre religia luduşului, vezi Mircea Eliade, I^e Yoga, pp. 348 sq.; Şir John Marshall, op. cit., voi. I, pp. 50 sq.; S. Piggot, Prehistoric India, pp. 200 sq.; Şir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization, pp. 108 sq.; B. şi R. Allchin, The Birth of Indian Civilization, pp. 311 sq.; W. A. Fairservis, pp. 292 sq. Toți aceşti autori recunosc caracterul „hinduist" al religiei harappiene şi subliniază continuitatea unor obiecte cultuale, simboluri şi figuri divine, din protoistorie până în epoca modernă. Unanimitatea este semnificativă, căci aceşti arheologi au condus săpăturile în India; altfel spus, competența lor ştiințifică este fericit completată printr-o cunoaştere nemijlocită a țării. „Continuitatea" a fost confirmată si de cercetările lui Mărio Cappieri, „Ist die Induskultur und ihre Bevolkerung wirklich verschwunden?" (Anthropos, 60,1965, pp. 719-762). W. Koppers a observat analogii precise între anumite rituri de fertilitate, practicate în India centrală şi iconografia harappiană; cf. „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur" (Geographica Helvetica, 1,1946, pp. 165-177). La rându-i, Josef Haekel a studiat în anumite sate de la Guj'erat ceremoniile în legătură cu „Grădinile lui Adonis". Savantul austriac explică prezența acestui ritual, specific mediteranean, prin faptul că autorii civilizației luduşului erau cultivatori prearieni sosiți din Iran. Prin urmare, ei împărtăşeau civilizația protoistorică a Orientului Mijlociu şi Mediteranei: cf. „Adonisgărtchen im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujarat (Zentralindien). Vergleich und Problematik" (Ethnologische Zeitschrift Zurich, I, 1972, pp. 167-175).
Continuitatea este contestată, printre alții, de H.P. Sullivan, „A reexamination of the religion of the Indus civilization" (HR, 4, 1964 pp. 115-125) şi J. Gonda, Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 19-37.
R.L. Raikes a insistat asupra rolului hotărâtor pe care 1-au avut mişcările seismice şi inundațiile în ruinarea lui Mohenjo-Daro: cf. „The Mohenjo-Daro Floods" (Antiquity, 39, 1965, pp. 196-203); „The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization" (American Anthropologist, 65,1963, pp. 655-659; ibid., 66, 1964, pp. 284-299) şi mai ales Water, Weather and Archaeology (Londra, 1967). Incontestabila degradare a nivelului economic şi cultural din fazele finale ale civilizației Mohenjo-Daro a fost cu siguranță agravată prin demoralizarea locuitorilor ca urmare a diluviilor repetate. Dar lovitura de grație pare să fi fost dată de către năvălitorii din est, probabil imigranți ariofoni. Săpăturile au scos la iveală urme ale unui masacru final, după care Mohenjo-Daro încetează să mai existe; cf. şir M. Wheeler, op. cit., pp. 129 sq. şi bibliografia citată mai jos, § 64.
40. Lucrarea fundamentală privind preistoria şi protoistoria Cretei rămâne aceea a lui Şir Arthur Evans, The Palace ofMinos,l-V, Londra, 1921-1950; vezi şi A. J. Evans şi J. L. Myres,Scripta Minoa, II, 1952; P. Demargne, La Crete dedalique, Paris, 1947; L. Cottrell, The BullofMinos, 1956; L.R. Palmer, Mycenians andMinoans, Londra, 1961; R. W. Hutchinson, Prehistoric Crete (Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1962), cu o bogată bibliografie, pp. 355-368; J. W. Graham, The Palaces of Crete, Princeton, 1962.

Cu privire la religiile cretane, vezi mai ales Charles Picard, Leş religions prehelleniques: Crete et Mycenes (Paris, 1948, excelente bibliografii) şi M.P. Nilsson, The Minoan-Mycenian Religion and its survival in Greek Religion (ediția a 2-a,Lund, 1950);cf. şi A. W. Persson, Religion of Grece in Prehistoric limes (Berkeley, 1950); M. Ventris şi J.Chadwick, Documents in Mycenian Greek (Cambridge, 1956); L. A. Stella, „La religione greca nei testi micenei" (Numen, 5, 1958, pp. 18-57); S. Luria „Vorgriechische Kulte" (Minos, 5,1957,pp. 41-52); M. Lejeune „Pretres et pretresses dans Ies documcnts myceiiiens" (Hommages ă Georges Dumezil, Bruxelles, 1960, pp. 129-139) şi R.F. Willetts, Cretan C uit s and Festivals (New York, 1962); H. van Effenterre„„Politiqueet Religion dans la Crete minoenne" (Revue historique, 229,1963, pp. l-l K).
Referitor la grotele sacre, vezi nota 42 şi P. Faure, „Speleologie cretoise et humanisme" (Bulletin de l'Association Guillaume Bude, 1958, pp. 27-50); id., Fonction des cavernes cretoises (Paris, 1964), pp. 162 sq., despre grota de la Skoteino ca loc de inițiere.
Despre labirint şi funcția sa inițiatică, vezi W. A. Mathews, Mazes and Labyrinths: A General Account oftheir History and Development (Londra, 1922); W.F. Jackson Knight, Cumaean Gates: A Reference ofthe Sixth Aeneid to the Initiation Pattern (Oxford, 1936); K. Kerenyi, Labyrinth-Studien (Ziirich, 1950); Oswald F. A. Menghin, „Labirinthe, Vulvenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen Welt. Beitrage zur Interpretation prăhistorisches Felsgraphik" (în Beiträge zurAlten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift Franz Altheim, Berlin, 1969,1, pp. 1-13); Philippe Borgeaud, „The Open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context" (HR, 14, 1974, pp. 1-27).
Este important de semnalat lipsa aproape totală a construcțiilor semănând cu ceea ce va fi mai târziu templul clasic. Unicul exemplu de sanctuar public este acela de la Gournia; dar şi el, după M.P. Nilsson, derivă din cultul domestic. Chiar ritualurile de tip agrar erau celebrate în curțile Palatelor.
41. Despre zeițele goale, vezi Ch, Picard, Rel. prehell., pp. 48 sq., III sq., M.P. Nilsson, op. cit., pp. 397 sq. Referitor la cultele vegetației, cf. A.W. Persson, pp. 25 sq.; Ch. Picard, op. cit., pp. 191 sq.

Despre rolul religios al taurului şi al coridelor sacre, cf. A.W. Persson, pp. 93 sq. şi bibliografie critică la Ch. Picard, p. 199; în plus, J. W. Graham, The Palaces of Crete, pp. 73 sq.
Cu privire la securea dublă, cf. Ch. Picard, pp. 200-201; Hutchinson, Prehistoric Crete, pp. 225 sq.
Despre mormântul regelui-preot din Cnossos, cf. C.F. Lehman-Haupt, „Das Tempel Grab des Priesterko'nigs zu Knossos" (KKo, 25,1932, pp. 175-176); Ch. Picard, op. cit., p. 173.
Despre sarcofagul de la Haghia Triada, vezi R. Paribeni, „II sarcofagio dipinto di Haghia Triada" (Monumenti Antichi publicați per cura deliu reale Accademia dei Liricei, 19, pp. 5-86, pi. I-III) şi reproducerile în J. Harrisson, Themis (Cambridge, 1912, ediția a 2-a, 1927), fig. 31-38, pp. 159, 161-177; F. von Duhn, „Der Sarkophage aus H. Triada" (ARW, 12, 1909, pp. 161-185); M.P. Nilsson, Minoan-Mycenian religion, pp. 426-443; Ch. Picard, op. cit., pp. 107 sq., 168 sq.
42. Cu privire la continuitatea structurilor preelenice, vezi Charles Picard, op. cit., pp. 201 sq.; M.P. Nilsson, op. cit., pp. 447-^49; R.W. Hutchinson, op. cit., pp. 199 sq.
„în general, asistăm la o prelungire mai mult sau mai puțin conservatoare [...) a panteonului minoean şi a lumii ființelor supranaturale, anterioare epocii miceniene" (Picard, p. 252). Eminentul arheolog a scos în evidență faptul că amenajările templelor „de mistere" derivă din instalațiile găsite în Creta preelenică: „există bariere, părți cu intrare rezervată, abată, adyta; cislii, încă îngropați în sol, ai acelor «temples repositories» de la Cnossos, au precedat cistii de la Eleusis; sipete sacre devenite mobile, dar în care zeițele puteau sălăşlui. La Malia un mare kernos circular, cu mici cupe pentru ofrande, era fixat în pavajul de piatră al palatului, în contact direct cu pământul; s-a observat cu justețe analogia unor asemenea dispozitive cu acelea din necropola regală de la Malia, chiar; avem acolo instrumentarul esențial al unui cult totodată agrar şi funerar, mobilierul sacru al ceremoniilor, se pare, mistice, în cinstea unei mame-Pământ, ocrotitoare atât a celor vii cât şi a morților" (op. cit., p. 142). Cf. § § 97-99.
P. Faure o consideră pe Britomartis zeiță-patroană la Skoteino; astfel „ne dăm seama de acele fapte de cult întâlnite acolo, inclusiv aspectele moderne, cum ar fi sărbătorirea Sfintei Paraschevi" („Speleologie cretoise et humanisme", p. 40). Cu privire la Britomartis, vezi şi Willetts, Cretan Cults and Festivals, pp. 179 sq.
Despre influențele egiptene (psihostasie, mumifierea parțială a corpurilor, adoptarea măştilor de aur etc.), vezi Picard, pp. 228 sq., 279 sq. Măştile din aur aveau drept scop transformarea defunctului într-o ființă supranaturală cu trăsături incoruptibile, asemănătoare statuilor zeilor; ibid.,p. 262.
43. în legătură cu istoria şi cultura hittiților, cf. A. Goetze, Klein-asien (ediția a 2-a, 1954; ultima tipărire, 1972). Despre hurriți, cf. E. A. Speiser, „The Hurrian participation in the civilisation of Mesopotamia, Syria and Palestine" (Cahiers d'Histoire Mondiale, l, 1953, pp. 311-327); FI. împărați, / Hurriți (Firenze, 1964); R. de Vaux , „Leş Hurrites de l'histoire et Ies Horites de la Bible" (Revue Biblique, 74, pp. 481-503).
Pentru textele cuneiforme hittite şi traducerile lor publicate până în 1958, vezi E. Laroche, „Catalogue des textes hittites", Revue Hittite et Asianique, XIV, 1956, pp. 33-38; 69-116; XV, 1957, pp. 30-89; XVI, 1958, pp. 18-64. Textele cele mai importante au fost traduse de A. Goetze, în ANET, pp. 120-128, 201-211, 346-364, 393-404, şi de H. Giiterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra si alți autori, a căror bibliografie se află în O.R. Gurney, op. cit., p. 224. Cea mai recentă traducere franceză este cea a lui Maurice Vieyra în lucrarea Leş religions du Proche-Orient (1970), pp. 525-566.
Dintre prezentările generale ale religiei hittite, semnalăm R. Dussaud, „La religion des Hittites et des Hourites", în E. Dhorme şi R. Dussaud, La religion de Babyionie etc., pp. 333-353; H. Giiterbock, „Hitlite Religion", în Forgotten Religions,

ed. V. Ferm (New York, 1950), pp. 81-109; ici., „Hittite Mythology", în Mythologies ofthe Ancient World, ed. S.N. Kramer (1961), pp. 141-179; H. Otten,„Die Religionen des Allen Kleinasien", în Handbuch der Orientalisiik Bd. VIII, 1964,pp. 92-116; Maurice Vieyra, „La religion de FAnatolie antiquc", în Histo'ue des religions, I, pp. 258-306. Cartea lui Giuseppe Furlani, IM Keligione degli Hittiti (Bologna, 1936), este încă utilă, deşi autorul — după cele ce spune Guterbock („Hitt. Rel.", p. 109) — ar fi avut acces doar la traducerile, puțin numeroase în epocă, din texte hittite.
Vezi şi E. Laroche, Recherches sur Ies noms des dieux hittite s (Paris, 1947); id.. „Tessub, Hebat et leur cour", Journal of Cuneiform Studies, II, 1948, pp. 113-136; id., „Le pantheon de Yazilikaya", ibid., VI, 1952, pp. 115-123. O prezentare sumară a zeilor şi miturilor hittite, vezi la Einar von Schuler, W.d.M., I,pp. 172-76 (zei şi zeițe), 196-201 (divinități solare), 208-213 (zei ai furtunii).
Despre rolul religios al regelui, ve/.i O.R. Gurney, „Hitlite Kingship", în Myth, Ritual and Kingship, ed. S.H. Hooke (Oxford, 1958),pp. 105-121.
Cu privire la ritualuri, vezi B. Schwartz, „The Hittite and Luwian ritual of Zarpiya of Kizzuwatna", JAOS, 58, 1938, pp. 334-353; M. Vieyra, „Rites de purification hittites", RHR, 119,1939, pp. 121-153; H. Otlcn,

HethitischeTotenrituale (Berlin, 1958). Referitor la Sărbătoarea de Anul Nou (purulli), vezi Volkert Haas, Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (Roma, 1970), pp. 43 sq.
Un ritual de purificare a unei armate după o înfrângere se evidenţiază prin caracterul său arhaic; el comportă sacrificiul unui om, al unui ţap, al unui căţel, al unui purcel. Victimele sunt tăiate în două şi armata trece printre cele două jumătăţi. Cf. O. Masson, „Â propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une amice", RHR, 137, 1950, pp. 5-25; O.R. Gurney, The Hittites, p. 151. S-a remarcat analogia cu sacrificiul poruncit de Yahweh când a încheiat legământul cu Abraham (Facerea, 15: 9-18). Trecerea rituală printre cele două jumătăţi ale victimei e cunoscută de numeroase popoare, vezi J.G. Frazer, Folk-lore in the Old Testament (Londra, 1919), I, pp. 393-425; cf., de asemenea, Th. Gaster, Myth, Legend and Custom in the Old Testament (New York, 1969), pp. 363 sq., pentru adăugirile bibliografice. In plus, J. Henninger, „Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Halften?", Biblica, 34,1953, pp. 344-353; Ad. E. Jcnsen, „Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika", Culture in History, ed. S. Diamond (New York, 1960), pp. 449-466. Despre rugăciune, vezi O.R. Gurney, Hittite Prayers (1940) şi lămuririle aduse de E. Laroche, „La priere hittite: vocabulaire et typologie" (Annuaire, f.cole Pratique des Hautes F.tudes, V-e Section, voi. LXXII, 1964—1965, pp. 3-29).
44. Diferitele versiuni ale mitului sunt analizate de H. Otten, Die Ueberlieferungen des Telipinu-Mythus (Mitt. d. Vorderasiatischaegyptischen Gesellschafl, 46,1, Leipzig, 1943). Comentariu comparativ în Th. Gaster, Thespis (ediţia a 2-a, revăzută, New York, 1961), pp. 295 sq. Vezi şi analiza lui H.G. Guterbock, „Gedanken iiber das Werden des Gottes Telipinu", Festschrift Johannes Friedrich (Heidelberg, 1959), pp. 207-211; id., „Hittite Mythology", pp. 144-148.
După versiunea în care protagonistul este zeul furtunii, marele zeu solar pofteşte la ospăţ „mia de zei", dar deşi toţi mănâncă şi beau, ei nu reuşesc să-şi potolească foamea şi setea. După eşecul primilor săi trimişi, zeul furtunii pleacă în căutarea tatălui său şi îl întreabă cine a păcătuit într-atât încât „sămânţa piere şi toate se usucă?". Marele tată îi răspunde: „Nimeni, dacă nu cumva tu ai păcătuit!" (Giiterbock, „Hittite Mythology", pp. 145-146).
Th. Gasler a evidenţiat mai multe elemente comune scenariilor mitico-rituale ale lui Telipinu şi ale zeilor fertilităţii; cf. Thespis, pp. 304 sq.
45. Despre Illuyanka, vezi A. Goetze, Kleinasien, pp. 139 sq. şi E. v. Schuler, W.d.M., I, pp. 177-178.
Textul care prezintă mitul este precedat de această introducere: „Acestea sunt cuvintele lui Kellas, cel uns (= preotul) de zeul furtunii din (oraşul) Nerik; ceea ce urmează este recitalul sărbătorii purulli a zeului furtunii cerului: când vine vremea rostirii cuvintelor (adică în momentul când se celebrează sărbătoarea) ţara să se îmbogăţească şi să crească, ţara să fie ocrotită, şi dacă ţara se îmbogăţeşte si creşte, să se ţină sărbătoarea purulli" (traducere de M. Vieyra, „Leş religions de l'Anatolie", p. 288; cf. A. Goetze, ANET, p. 125).
Comentariu comparativ la Th. Gaster, Thespis, pp. 256 sq.
46. Despre Kumarbi, vezi H.G. Giiterbock, „The Hittite version of the Hurrian Kumarbi Myths; Oriental Forerunners of Hesiod", American Journal of Archaeology, 52, 1948, pp. 123-124; id., „Hittite Mythology", pp. 155-172; H. Otten, Mythen vom Gotte Kumarbi (Berlin, 1950); P. Meriggi, „I miti di Kumarbi, ii Kronos Humco",Athenaeum, N.S. 31 (Pavia, 1953), pp. 101-115; C. Scott Littleton, „The «Kingship in Heaven» Theme" (Jaan Puhvel, ed., Myth and Law among the Indo-Eumpeans, Univ. of California Press, 1970, pp. 83-121), pp. 93-100.
Despre Ullikummi, vezi H.G. Guterbock, The Song ofUllikummi (New Haven, 1952).
în cartea sa amplă, dar confuza, Das doppelte Gexchlecht (Berlin, 1955), H. Baumann a văzut cum trebuie legătura dintre tradiţiile megalitice, androginism şi tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ.
Asupra mitului naşterii oamenilor din pământ, cf. bibliografia înregistrată în M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, p. 205. Această temă este, mai cu seamă în Caucaz, abundent atestată; cf. A. von Lowis of Menar, „Nordkaukasische Steingeburtsagen", ARW, XIII, 1901, pp. 509-524. în legătură cu miturile relatând naşterea fiinţelor divine dintr-o petra genitrix (= Mare Zeiţă, matrix mundi), cf. R. Eisler, Weltmantel und Himmelszelt (Miinchen, 1910), II, pp. 411, 727 sq.; M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 44 sq., 191.
47. Fragmentele din Istoria feniciană a lui Philon din Byblos privind religia au fost traduse şi comentate de Cari Clemen, Die phonikische Religion nach Philo von Byblos (Leipzig, 1939). Un text cuneiform, publicat şi tradus de W.G. Lambert, descrie succesiunea sângeroasă a cinci generaţii de zei; fiii îşi ucid taţii si mamele, se căsătoresc cu mamele şi surorile lor

si uzurpă pe rând suveranitatea asupra lumii. S-au remarcat unele analogii cu Theogonia lui Hcsiod; cf. W.G. Lambert şi P. Walcot, „A new Babyloniaji Theogony and Hesiod", Kadmos, 4, 1965, pp. 64-72; vezi si C. Scott Littleton, op. cit., pp. 112-114.
Stig Wikander a evidenţiat o paralelă iraniană a miturilor hittite şi greceşti, privind generaţiile divine. Sursa este recentă (este vorba de Shahnameh, epopeea scrisă de Firdusi către A.D. 976), dar eroii — Jamshid, Zohak, Feridun

— reprezintă, întrucâtva, versiuni „istoricizate" ale personajelor mitologice Yima, Azi, Dahăka, Thraetaona. Prin urmare, mitul „suveranității divine" poate ii considerat ca făcând parte integrantă din tradiția indo-europeanâ. (Cf. Stig Wikander, „Histoire des Ouranides", CahiersduSud, 36, 1952pp. 8-17.) Dar acest mit nu este atestat la alte popoare indo-europene. Scott Littleton este înclinat să vadă în tradițiile babiloniene (Enuma elix şi fragmentul tradus de M. Labert) sursa ultimă a tuturor miturilor generațiilor divine; cf. „The «Kingship în Heaven» Theme", pp. 109 sq.
48. Pentru istoria Palestinei după epoca Bronzului Vechi, vezi P. Garelli, Le Proche-Orient AxiaiU/ne des originea aux invasions des Peuples de la Mer, Paris, 1969, pp. 45 sq.; B. Mazur, „The Middle Bronze Age in Palestine" (în Israel Explorution Journal [JerusalemJ, 18, 1968, pp. 65-97); R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, des originea ă l'installation m Canaan, Paris, 1971, pp. 61-121 (bibliografii excelente).
Despre amoriji. vezi S. Moscați, /predecessori d'Israele. Studi sulle piu antic/ie genți semitic/ie in Siria e Palestina (Roma, 1956); I. J. Gelb, „The Early History of the West Semitic PeopJes", Journal of Cuneiform Studies, 15,1961, pp. 27-47; K.M, Kenyon, Amorites and Canaanites, Londra, 1966; R. de Vaux, op. cit., pp. 64 sq.
Săpăturile de la Tel Hariri, antica Mări, au scos la lumina zilei mii de tăblițe, redactate în dialectul „vechi babilonian" al limbii akkadienc. Ele ne dau numele unui anumit număr de zei, în primul rând 'Anat, Dagan, Addu. Dar, în lipsa textelor mitologice, nu ştim nimic despre credințele şi concepțiile religioase fundamentale.
Amurru, zeul eponim al amoriților, „e un bărbat care nu ştie să-şi aplece genunchii (ca să lucreze pământul), care mănâncă carnea crudă, nu are casă cât trăieşte şi nu este înfăşurat în giulgiu după moarte"; text citat de R. de Vaux, p. 64. Clişee similare vor fi folosite, în cele trei milenii următoare, cu referire la „barbarii" (germani, avari, huni, mongoli, tătari) care vor pune în primejdie marile civilizații urbane, din Imperiul roman până în China.
Precizăm că aceşti amoriți n-au nimic cu amoriții consemnați în Biblie. „Biblia a dat unei părți a populației preisraelite din Palestina numele de Amurru" (R. de Vaux, p. 68).
Despre civilizația şi religia canaaneană, vezi J. Gray, The Canaanites, Londra, 1964; id., The Legacy of Canaan (ediția a 2-a,Leyden, 1965); Margaret S. Drower, Ugarit (= Cambridge Ancient History, voi. II, cap. XXI, b; 1968; excelente bibliografii); R. de Vaux, op. cit., pp. 123 sq.; Marvin H. Pope şi Wolfgang Rolling, „Die Mythologie der Ugariter und Phonizier", în W.d.M., I, pp. 219-312; O. Eissfeldt, „Kanaanăisch-ugaritische Religion", în Handbuch der Orientulisiik, l Abt., VIII, l, Leiden, 1964, pp. 76-91; A. Jirku, Der Mythus der Kanaanăer, Bonn, 1966; J.C. De Moor, „The Semitic Pantheon of Ugarit" (în Ugarit-Forschungen, II, 1970, pp. 187-228); H. Gese, în H. Gese, Măria Hofner, K. Rudoiph, Die Religion Ahsyriena, Altarabiens und der Mandăer, Stuttgart, I970,pp. 1-232; F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic (Cambridge, Mass., 1973).
Textele ugaritice editate până la 1965 au fost publicate în transcriere de C.H. Cordon, Ugaritic Text-book, Roma, 1965; cf. id., Ugaritic Literature.A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts, Roma, 1949; id.„.Canaanite Mythology", în Mythologies of the Ancient World, ed. S.N. Kramer, pp. 183-215. Alte traduceri consultate: H. L. Ginsberg. „Ugaritic Myths, Epics and Legends", ANET, pp. 129-155; G.R. Driver, Canaanite Mylhs und Legenda, Edinburgh, 1956; A. Jirku, Kanaanăische Myihen und Epen aus Kas Schamra-Ugarit, Giitlersloh, 1962; A. Caquot şi M. Sznycer, „Textes Ougaritiques" (în Leş religions du Proche Orient. Textes et traditions sacres babyloniens, ougaritiques, hhtites, ed. R. Labat, Paris, 1970, pp. 350-458).
Există deja o literatură considerabilă despre religia şi mitologia ugaritică. Bibliografia esențială este înregistrată de M.H. Pope şi W. Rolling, 6>/>. cit.', H. H. Rowley, Worship in Ancient Israel. Its Forms andMeaning, Londra, 1967,pp. 11 sq.; Georg Fohrer, History of Israelite Religion (1968, trad. engleză, New York, 1972), pp. 42-43; R. de Vaux, op. cit., pp. 136 sq.
Despre El şi rolul său în panteon, vezi; O. Eissfeldt, El im ugaritischen Pantheon, Leipzig, 1951; M. Pope, El in the Ugaritic texts, Leiden, 1955; Ulf Oldenburg, The Conflict between El and Ba 'al in Canaanite Religion, Leiden, 1969, mai alespp. 15-45,101-120, 164-170. Vezi acum F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 20 sq. (critica tezei lui Ulf Oldenburg, n. 51).
Cf. şi CI. F.A. Schaeffer, The Cuneiform Textes of Raa-Shamra-Ugarit, Londra, 1939, pp. 60 sq.; id., „Nouveaux temoignages de culte de El et de Baal â Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine" (Syria, 43, 1966, pp. 1-19); figurine de tauri ca atribute ale lui El, găsite în săpături. Cu privire la // (el) ca nume divin, vezi J. J. M. Roberts, The Earliest Semitic Pantheon (Baltimore şi Londra, 1972), pp. 31 sq.; „The picture, then, that the Old Akkadian name give of II is a portrait of a high, but gracious god, who is interested in man's welfare, and who is particularly active in the giving of children. This characterization corresponds in great part to what we know of 'El in the rest of the Semitic World" (op. cit., p. 34).
Despre Dagon, vezi Ed. Dhorme, „Leş avatars du dieu Dagon", RHR, voi. 138, 1950, pp. 129-144; Ulf Oldenburg, The Conflict..., pp. 47-57.

49. Cu privire la Baal, vezi Arvid S. Kapelrud, Baal in the Ras Shamra Texts, Copenhagen, 1952; Hassan S. Haddad, Baal-Hadad: A Study of the Syrian Stortn-God (disertație nepublicată, Univ. din Chicago, 1960); U. Cassuto, „Baal aud Moț in the Ugaritic Texts", Israel Exploration Journal, 12, 1962, pp. 77-86; W. Schmidt, „Baals Tod und Auferstehung", ZRGG, 15, 1963, pp. 1-13; Ulf Oldenburg, The Conflict..., pp. 57-100, 122-142, 176-177; M. Pope şi W. Rolling în W.d.M., I, pp. 253-269 (cu bibliografia principalelor texte traduse şi interpretarea lor, pp. 168-69); J. C. de Moor, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu (= Alter Orient und Altes Testament, 16), Neukirchen-Vluyn, 1971; şi, mai ales, F.M. Cross, Canaunite Myth and Hebrew Epic, pp. 1 12 sq. (Baal şi 'Anat), 147 sq. (teofaniile lui Baal şi Iahve).
Despărțirea primei perechi divine, ca urmare a răpirii lui Aşerat de către Baal, pare să reiasă din scena următoare: când Baal o trimite pe Aşerat înaintea lui El ca să-i ceară un palat, El „tresaltă de bucurie" şi întreabă: „De ce a venit Născătoarea Zeilor?. .. O mână dragostea pentru zeul El?" Dar, Aşerat îi răspunde: „Regele nostru este 'Al'yan Baal , Judecător peste noi, şi nu e nimeni deasupra lui" (Ugaritic Manual, § 51; traducere de U. Oldenburg, p. 1 18). Abia mai târziu, când Baal îi ucide pe cei 77 de Fii ai lui Aşerat, zeița se apropie de El şi îl ațâță la răzbunare.
Yam este identic dragonului ofidian (tannîn) Lotan, Leviathanul din Vechiul Testament. Cf. Psalmul 73: 18 „tu care ai zdrobit capul Leviathanului". Apocalipsa (12:3 sq.) evocă „un Balaur roşu ca focul, cu şapte capete...", în legătură cu Yam vezi, între alții, J. Gray, op. cit., pp. 26 sq.; Oldenburg, pp. 32-34, 134-137, şi studiul comparativ al lui Th. Gaster, The s pis, pp. 1 14 sq.
Despre Koshar-wa-Hasis, vezi comentariile lui Gaster, op. cit., pp. 161 sq.
50. Despre zeița 'Anat, vezi, în plus, lucrările consacrate lui Baal, Arvid S. Kapelrud, The Violent Goddes Anat in the Ras Shamra Texts, Oslo, 1969; M. Pope, W.d.M., pp. 235-241; Wolfgang Helck, Betrachtungen zur grossen Gottin und den ihr verbundenen Gottheiten (Munchen şi Viena, 1971), pp. 151 sq., 200 sq.
în privința asemănărilor dintre 'Anat şi Durgă, cf. Walter Dostal, „Ein Beitrag zur Frage des religiosen Weltbildes des friihesten Bodenbauer Vorderasiens" (Archivfiir Volkerkunde, XII, 1957, pp. 54-109), pp. 74 sq.
Despre „canibalismul" zeiței 'Anat (ea devoră cadavrul lui Baal), vezi Charles Virolleaud, „Un nouvel episode du mythe ugaritique de Baal" (Comptes-rendus de l' Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1960, pp. 180-186), şi observațiile lui Michael C. Astour, „Un texte d'Ugarit recemment decouvert et şes rapports avec I 'origine des cultes bacchiques grecs", RHR, voi. 154, 1963,pp. 1-15; id.,Hellenosemitica (Leiden, 1964; reeditare cu corecții şi note suplimentare, 1967), pp. 170 sq.; W.F. Albright, Yahveh and the Gods ofCanaan (New York, 1 968), pp. 1 31 sq..
Cu privire la raporturile 'Anat-Aştarte, cf. J. J, M. Roberts, The Earliest Semitic Pantheon, pp. 37 sq.; Wolfgang Helck, Betrachtungen, pp. 155 sq. Zeița Astarte pare să fie un dublu al lui 'Anat şi aproape nu joacă nici un rol. „Un nou text mitologic i-a acordat importanță şi i-a subliniat caracterul războinic şi rolul ei de protectoare a justiției şi dreptății" (R. de Vaux, op. cit., p. 145, referindu-se la un text publicat de Charles Virolleaud, l£ Palais Royal d'Ugarit, voi. V, şi la comentariul lui W. Hermann, „Astart", Mitt.fur Orientforschung, 15, 1969, pp. 6-55).
Despre simbolismul cosmologic al palatului-templu, vezi M. Eliade, Le mythe de l'e'ternel retour (ediție nouă, 1969), pp. 1 7 sq.; id., „Centre du Monde, Temple, Maison" (în Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, pp. 57-82); Ananda Coomaraswamy, „The symbolism of the Dome", Indian Historical Quarterly, 14, 1938, pp. 1-56; Loren R. Fisher, „Creation at Ugarit and in the Old Testament", Vetus Testamentum, XV, 1965, pp. 313-324; cf., de asemenea, U. Cassuto, „II palazzo di Ba'al nella tavola II AB di Ras Shamra", Orientalia, N. S. 7, 1938, pp. 265-290; A. S. Kapelrud, „Temple Building, a Task for Gods and Kings", Orientalia, 32 (1963), pp. 56-62.
51. Despre Moț, vezi acum Ulf Oldenburg, op. cit., pp. 35-39; M. Pope, în W.d.M., I, pp. 300-302; F.M. Cross, op. cit., pp. 116 sq. Cf. şi U. Cassuto, „Baal and Moț in the Ugaritic Texts", Israel Exploration Journal, 12, 1962, pp. 77-86.
Despre Athar, cf. J. Gray, „The Desert God 'Attr in the Literature and Religion ofCanaan", JNES, 8, 1949, pp. 72-83; A. Caquot, „Le dieu 'Athtar et Ies textes de Ras Shamra", Syria, 35, 1958, pp. 45-60; U. Oldenburg, op. cit., pp. 39-45.
52. Despre cultul lui Baal la Ugarit, vezi A. S. Kapelrud, Baal in the Ras Shamra Texts, pp. 18 sq., id., The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament (Normau, 1963); cf. şi J. Gray, „Sacral Kingship in Ugarit", în Ugaritica, VI (Paris, 1969), pp. 289-302. Elementele arhaice specifice cultelor fertilității abundă: phalli în piatră, imagini ale zeiței-goale, Baal tauromorf; unii preoți purtau coarne şi măşti de animale (cf. Schaeffer, op. cit., p. 64, pi. X, fig. 2).
Despre sacrificiul public săvârşit de bărbați şi femei (si regele şi regina) în expierea păcatelor mărturisite, vezi A . Caquot, „Un sacrifice expiatoire â Ras Shamra", RHPR, 42, 1962, pp. 201-211.
După cum remarcă R. de Vaux, op. cit., p. 146, sacrificiile canaaneene şi sacrificiile israelite „aveau un ritual comun; de pildă, holocaustul profeților lui Baal şi cel al lui Ilie pe Cârmei se pregătesc în acelaşi mod. l Regi, XVIII".
Despre cultul canaancan, vezi G. Fohrer, History of Israelite Religion, pp, 57 sq., cu indicații bibliografice recente.
Despre conflictul dintre Iahve şi Baal, vezi bibliografia înregistrată mai jos, § 60.

Referitor la poemele epice despre Keret si Aqhat-Danel, şi paralelele lor greceşti, cf. Cyrus A. Cordon, 77?^ common background of Greek and Hebrew Civilizations (New York, 1965),pp. 128 sq. (Autorul vede în poemul despre Keret „cel mai vechi exemplu cunoscut al motivului Elenei din Troia", motiv de origine indo-europeană, atestat în India şi Grecia, dar necunoscut în Mesopotamia şi în Egipt: pp. 132 sq.) în această problemă, vezi şi Michael C. Astour, Hellenosemitica (ediția a 2-a, 1967), care explică împrumuturile reciproce si analogiile dintre iumea siro-palestiniană şi lumea greacă, prin condițiile lor geografice şi idiosincrasiile politice: „Both were broken, geographicaily dismembered territories without a central axis. This broughî about similar state formations and internai orders [.. . |. The Greek and the West-Semitic worlds

formed a common circle of small states, incapable of unification and centralization, unless if conquered by some outside
empire" (pp. 358-359).

53. Pentru istoria veche a Israelului am utilizat mai ales M. Noth, Geschichte Israels (Gottingen, 1950, ediția a 2-a revizuită, 1954), J. Bright, A History of Israel (Philadelphia, 1959) si R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel. Des origines ă l'installation en Canaan (Paris, 1971). Vezi, de asemenea: W. F. A.\bright,Archaeology and the Religion of Israel (ediția a 2-a, Baltimore, 1946); id., The Biblicul Period from Abraham to Ezra (New York, 1963); R. de Vaux, Leş institutions del'Ancien Testament, I-II (ediția a 2-a, Paris, 1961,1967); Otto Eissfeldt, The Old Testament. An Introduction (New York, 1965, traducere după ediția a 3-a germană, 1964, cu bibliografii suplimentare, pp. 722-785); J. Pederson, Israel. Its Life andCulture, I-IV (Copenhaga, 1926, 1940); G. von Rad, Old Testament Theology, I (New York, 1962; originalul german e din 1957); M. Noth, Die Urspriinge des alten Israel im Lichte neuer Quellen (Koln-Opladen, 1961); The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W.F. Albright, edited by C. Ernest Wright (New York, 1968), pp. 85-139 (despre arheologia Palestinei, de E. Wright), 265-299 (probleme de cronologie).
Există un mare număr de lucrări despre istoria religioasă a Israelului; cele mai utile, printre cărțile publicate în ultimii 10-12 ani, sunt: Y. Kaufmann, The Religion of Israel (tradusă din ebraică şi prescurtată de M. Greenberg, Chicago, 1960); H. Ringgren, La religion d'Israel (Paris, Payot, 1966; ediția germană, 1963); W. Eichrodt, Religionsgeschichte Israels (1969); G. Fohrer, History of Israelite Religion (Nashville, 1972; ediția germană, 1968).
Textele cosmogonice au fost traduse şi comentate de Jean Bottero, „La naissance du monde selon Israel", Sources Orientales, I (= La naissance du monde. Paris, 1959), pp. 187-234. Despre cosmologia biblică, vezi H. Gunkel, Schopfung undChaos in Urzeit und Endzeit (ediția a 2-a, Gottingen, 1921), în special pp. 29 sq.; V. Maag, „Jahwâ's Begegnung mit der Kanaanăische Kosmologie", Asiatische Studien/Etudes Asiatiques, 18-19, 1965, pp. 252-269. Printre cele mai recente traduceri comentate ale Genezei, cea mai accesibilă nespecialiştilor este cea a lui E. A. Speiser, Genesis (New York, 1964).
Pentru miturile despre crearea omului, cf, bibliografia citată mai sus, § 17.

54. Cu privire la Eden şi miturile paradisiace, cf. P. Humbert, Etudes sur le recit du Paradis et de la chute dans la Genese (1940); W. Andrae, „Der kultische Garden" (Die Welt des Orients, 6, 1952, pp. 485-494); G. Widengren, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (1951); A. Dammron, La mythologie sumerienne et Ies premiers chapitres de la Genese (1959); Theodor H. Gaster, Myth, Legend and Customs in the Old Testament (1969), pp. 24-37, 332-334 (bibliografie); F.F. Hvidberg, „The Canaanite Background of Genesis I-II", Vetus Testamentum, 10, 1960, pp. 285 sq.; J. Coppens, IM connaissance du bien et du mal et le peche du Paradis (Analecta Lovanesis Biblica et Orientalia, 1958).
Despre Pomul vieții şi Pomul cunoştinței, vezi M. Eliade, Trăite, pp. 246 sq., Th. Gaster, op. cit., pp. 337-338.
Cu privire la Cain şi Abel, vezi Th. Gaster, op. cit., pp. 51-55,341-342 (bibliografie). Despre ritualurile şi simbolismele metalurgice, vezi M. Eliade, Forgerons et alchimistes (Paris, 1956), pp. 57 sq.; cu privire la regimul social şi prestigiile magice ale fierarilor, cf. ibid., pp. 81 sq.
Despre „semnul lui Cain" (Gen., 4:15), cf. materialul comparativ citat de J.G. Frazer şi Th. Gaster, în Th. Gaster, op. cit., pp. 55-65, 344-345 (bibliografie).

55.Despre unirea „fiilor lui Dumnezeu" cu „fiiceleoamenilor", cf. C.E. Closen, Die Siinde der „Sohne Gottes" (Gen., VI, 1-4). Roma 1939; Th. Gaster, op. cit., pp. 351-352 (bibliografie); B.S. Childs, Myth andReality in the Old Testament (Naperville, 1960), pp. 49 sq.; G. A. Cooke, „The Sons of (the) God(s)", Zeitschriftfur die Alttestamentliche Wissenschaft, 76,1964, pp. 22-47.
Privitor la Potop, cf. notele la § 18; Th. Gaster,op. cit., p. 352 (bibliografie); A. Parrot, De'luge et Arche de Noe'(l952); C.Lambert,„II n'y aurajamaisdedeTuge (Genese, IX: 11)",Nouvelle Revue Theologique, 77,1955,pp. 581-601,693-724.
în legătură cu Turnul Babei, vezi Th. Gaster, op. cit., pp. 360-361 (bibliografie); A. Parrot, La Tour de Babei (1953). Despre simbolismul ziqqurat-ului, cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour (ediție nouă, 1969),pp. 25 sq.; G.

Widengren, „Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico", Numen, VII, 1960, pp. 1-25. Despre miturile urcării la Cer, cf. M. Eliade, Religions australiennes (Payot, 1972), pp. 40 sq.; id., „Notes on the Symbolism of the Arrow", pp. 468 sq.
Lucrarea lui A. Borst, Der Turmbau von Babei; Geschichte der Meinungen uber Ursprung und Vielfalt der Sprache und Volker, I-IV, Stuttgart, 1957-1963, constituie o foarte erudită enciclopedie de legende genealogice ale istoriei occidentale.
56. Despre semiţii nomazi din mileniul al II-lea, vezi Joseph Hcnninger, „Zum Fruhsemitischen Nomadenlum", în Viehwirtxchaft undHirtenkultur. Ethnographische Studien (Budapesta, 1969,pp. 33-68), în special 44—50 (Patriarhii), 50-53 (nomazii în textele de la Mari).
Despre războinicii habiru şi raporturile lor cu evreii, vezi Tabloul problemelor şi bibliografia recentă în R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, pp. 202-208 („Habiru-'Apiru etait un terme ethnique qui designai! un des groupes semitiques de l'ouest, «Amorites» ou «Proto-Arameens», auxquels nous avons rattache Ies Patriarches"; p. 208). Vezi şi W.F. Albright, From the Stone Age..., pp. 238 sq.; id., Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 75 sq.; G. Fohrer, History of Israelite Religion, p. 30 (n. 8-10, bibliografiile).
Despre datarea Patriarhilor, vezi R. de Vaux, pp. 245-253. Despre „Dumnezeul tatălui", vezi W,F. Albricht, Alt, Der Gotider Vaier, 1929 (= Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I, 1953, pp. 1-78); accesibilă şi în trad. engleză:

Essays on Old Testament History and R eligion, traducere de R. A. Wilson, New York, 196H (pp. 1-100). Diseutarea tezelor sale în G. Fohrer, op. cit., pp. 36 sq.; R. de Vaux, pp. 256 sq.; H. Ringgren, pp. 29 sq. Raporturile dintre „Dumnezeul tatălui" si El, şi dintre El şi Iahve, au fost analizate de curând într-o nouă perspectivă de F. M. Cross, Canaanite Myt/i and Hebrew Epic (Cambridge, Mass., 1973), pp. 1-76.
Interpretarea numelui El Shaddai'este încă controversată. S-a căutat să fie derivat de la un cuvânt înrudit akkadianului Sădii, „munte": ar fi „(El) Cel de la Munte"; cf. şi H. Ringgren, pp. 34-35. Dar întrucât ar fi preferabil să i se găsească o etimologie în semitica de nord-vest, s-a propus recent ebraicul saday/sadeh: aceasta ar fi „El al Câmpiei, ori al Câmpurilor, ori al Stepei" (R. de Vaux, up. cit., p. 264, cu bibliografie).
E de remarcat faptul că legendele patriarhale în care există menţionat El nu-1 pomenesc pe Baal. Ceea ce arată că strămoşii israeliţilor, pătrunzând în Canaan înainte de hiksoşi, n-au găsit aici cultul lui Baal; acesta a început să câştige în importanţă către mijlocul mileniului al II-lea, poate puţin mai devreme, la Ugarit: cf. R. de Vaux, op. cit., p. 266. Totuşi, cum am văzut deja (cf. p. 103, n. 26), probabil că exista un zeu local al furtunii şi fertilităţii agricole, căruia i-a fost uitat numele după introducerea lui Baal.
Nici o indicaţie privind cultul „idolilor" ia Patriarhi. Dar când Rahel se pregăteşte să părăsească casa lui Laban, tatăl ei, ea îi fură terafimii, idolii domestici (Geneza, 31:19) pe care Laban îi numeşte „zeii mei" (31: 30). Despre semnificaţia terafimilor, vezi A.R. Johnson, The Cultic Prophet in Ancient Israel (ediţia a 2-a, 1962), pp. 32 sq.; H. Rowley, Worship in Ancient Israel, pp. 19 sq. în orice caz, gestul lui Rahel nu poate constitui o indicaţie în legătură cu religia lui lacov. Vezi şi H. Ringgren, op. cit., pp. 38-39.
Cât despre circumcizie, probabil că era practicată în epoca Patriarhilor. Nu i se cunoaşte originea; cf. R. de Vaux, Leş Institutions de l'Ancien Testament (Paris, ediţia a 2-a, 1961), pp. 78-82; E. Isaac, „Circumcision as a Covcnant Rite", Anthropos, 59, 1964, pp. 444-456. S-a afirmat că circumcizia fusese împrumutată de la egipteni, dar ea nu era un obicei generalizat în Egipt. Pe de altă parte, obiceiul este atestat în nordul Siriei încă de la începutul mileniului al III-lea. Prin urmare, strămoşii israeliţilor ar fi putut să-1 fi cunoscut înainte de sosirea lor în Canaan. „Ea avea atunci semnificaţia primitivă de iniţiere în căsătorie, si în viaţa comună a clanului, cum mai este încă în Facerea, 34: 14—16; abia mai târ/iu a devenit semnul alianţei lui Dumnezeu cu poporul său, pe care autorul sacerdotal al cap. 17 din Facerea îl leagă de epoca lui Abraham" (R. de Vaux, Histoire ancienne d'lsrael, I, p. 273; bibliografia recentă se găseşte la notele 94 şi 96). Despre circumcizia ca rit iniţiatic în societăţile arhaice, cf. M. Eliade, Naissances mysticfues (Paris, 1959), pp. 54 sq.
57. Despre sacrificiile de tip sângeros, vezi R. de Vaux, Leş sacrifices de l'Ancien Testament (Paris, 1964), pp. 7-27; id., Histoire ancienne d'lsrael, pp. 270 sq. Cu privire la obiceiurile din Arabia centrală, vezi J. Henninger, „La religion bedouine preislamique" (în L'antica società beduina, ed. F. Gabrieli, Roma, 1959), pp. 135-136; id., „Leş fetes de printemps chez Ies Arabes et leurs implications historiques" (Revista do Museu Paulista, São Paolo, n.s. 4, 1950, pp. 389-432).
58. Figura lui Moise a dat loc recent la câteva interpretări destul de originale; vezi E. Auerbach, Moses (Amsterdam, 1953); H. Cazelles,Moise, l'homme de l'Alliance (l955); H.H. Rowley,From Joseph to Joshua (Oxford, 1950); id., „Moses and the Decalogue", BJRL, 34, 1951, pp. 81-118. Cf., de asemenea, R. Smend, Da s Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth (1959). Despre misiunea lui Moise, vezi R. de Vaux, Histoire ancienne, pp. 305 sq. Cu privire

la diversele tradiții legate de ieşirea din Egipt şi de sărbătoarea Paştelui, cf. G. Fohrer, Hist. oflsr. Rel., pp. 68 sq.; R. de Vaux, Institutions, II, pp. 383-394 (şi bibliografia, pp. 467-68); id., Leş sacrifices de l'Ancien Testament, pp. 5 sq. influența Paştelui în tradiția prezentată în Exodul, 1-15 a fost subliniată mai ales de J. Pedersen, Israel. Its Life and Culture, III-IV (1940), pp. 384-415, 728-737; teoria a fost criticată şi modificată de către G. von Rad şi S. Mowinckel; cf. Fohrer, op. cit., pp. 68 sq.
După cum am remarcat, sărbătorirea Paşteiui, la început sărbătoare pastorală de primăvară, a fost explicată ca o comemorare rituală a ieşirii din Egipt; altfel spus, o ceremonie periodică, expresie a religiozității cosmice, a sfârşit prin a fi „istoricizată". Pe de altă parte, evenimentele fabuloase ale Exodului, i.e. trecerea Mării de Trestii şi nimicirea armatei egiptene, au primit, cu timpul, două interpretări diferite. După cea mai veche mărturie (Ieşirea, 15: 1-10), trupele faraonului au fost înmormântate sub valurile ridicate de răsuflarea lui Iahve. Abia mai târziu, în Psalmi, se vorbeşte despre o despărțire a mării: „El a despicat marea şi i-a trecut peste ea, a înălțat apele ca un dig" (Ps. 77: 16; cf. Ps. 76: 15-19).
In acest caz „miracolul" de la Marea de Trestii este pus în legătură cu creația, adică cu victoria lui Iahve asupra monstrului marin Rahab şi Leviathan: „N-ai zdrobit tu pe Rahab şi n-ai spintecat tu Balaurul? Nu eşti tu oare cel ce ai secat marea şi apele adâncului celui fără fund, cel ce adâncimile mării le-ai prefăcut în cărare largă pentru cei răscumpărați ai tăi?" (Isaia, 51: 9-10). Exodul, la fel ca şi cucerirea Canaanului (şi, mai târziu, întoarcerea din robie, anunțată de textul lui Deutero-Isaia din care am citat), constituie întrucâtva o repetiție a operei cosmogonice (cf. F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 100 sq.). Dar, în cele din urmă, cele două perspective — „istorică" si „cosmologică" — sunt complementare; cucerirea Canaanului, eveniment „istoric" prin excelență, este şi ea operă divină, căci Iahve este acela care asigură victoria israeliților.
59. In cartea sa Luw and Covenant in Israel and the Ancient Near East (Pittsburgh, 1955), G. E. Mendenhall a apropiat Legământul de alianță de tratatele regilor hittiți cu vasalii lor din Asia Mică. Un asemenea tratat conține, după un preambul (precizând numele şi titlurile regelui şi amintind raporturile existând până în prezent între cele două părți), stipulațiile impuse vasalului, lămuriri privind păstrarea documentului într-un templu si lectura sa periodică solemnă, lista zeilor-martori şi în cele clin urmă formule de blestem şi de binecuvântare. W.F. Albright, care acceptă această teză, insistă asupra necesității
665
(ratatelor şi contractelor pentru evreii din vechime, în marea lor majoritate caravanieri: cf. Yaliweh and ihe Godx ofCanaan, pp. 107 sq., cu bibliografie. Criticile lui Mendenhall sunt înregistrate de R. de Vaux, Histoire, p. 410, n. 141. R. de Vaux se întreabă cum a putut cunoaşte grupul seminomad al lui Moise contractele regilor hittiți. Pe de altă parte, există diferențe între structurile celor două texte. De exemplu, în cuprinsul Legământului lipsesc formulele de bJestemarc-binecuvântare finale. In plus, în timp ce stipulațiile sunt exprimate în general în formă condițională — „Dacă s-ar întâmpla ca..." — Legământul utilizează formule apodictice. R. de Vaux observă că tratatele regilor hittiți cu populațiile semibarbare nu urmează formularul clasic. Există deci mai multe tipuri de „formule de legământ" (ibid., p. 413).
Asupra rolului oazei de la Kadesh Barnea în constituirea tradițiilor iahviste, vezi T.J. Meek, Hebrew Originx (New York, 1936; retipărire, 1960), pp. 119 sq.; R. de Vaux, Leş Institutions de l'Ancien Testament, II, pp. 228 sq.; H. Ringgren, op. cit., pp. 49 sq. Elementele vulcanice, parte a manifestărilor lui Iahve în Sinai, au fost analizate de J. Koenig, „Le Sinai, montagne defeu",RHR, 167,pp. 129-155; id.„„Aux origines des theophanies iahvistes", ibid., 169, 1966,pp. 1-36. Dar F.M.Cross a arătat că „revelația de pe Sinai" este o „teofanie prin furtună", comparabilă aceleia a Iui Baal; cf. Cunaanite Myth and HebrewEpic, pp. 147sq. Vezi şi G.E. Mendenhall, 77ie Tenth Generation: The origins of the Biblicul Traditions (Băltimore, 1973), pp. 56 sq. Vezi ibid., pp. 105, despre incidentul cu Baal Peor.
60. Câteva teorii recente privind instalarea israeliților în Canaan (si în special acelea ale lui Y. Kaufmann, A. Alt, M.Noth, W.F. Albright si G.E. Mendenhall) sunt analizate de R. de Vaux, Histoire ancienne, pp. 444-454). Vezi, de asemenea, R. Smend, Jahwekrieg und Stâmmebund (Gottingen, 1963).
Cu privire la conflictul dintre iahvism şi religia canaaneană, vezi R. Hillmann, Waxxer und Berg: Kosmische Verbindungslimen zwixchen dem Kanaanäischen Wettergott und Jahve (Disertație, Halle, 1965); J. Maier, „Die Gottesvorstelluiig Altisraels und die Canaanäische Religion", în Hibei und Zeitgemässer Glaube. I, 1965, pp. 135-158; T. Worden,„The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament", VT, 3,1953, pp. 273-297; G. Fohrer, op. cit., pp. 103 sq.; R. de Vaux, Mistuire, p. 147 (n. 99, bibliografie); despre sincretism, vezi G. W. Ahlstrom, Aspects of Syncretixm in hraelite Religion (Lund, 1963).
Lucrarea lui R. Dussaud, Leş origines cananeannes du sacrifice israelite (1921, ediția a 2-a, adusă la zi, 1941), este încă utilă. Vezi şi H. Rowlcy, Worship in ancient Israel, pp. 61 sq. şi bibliografia înregistrată la p. 65, n. l. Sacrificiul uman n-a fost niciodată acceptat de către israeliți; sacrificiile de copii atestate în secolul al Vll-lea repre/intă o influență exterioară; cf. R. de Vaux şi Eissfeld, rezumați de H. Rowley, op. cit., p. 65, n. l.
Despre profetismul în Orientul Apropiat antic şi la israeliți, vezi A. Haldar, Asxociation of Cult Propnets among the

Ancient Semit es (Uppsala, 1945); J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel (Philadelphia, 1965, Oxford, 1962); aceste două lucrări posedă bogate bibliografii. Vezi, de asemenea, J. Pederson, „The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs" (Studies in Old Testament Prophecy ~ Robinson Eestschrift, 1950, pp. 127-142); A. Lods, „b'ne tablette inedite de Mari, interessante pour J'histoire ancienne du prophetisme sernitique", ibid.,pp. 103-110; A. Malamat, „Prophetic Revelation in New Documents f rom Mari and the Bible", Vetus Test ciment um, Suppl., XV, 1966, pp. 207-227; G. Fohrer, Studien zur alttextamentlichen Prophctie, 1949-J 965 (1967).
61. Istoria studiilor, şi în primul rând a ipotezelor privind patria originară a indo-europenilor şi migraţiile lor, este tratată de P. Bosch-Gimpcra,I^es Jndo-Europe'ens (traducere de R. Lantier, Paris, 1961),pp. 21-96, şi de G. Devolo, Origini indeuropee (Firenze, 1962), pp. 8—194. Aceste două lucrări conţin importante bibliografii. Lucrarea iui O. Schrader, Reallexikon der indogermanische Altertumskunde (ediţia a doua, publicată de A. Nehring, Berlin-Leipzig, 1917-1932), este neînlocuită până în prezent. Vezi şi A. Nehring, „Studien zur indogermanischen Kullur u. Urheimat", în W. Koppers şi col.: Die Indogermanen- und Germanenfrage (Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 7-229). Expuneri ale săpăturilor arheologice mai recente vom găsi în Marija Gimbutas, The prehistory of Eaxtern Europa (1956); Bronze Age Cultures in Central and Eaxtern Europe (La Haye, 1965); „Proto-Indo-European Cui ture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourlh and Third Milenia B .C.", în George Cordona, cd., Indo-European and Indo-Europeans (Philadelphia, 1970), pp. 155-197; „The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 B.C.", JIES, i, 1973,pp. 163-214; „The dcstruction of Acgean and East Mediterranean urban civilization around 2500 B.C.", în R. Crossland şi A. Birchall, ed., Bronze Age Migrationx in the Aegean (1973), pp. 129-139. Homer L. Thomas, „New Evidence for dating the Indo-European dispersai in Europe" (Indo-European and Indo-Europeans, pp. 199-251), propune să reculăm dala expansiunii indo-europenilor (analiza cu radiocarbon decelează prezenţa lor în Olanda către ~ 2470 sau ~ 2600). Ward H. Goodenough, „The Evolution of Pastoralism and Indo-European Origins" (ibid., pp. 253-265), localizează focarul indo-europenilor în regiunile orientale ale Poloniei şi în Ucraina occidentală. Vezi si Paul Friedrich, „Proto-Indo-European Trees" (ibid., pp. 11-34); T. Burrow, „The Proto-Indoaryans", JRAS, 1973, pp. 123-140; M.M. Winn„„Thoughts on the question of Indo-European Movernents into Anatolia and Iran", JIES, II, 1974,pp. 117-142 (asupra grupelor indo-europene din Anatolia şi Iran către ~ 3000). Bibliografia critică despre indo-europenii din Asia anterioară la M. Mayrhofer, Die Indo-Arier im Alten Vorderaxien (Wiesbaden, 1966); cf. Mayrhofer,în IU, VII, 1964,pp. 208 sq.; id.,Die Arier im Vorderem Orient — ein Mythos? (Viena, 1974). Funcţia religioasă a tumulilor (kurgan) indică un puternic cult al strămoşilor, comparabil cu acela al civilizaţiilor megalitice (cf. § 35).
62. Despre teoriile lui Max Miiller, vezi Richard M. Dorson, „The Eclipse of Solar Mythology" (în Myth: A Symposium. edited by Thomas A. Sebeok, Philadelphia, 1955, pp. 15-38). Lucrarea lui Leopold von Schroder, Arische Keligion (I-II, Leipzig, 1914, 1916), este încă utilizabilă, în primul volum autorul prezintă Fiinţele Supreme indo-europene, în al doilea,

divinităţile cosmice (Pământul, Soarele, Focul etc.). Un al treilea volum trebuia să studieze noţiunea de suflet şi cult ale strămoşilor. Din imensa literatură direct sau indirect inspirată de ideologia naţional-socialistă se poate cita, ca exemplu, Friedrich Cornelius, Indogermanische Religionsgeschichte (Miinchen, 1942). Primul volum (singurul apărut) din Glaubensgeschichte cler Indogermanen (Stuttgart, 1937) de J. W. Hauer este constituit în realitate dintr-o serie de studii independente. O critică a interpretării rasiste a spiritualităţii indo-europene vom găsi în diferitele contribuţii grupate sub titlul Die Indogermanen- und Germanenfrage, şi publicate de W. Koppers (Wiener Beitrăge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzburg-Leipzig, 1936), şi în volumul al treilea din Rassen und Vo'lker in Vorgeschichte u. Geschichte des Abendlandes (Luzern, 1946) de Wilhelm Schmidt (în special pp. 275-318).
Despre vocabularul religios indo-european, vezi G. Devoto, Origini indeuropee, pp. 295 sq. şi volumul al doilea din E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-europeennes (Paris, 1969). Pentru o anali/ă pătrunzătoare a termenului theos, cf. C. Gallavotti, „Morfologia di theos", SMSR, 33, 1962, pp. 25-43. Despre divinitatea iraniană a focului, cf. Stig Wikander, Der arische Mănnerbund (Lund, 1938), pp. 76 sq., şi, mai jos, § 104.
Eric Hamp (împotriva lui Benveniste, op. cit., II, 223 sq.) demonstrează existenţa unui termen comun indo-european pentru „sacrificiu"; cf. „Religion and Law from Iguvium" (JIES, I, 1973, pp. 318-323), p. 322.
O dezvoltare târzie asociază energia divină cu sufletele morţilor; cf. în special la germani, unde rădăcina originară GHAV, GHUTO, care îl desemnează pe cel „evocat", a sfârşit prin a exprima ideea de Dumnezeu. La fel de târzie pare să fie apariţia termenului WELO, „suflet", care înseamnă „cel ce se eliberează în aer", adică este eliberat prin ardere; cf. G. Devoto, Origini, pp. 295-316.
E important să semnalăm o diferenţă caracteristică între indo-europeni şi semiţi: valoarea acordată scrierii. Herodot (I, 136) arată că perşii îi învăţau pe fiii lor numai trei lucruri: să călărească, să tragă cu arcul şi să nu mintă. După un pasaj din Annale despre regele asirian Assurbanipal V, suveranul semit învaţă să călărească (şi să mâie care), să tragă

cu arcul, precum şi „înțelepciunea lui Nabu şi arta de a scrie după tradițiile maeştrilor"; cf. G. Widengren, Numen I, 1954, p. 63, n. 311; id., Religionsphănornenologie (Berlin, 1969), pp. 570 sq. Vezi şi G. Dumezil, „La tradition druidique et l'ecriture: le Vivant et le Mort" (RHR, 122, 1940, pp. 125-133). Această diferență radicală între religiile indo-europene bazate pe tradiția orală şi „religiile Cărții", în care scribii se bucurau de un mare prestigiu, a creat dificultăți atunci când clerul zoroastrian a hotărât să redacteze cartea sa sfântă, Avesta. Căci chiar în epoca sassanidă (secolele I1I-V1I), scrierea era considerată o activitate demoniacă; cf. A. Bausani, Persia religiosa (Milano, 1959), pp. 20 sq. Vezi, de asemenea, G. Widengren, „Holy Book and Holy Tradition in Iran. The Problem of the Sassanid Avesta" (în F.F. Bruce şi E.G. Rupp, Eds., Holy Book and Holy Tradition, Manchester, 1968, pp. 36—53).

63. Cea mai bună introducere în opera lui Georges Dumezil este L'Ideologie tripartie des Indo-Europeens (Bruxelles, 1958). Bibliografia până în 1960 este înregistrată în Hommages â Georges Dumezil (Bruxelles, 1960), pp. XI-XXIII. O prezentare cronologică a operei lui Dumezil, şi o analiză a criticilor care i-au fost adresate, găsim în C. Scott-Littleton, The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumezil (Berkeley şi Los Angeles, 1966). Un anumit număr de studii despre concepțiile dumeziliene au fost publicate în volumele Myth and Law among the Indo-Europeans, ed. Jaan Puhvel (Univ, of California Press, 1970), şi Myth in Indo-European Antiquity, ed. G.I. Larson (ibid., 1974). Vezi şi articolele lui J.F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda, C. Scott-Littleton şi David M. Knipe în The Journal of Asian Studies, 34, 1974, pp. 127-168. Richard Bodeus, „Societe athenienne, sagesse grecque et ideal indo-europeen" (L'Antiquite Classique, 41,1972, pp. 453-486), a examinat cu strălucire concepția dumeziliană a tripartiției în lumina faptelor din lumea greacă.

Aşteptând noua ediție a celor trei volume, Jupiter, Marş, Quirinus (Paris, 1941-1945) şi Mitra-Varuna. Eşuai sur deux representations indo-europeennes de la souverainete (1940; ediția a 2-a 1948) se va citi Heur et Malheur du guerrier (Paris, 1969), reluare a Aspects de lafonction guerrier e chez Ies Indo-Europeens(\956), L'heritage indo-europeen ă Rome (Paris, 1949), Servius et la Fortune (Paris, 1943) şi Mythe et epopee, I-III (Paris, 1968, 1973). în primul volum din Mythe et epopee (pp. 31-257), G. Dumezil dezvoltă demonstrația lui Stig Wikander privitor la existența schemei tripartite în Mahăbhărata. Articolul Iui Wikander, „Legenda lui Pandava şi fondul mitic din Mahăbhărata" (în suedeză, în Religion och Bibel, VI, pp. 27-39), a fost tradus de Dumezil în Jupiter, Marş, Quirinus, IV (1948), pp. 37-53. Despre zeii din Mitani, vezi G. Dumezil, „Leş «trois fonctions» dans le Rig Veda et Ies dieux indiens de Mitani" (Academie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres, seria a 5-a, voi. XLVII, 1961, 265-298).

După V. M. Apte, încă din vremea redactării primelor nouă cărți din Rig Veda, „societatea era concepută ca fiind compusă din preoți, militari, crescători de animale şi dacă aceste clase nu erau încă desemnate sub numele lor de brahmana, ksatriya şi vaisya, substantivele abstracte, nume de noțiuni, din care aceste nume de oameni au derivat, erau deja alcătuite într-un sistem ierarhic definind distributiv principiile celor trei activități: brahman (neutru) «ştiință şi întrebuințare a legăturilor mistice dintre părțile realului, vizibil sau invizibil», ksatră «putere», vis, «țărănime» şi totodată «aşezare organizată»; si, la plural; vi'sah, «organizare a unui popor în grupe sociale şi locale»" (G. Dumezil, L'ideologie tripartie, p. 8, rezumându-l pe V.M. Apte, „Were castes formulated in the age of the Rig Veda?", Bull. of the Decan College, Research Institute, II, pp. 34-46). Georges Dumezil regăseşte schema tripartită în succesiunea primilor regi romani: 1) Romulus, suveran redutabil (de tip Varuna); 2) Numa cel înțelept, întemeietorul cultelor şi al legilor (de tip Mitra); 3) Tullus Hostilius, războinic prin excelență (Indra; Marş); 4) Ancus Marcius, rege paşnic, sub care se dezvoltă populația romană şi bogăția (Quirinus); cf. Heur et Malheur du guerrier, pp. 15 sq.

64. Despre pătrunderea arienilor în India, vezi K. Jettmar, „Zur Wanderungsgeschichte der Iranier" (Die Wienner Schule (ier Volkerkunde, Festschrift zum 25 jăhrigen Bestand, Viena, 1956, pp. 327-349); P. Bosch-Gimpera, „The Migration Route of the Indo-Aryans", JIES, l, 1973, pp. 513-517. Vezi, de asemenea, East and West, 21, nr. 1-2, 1971, pp. 14 sq.

Cea mai veche cultură ariană din India este examinată în lucrarea publicată în colaborare cu R.C. Majumdar, History andCulture of the Indian people, voi. I: The vedic Age (Londra, 1951; excelente bibliografii).

Rolul arienilor în distrugerea finală a civilizației luduşului este discutat de Şir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization (ediția a 3-a, Cambridge, 1968), pp. 132 sq.; R. Heine-Geldern, „The Corning of the Aryans and the end of the Harappa culture", Mân, 56, 1956,pp. 136-140; Bridget şi Raymond Allchin, The Birth of Indian Civilization (Baltimore-Maryland, 1968), pp. 154 sq.; Walter A. Fairservis Jr., The Roots ofAncient India (New York, 1971), pp. 345 sq. Cf., de asemenea, G.D. Kumar, „The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans", JIES, I, 1973, pp. 66-80.

în ce priveşte riturile legate de ocuparea unui teritoriu, c f. Ananda K. Coomaraswamy, The Rig Veda as Land-nama-B6k (Londra, 1935).

Cronologia relativă a imnurilor, şcolilor si trecerea în revistă a celor patru culegeri — Rig Veda, Yajur Veda, Sămaveda, Atharva Veda — sunt prezentate într-o manieră concisă de către L. Renou, L'Inde classique, voi. I (Paris, 1947), pp. 270 sq. Traducerile diverselor texte vedice sunt înregistrate de Nurvin J. Hein în Charles J. Adams Ed., A

Reader's Guide to the Great Religions (New York şi Londra, 1965), pp. 49-50. Traducerile franceze sunt menționate de Jean Varenne, Le Veda, premier livre sacre' de Vinde (Paris, 1967), voi. I, pp. 36-38. Cele mai importante sunt cele ale lui Louis Renou, Hymnes etprieresdu Veda (1938); La poesie religieuse de l'Inde antique (1942); Hymnes speculatifs du Veda (1956) — şi traducerile lui Jean Varenne, publicate în Le Veda, voi. I—II. Vezi, de asemenea, Victor Henry, Leş livres VII ă XII de l'Atharva Veda (Paris, 1892-1896); P.E. Du mont, L'agnihotra (Baltimore, 1939).
Indispensabilă, traducerea lui K.F. Geldner, Der Rig Veda, 3 voi. (Cambridge, Mass. 1951).
Pentru o istorie a interpretărilor religiei vedice, vezi L. Renou, Religions ofAncient India (Londra, 1953), pp. 7 sq. Lucrarea lui A. Bergaigne, La religion vedique d'apres Ies hymnes du Rgveda, I-IJJ (Paris, 1878-1897), rămâne încă neegalată. Se pot consulta cu folos, Maurice BloomfieJd, The Religion of the Veda (New York, 1908); A. A. Macdonell, Vedic Mytlwlogy (Strasbourg, 1897); H. Oldenberg,/La religion du Veda (trad. franceză, 1903); A. Hillebrandt, Vedische Mythologie (ediția a 2-a, Breslau 1929); A.B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, 2 voi. (Cambridge, Mass., 1925).
Louis Renou a prezentat o istorie concisă a vedismului în Religions ofAncient India, pp. l--45. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, L'Inde classique, pp. 314-372; Le destin du Veda dans l'Inde (= fttudes vediques, voi. VI, 1960). Lucrarea cea mai recentă, cu o bogată bibliografie, este cea a lui J. Gonda, Leş religions de l'înde, I: Vedisme et hindouisme ancien (trad. france/ă, Payot, 1962). Vezi, de asemenea, J. Gonda, The vision of the Vedic poets (La Haye, 1965); id,, Loka: World and heaven in the Veda (Amsterdam, 1966); P. Horsch, Die vedische Găthă und Sloka-Literatur (Berna, 1966).
65. Despre devii şi asurii epocii vedice se poate consulta încă studiul lui T. Segerstedt, „Leş Asuras dans la religion vedique" (RHR, 55, 1908, pp. 157-203, 293-316); dar teza generală — identificarea Asurilor cu locuitorii primitivi ai Indiei — este contestabilă. Vezi şi P. von Bradke, Dyâus Asura, Ahură Măzdă und die Asuras (Halle, 1885). După von Bradke, cuvântul asura figurează de 71 de ori în Rig Veda (de 57 de ori la singular, de patru ori la dual şi de zece ori la plural); la fiecare zece ori de prezență a cuvântului la plural, de opt ori el are un sens ostil devilor; dimpotrivă, la singular doar de patru ori are cuvântul această semnificație ostilă (op. cit., p. 22). Vezi, de asemenea, Herman Guntert, Der arische Weltkonig und Heiland (Halle, 1923), pp. 101 sq.
Conflictul dintre Deva şi Asura pentru suveranitatea lumii este pentru prima oară prezentat din plin în Brahmana; cf. Sylvain Levi, La doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas (Paris, 1898), pp. 27—61.
în legătură cu semnificația cosmogonică a conflictului Deva-Asura, cf. F. B J. Kuiper, „Basic Concept of Vedic Religion", HR, 15,1975, pp. 107-120. Despre identificarea Varuna-Vrtra, cf. Bergaigne, Rel. Vedique, III, pp. 113, 128, 147. Pentru o interpretare metafizică a cuplului deva-asura, vezi A. K. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An essay in Vedic Ontology", JAOS,55, 1935, pp. 373-419.
66. Despre Varuna, vezi bibliografiile înregistrate în M. Eliade, Trăite d'histoire des religions (ediția 1975), pp. 68 sq., 108, şi Images et symboles (1952), pp. 124-130; de adăugat, G. Dumezil, Mitra-Varuna (ediția a 2-a, 1948), în special pp. 83 sq., 116 sq.;]. Gândii, Leş religions de l'Inde, Lpp. 93-106; H. Liiders, Varuna (Gottingen, 1951-l 959), în special voi. II: Varuna und dus Rta. Despre rta, cf. bibliografia recentă în J. Gonda, op. cit., p. 98, n. 3. Lui rta i se opune pe plan etic anrta, „dezordine", „minciună", şi, pe plan cosmic, nirrti, „desfacere". Vezi, de asemenea, H. de Glasenapp, La philosophie indienne (trad. franceză, Payot, 1951), p. 33.
Cu privire la „retragerea" lui Varuna ca urmare a popularității lui Indra, vezi L. Renou, Religions ofAncient India. pp. 20 sq.
Despre măyă în epoca vedică, cf. G. Dumezil, „Ordre, fantaisie, changement dans Ies pensees archaiques de J'Inde et deRame" (Rev.Et. Latines, 32, 1954,pp. 139-162), în special pp. 142-150, cu o bogată documentație. De adăugat J. Gonda, Four Studies in the Language of the Veda (La Haye, 1959), pp. 119-194; id., Change and Continuity in Indian Religion (1965), pp. 164—197. A. Bergaigne, La religion vedique, III, pp. 80 sq., a studiat celelalte ființe divine care au măyă lor; Agni, Soma, Tvaştr, etc.; cf., de asemenea. M. Eliade, Images et symboles, pp. 130 sq.

Despre originea mitică a lui dharma, cf. Paul Horsh, „Vom Schopfungsmythos zum Wellgesctz", Axicitische Studien, 21.1967,pp.31-61.
Cu privire la solidaritatea structurală Varuna-Vrtra, si în general, consubstanțialitatea zeilor-şerpi, cf. M. Eliade, Images et symboles, pp. 128 sq.; Mephistopheles et l'androgyne, pp. 111 sq.; A. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology" (JAOS, 55, 1935, pp. 373-419). Kuiper a arătat că în Rig Veda, unde este conceput ca sprijinind Cerul şi Pământul printr-o axă cosmică, Varuna îndeplineşte funcția pe care o va avea mai târziu Şarpele Seşa; cf. IU, 8, 1964, pp. 108, 116, 118. Despre asimilarea lui Varuna cu Şerpii în Mahăbhărata, cf. Gosta Johnsen, „Varuna and Dhrtarăstra" (IU, 9, 1966, pp. 245-265), în special pp. 260-261.
67. Ambivalența lui Varuna nu este o excepție; cf. L. Renou,„L'ambiguite du vocabulaire du Rgvcda", J A, 231,1939,

pp. 161-235; id., Religions of ancient India, pp. 20 sq. Cu privire la ambivalenţa lui Soma, cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne (1962), p. 110. Vezi, mai jos, § 68, despre „fraternitatea" Indra-Vrtra,
Despre Mitra, cf. H. Giintert, Der arische Weltkonig und Heiland (Halle, 1923), pp. 49 sq., 120 sq.; G. Dumezil, Mitra—Varuna, pp. 79 sq., cu bibliografie; J. Gonda, Leş religions de l'înde. I, 103 sq., cu bibliografie; id., The Vedic God Mfra(Leiden, 1972).
Despre Aryaman, cf. P. Thieme, Der Fremdling im Rg Veda (1938); id., Mitra and Aryaman (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1957, voi. 41, pp. 1-96); G. Dumezil, l^e troisieme souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman (Paris, 1949); id., Leş dieux des Jndo-Europeens (1952), pp. 40-59; id., L'ideologie tripartie des Indo-Europeens (Bruxelles, 1958), pp. 68, 108-118.
Despre Aditi şi fiii ei Aditiaşi, cf. G. Dumezil, Deesses latines et mythes vediques, 1956, pp. 90 sq.; J. Gonda, Some Observations in the relations between „Gods" and „Powers" in the Veda (La Haye, 1957), pp. 76 sq.; id., Leş religions de l'înde, L pp. 104 sq., cu bibliografie.
68. Un expozeu succint asupra lui Indra, vezi în J. Gonda, Leş religions de l'Inde, l, pp. 70-81 (cu bibliografie); H. Lommel, Der arische Kriegsgott (Frankfurt pe Main, 1939); G. Dumezil, Heur et Malheur du Guerrier (1969), în special pp. 63 sq., 112, sq.; E. Benveniste-L. Renuu, Vrtra et Vrthragna, etude de mythologie indo-irunienne (1934).
Despre rolul cosmogonic al lui Indra, vezi Morman W. Brown, „The Creation Myth of the Rig Veda" (JAOS, 62, 1942, pp. 85-98); M. Eliade, Le mythe de l'eîernel retour, pp. 40 sq.; Stella Kramrisch, „The Triple Structure of Creation intheRgVeda"(HR,2, 1960, pp. 140-175,256-285),în special pp. 140-148; F.B.J. Kuiper, „Cosmogony and Conception: A Query" (HR, 10, 1970, pp. 91-138), în special pp. 98-110.
Despre lupta dintre un rege învingător şi un dragon, vezi Eliade, Le mythe de l'eternet retour, pp. 68 sq.; Theodor H. Gaster, Thespis (New York, 1950), pp. 141 sq.; J. Fontenrose, Python (Berkeley-Los Angeles, 1959); F.R. Schroder, „Indra, Thor und Herakles", Zeit. f. deutsche Philologie, 76 (1957), pp. 1-41; V. Ivanov şi V. Toporov, „Le mythe indo-europeen du dieu de l'orage poursuivant Ie serpent; reconstruction du schema" (Echange et communication, Me'langes C. Levi-Strauss, Paris, 1969).
Cu privire la funcţia exemplară a luptei Indra-Vrtra, cf. F.B.J. Kuiper, „The ancient aryan verbal contest" (IU, 4, 1960,pp. 217-281). Despre măruţi, vezi Stig Wikander, Der arische Mănnerbi<nd(Lunc\, 1938),pp. 75 sq. Despre aspectul „fecundator" al lui Indra, cf. J. J. Meyer, Trilogie altindischer Măchte und Feste der Vegetation (Ziirich, 1937), în special III, pp. 154 sq. (e vorba mai ales de dezvoltări târzii); J. Gonda, „The Indra Festival according to the Atharvavedins" (JAOS, 87,1967,pp. 413-429).
N-am discutat anumite mituri paralele care îl opun pe Indra monstrului Tricefal (fiul lui Tvastr) sau lui Namuci. G. Dumezil regăseşte acelaşi scenariu la romani, în Grecia şi în Scandinavia; cf. Heur et malheur du guerrier, pp. 33 sq., 63 sq. Lupta exemplară dintre Indra şi Vrtra va da naştere mai târziu unei interpretări îndrăzneţe, pregătită de altfel de către concepţia vedică a ambivalenţei şi bipolarităţii divine. Zeul luptător devine „fratele" Dragonului, pentru că acesta din urmă a fost creat de către Tvastr, total lui Indra. într-adevăr, potrivit mitului, Tvaştr ar fi omis să-1 invite pe fiul său la un sacrificiu soma. Dar Indra, izbutind să vină în preajma sacrificiului, şi-a însuşit cu forţa soma. Furios, tatăl său a a/vârlit pe foc ceea ce mai rămăsese din băutura divină, strigând: „Creşti şi fii vrăjmaşul lui Indra!" Din acest rest de soma azvârlit pe foc a luat naştere Vrtra (Taitt. Şam., II, 4, 12, şi 5, l sq.; Kausitaki Br., XV, 2-3). Dar acesta a început să-i înghită pe zeii Agni şi Soma, şi celelalte divinităţi s-au înspăimântat. Alarmat, Tvaşlr îi înmânează fulgerul lui Indra, asigurându-i astfel victoria finală. Satapatha Brahmana (1,6,3) consemnează un detaliu profund semnificativ: învins, Vrtra se adresează lui Indra cu următoarele cuvinte: „Nu mă lovi, căci tu eşti acum ceea ce eram eu".
Asemenea mituri, şi exegeza lor teologică, „revelă un aspect mai puţin cunoscut, deoarece e mai puţin evident, al istoriei divine. Aproape că s-ar putea spune că este vorba de o «istorie secretă» a Divinităţii, care nu devine inteligibilă decât iniţiaţilor, adică acelora care cunosc tradiţiile şi înţeleg doctrina. «Istoria secretă» vedică revelă pe de o parte consanguinitatea Devilor şi Asurilor, faptul că cele două clase de fiinţe supraumane s-au născut din unul şi acelaşi principiu; pe de altă parte, ea dezvăluie coincidentia oppositorum din structura profundă a divinităţilor, care se arată pe rând sau simultan, binevoitoare şi teribile, creatoare şi distrugătoare, solare şi ofidiene (adică manifestate şi virtuale) etc. Recunoaştem efortul spiritual indian de a degaja un principiu unic de explicare a Lumii, de a ajunge la o perspectivă în care contrariile se resorb şi opoziţiile se anulează" (M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, p. 115). Referitor la această problemă vezi, de asemenea, Conrado Pensa, „Considerazioni sul tema della bipolaritâ nelle religioni indiane" (Gururăjamahjarika, Studi in Onore di Giuseppe Tucci, Napoli, 1974, pp. 379-409).

69. Imnurile către Agni au fost traduse şi comentate de L. Renou, £tudes vediques et pâniniennes, voi. XII-X1V (Paris, 1964-1965). în legătură cu Agni se vor consulta capitolele respective din lucrările lui A. Bergaigne, H. Oldenberg, A. Hillebrandt, A. B. Keith, A. A. Macdonell (Vedic Mythology) şi J. Gonda.

Despre sacralitatea focului domestic în concepţiile indo-europene, cf. Schrader-Nehring, Reallexikon, I, pp. 495 sq.; II, 239 sq., 475 sq.
Cu privire la cultul focului sacru la indo-iranieni, vezi Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran (Lund, 1946).
Cu privire la Agni ca „foc erotic", în special în epoca postvedică, vezi Wendy Doniger O'Flaherty, Ascelic.ism and Erotidsm in the Mythology of Siva (Oxford, 1973), pp. 90-110.
70. Imnurile consacrate lui Soma au fost traduse şi comentate de L. Renou, Etudes vediques et pāniniennes, voi. VIII şi IX (Paris, 1961). Vezi şi S.S. Bhawe, The Soma-hymns ofthe Rgveda, I-II (Baroda, 1957-1960). Toate informaţiile privind planta soma, din Rig Veda până la textele recente, se află în A. Hillebrandt, Vedische Mythologie (voi. I, ediţia a 2-a), pp. 193-498; cf., de asemenea, Wendy Doniger O'Flaherty, „The post-Vedic History ofthe Soma Plani", în R. Cordon Wasson, Soma, Divine Mushroom of Immortality (New York, 1968), pp. 95-147. în lucrarea sa, R.G. Wasson încearcă să demonstreze că planta originară soma era ciuperca Amanitamuscaria; cf. rezumatul lui F. B. J. Kuiper,în IU, XII, 1970, pp. 279-285, şi răspunsul lui R.G. Wasson, ibid., pp. 286-298. Vezi şi critica lui John Brough, „Soma and Amanita muscaria" (BSOAS,34,1971,pp. 331-362) şi Paul Demieville, T'oung-Pao, 56,1970,pp. 298-302 (despre datele privind răspândirea somei în China prebuddhistă).
Despre zeul Soma, cf. capitolele respective în lucrările lui A. Bergaigne, H. Oldenberg, A.B. Keith şi J. Gonda. Cf., de asemenea, N.J. Shende, „Soma in the Brăhmanas ofthe Rgveda", în JAS Bombay, 38, 1963, pp. 122 sq.; J. Gonda, „Soma, amrta and the moon" (în Change and Continuity in Indian Religion, La Haye, 1965, pp. 38-70).
Despre furtul somei, cf. David M. Knipe, „The Heroic Theft; Myths from Rg Veda IV and the Ancient Near Ea s t" (HR, 6, 1967, pp. 328-360), cu o bogată bibliografie.
Despre caracterul apropiat al liturghiei indo-iraniene a lui sornalhaoma, cf. studiul lui V. Henri, „Esquisse d'une liturgic indo-iranicnne" (în Calând, Agniştotna, 1907, pp. 469 sq.) J. Duchesne-Guillcmin, IM religion de l'Iran ancien (1962), pp. 95 sq.; id., Symbols and Values in Zoroastrianism (New York, 1966), pp. 84 sq.
Ad. E. Jensen a făcut o apropiere între omorul sacrificial al Somei de către ceilalţi zei şi jertfirea unei divinităţi de tip Dema de către tovarăşii săi, sacrificiu creator prin excelenţă; cf. Mythes et cultes chez Ies peuples primitifs (trad. franceză, 1954), pp. 197 sq.
71. Despre Usas, vezi L. Renou, Etudes vediques et pāniniennes, III: L£S hymnes ă l'Aurore du Rgveda (Paris, 1957); A.K. Coomaraswamy, The Darker Side ofDawn (Smithsonian Miscellaneous Collections, voi. 94, nr. l, Washington, 1935), pp, 4 sq.; G. Montesi, „II valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda" (SMSR, 24-25, 1955, pp. 111-132).
Despre Vâyu, vezi Stig Wikander, Văyu (Uppsala-Leipzig, 1941).
Despre Surya şi Asvini, cf. D.P. Pandey, Surya (teză, Leyde, 1939); J. Gonda, Rel. de l'înde, I, pp. 116 sq.
Despre Rudra, cf. E. Arbman, Rudra (Uppsala, 1922); J.W. Hauer, Glaubensgeschichte der Indo-Germanen, I, pp. 174-298; W. Wiist, Rudra (Miinich, 1955); Gonda, Rel. de Vinde, I, pp. 106-112; id., Wisnuism and Sivaism. AComparison (Londra, 1920), pp. 1—17.
Referitor la Vişnu în epoca vedică, vezi J. Gonda, Aspects of early Vişnuism (Utrecht, 1954); id., Rel. de l'înde, I, pp. 112 sq.; F. B. J. Kuiper, „The Three Strides of Vişnu", Indological Studies in Honor ofW.Norman Brown (New Haven, 1962), pp. 137-151. în articolul său „Vişnu et Ies Maruts â travers la reforme zoroastrienne" (JA, voi. 241, 1953, 1-25) G. Dumezil scoate în relief corespondenţele dintre Vişnu si divinitatea iraniană Rasnu, pe de o parte, şi între măruţi şi fravaşi pe de altă parte. Cu privire la Aryaman, vezi G. Dumezil, Le Troisieme Souverain (Paris, 1949).
72. Dispunem de o descriere clară şi concisă a ritualurilor vedice în L. Renou şi J. Filliozat, L'Inde Classique I (1949), pp. 345-372. Expuneri mai elaborate în A. Bergaigne, La religion, I, pp. 121 sq.; A.B. Keith, Religion and Philoxop/iy of the Veda, I (1925), pp. 252-379; J. Gonda, Leş religions de Vinde, I (1962), pp. 129-209. Cartea lui Albert Hillebrandt, Ritualliteratur (Strasbourg, 1897), rămâne încă indispensabilă. Vezi, de asemenea, K.R. Potdar, Sacrifice in the Rig Veda (Bombay, 1953) şi mai ales, R.N. Dandekar, ed., Srautakoşa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual (Poona, 1962). Despre sacrificiul somei, vezi W. Calând şi V. Henry, L'Agnistoma, 2 voi. (Paris, 1906-1907). Despre sacrificiul animalelor, vezi E. Mayrhofer-Passier, „Haustieropfer bei den Indo-iraniern und den anderen indogermanischcn Vo'lkern", Ar. Or. 21, 1953, pp. 182-205.
Despre pravargya, vezi J. A.B. van Buitenen, Pravargya, an ancient Indian iconic ritual (Poona, 1968).
Cu privire la ceremonia upanayana, cf. J. Gonda, Change and continuity, pp. 264 sq., 459 sq. (în hinduismul modern).
Examinând un anumit număr de analogii între ritualul agnicayana şi cultura indigenă caracterizată prin ceramica Neagră-şi-Roşie (construirea unui altar cu 10 800 cărămizi, în timp ce arienii din epoca vedică nu foloseau cărămizile; tehnica arderii; referinţele la „Orientalii" asimilaţi Asurilor etc.), H.S. Converse sugerează originea nonariană a acestui fel de sacrificiu; vezi „The agnicayana rite: Indigenous origin?" (HR, 14-1974, pp. 81-95).

Riturile domestice (grhyd) prezintă deja structura cultului hinduist: caracterul lor „vedic" este destul de superficial (L. Renou, Religions of Ancient India, p. 39).
670
Despre daksinâ, daruri sacrificiale oferite preoților, vezi J. C. Heesterman, „Reflections on the significance of the dakşină", IU, III, 1959, pp. 241-258. Cf. p. 257: „the dakşină is the material manifestation of the cyclical course of the u ni verse as it is represented in the ritual". Vezi, de asemenea, J. Gonda, „Gifts and Giving in the Rgveda", Vishvesh VaranandIndological Journal, 2,1964, pp. 21 -30, şi pentru omologul iranian, A. Lommel, „Zarathustra's Priesterlohn", în Festschriftfur Willibald Kirfel(Bonn, 1955), pp. 187-196.
73. Despre asvamedha, vezi P.E. Dumont, L'Asvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte vedique (Paris, 1927); J. Gonda, Leş rel. de l'înde, I, pp. 203 sq.; id., Ancient Indian Kingshipfrom the religious point of view (Leiden, 1966: publicat la început în Numen, III—IV, 1956—1957), pp. 110 sq.; C.D. d'Onofrio, „Le „nozze sacre" della regina col cavallo" (SMSR, 1953-1954, 24-25, pp. 133-62, în special pp. 153 sq.).
Despre sacrificiul calului la indo-europeni, vezi W. Koppers, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen" (Wiener Beitrăge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, 1936, pp. 279-409); Jaan Puhvel, „Aspects of Equine Functionality" (Myth and Law among the Indo-Europeans, Berkeley, 1970, pp. 159-172).
Cu privire la purusamedha, vezi W. Kirfel, „Der Asvamedha und der Puruşamedha" (Festschrift W. Schumbring, Hamburg, 1951), pp. 39-50; James L. Sauve, „The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (Myth and Law among the Indo-Europeans, pp. 173-191).
74. Despre simbolismul inițiatic al ceremoniei dlkşă, vezi M. Eliade, Naissances mystiques (1959), pp. 113 sq. Descrierea ceremoniei: A. Hillebrandt, Ritualliteratur, pp. 157 sq.; A.B. Keith, The Religion and the Philosophy of the Veda und Upanishads, I, pp. 300 sq. J. Gonda a analizat cu pertinență dlkşă, din epoca vedică până în hinduismul modern, în cartea sa Change and continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 315—462.
Despre răjasuya, vezi A, Hillebrandt, op. cit., pp. 143 sq.; A.B. Keith, Rel. andPhil., I,pp. 340 sq.; P. V. Kane, History of Dharmasăstra, II (Poona, 1941),pp. 1214 sq.; J. Gonda, Ancient Indian Kingshipfrom the religious point of view, pp. 79 sq. şi, mai ales, J.C. Heesterman, The Ancient Indian Royal Consecration (La Haye, 1957). In timpurile protoistorice, răjasuya era probabil anual şi se celebra pentru a regenera Cosmosul. Structura sa îl apropie de clasa de festivități indiene ale anotimpurilor, utsava. Este de asemenea probabil că, în timpuri mai vechi, populația participa mai amplu la el.
Studiul lui Ananda Coomaraswamy, „Atmayajna: Self-Sacrifice" (HJAS, 6, 1942,pp. 358-398), merită a fi consultat pentru exegeza curajoasă şi profundă a autorului.
75. în India, mitul plonjonului cosmogonic s-a păstrat într-o formă destul de arhaică, deoarece un Mare Zeu e acela care coboară în fundul Apelor si scoate la suprafață Pământul. In Brăhmanas, Prăjăpati este acela care se scufundă, transformat în mistreț. In Rămayana, acest rol îi revine lui Brahma; în Visnu-Purănă, mistrețul este Brahma-Vişnu, si în Bhăgavata Purănă, el este un avatăra al lui Vişnu (vezi referințele în Mircea Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, Paris, 1970, pp. 117-118; trad. românească, pp. 122-123). Dar numai începând cu Epopeea şi Puranele, acest mit cosmogonic devine popular. Probabil că el comportă elemente preariene, munda sau proto-munda; cf. ibid. pp. 119 sq.
Din abundenta literatură despre cosmogoniile indiene, semnalăm câteva apariții recente: Morman W. Brown, „The Creation Myth of the Rig Veda", JAOS, 62, 1942, pp. 85-98; Stella Kramrish, „The Triple Structure of Creation in the Rig Veda", HR, 2, 1962-63, pp. 140-175, 256-291; F.B.J. Kuiper, „Cosmogony and Conception: A Querry", HR, 10, 1970, pp. 91-138; Hans Penner, „Cosmogony as Myth in the Vishnu Purănă", HR, 1966, pp. 283-299. Vezi, de asemenea, selecția de texte sanscrite, traduse şi comentate de Anne-Marie Esnoul, în La naissance du monde (Paris, 1959), pp. 331-365.
Despre termenul taks-, „dulgher", la nivelul gândirii cosmogonice, vezi L. Renou, Etudes sur le vocabulaire du Rgveda. Premiere serie (Pondichery, 1958), pp. 23 sq.
Referitor la Puruşasukta, cf. W. Normau Brown, „The Sources and Nature of puruşa in the Puruşasukta", JAOS, 51, 1931, pp. 108-118; Ananda K. Coomaraswamy; „Rgveda 10,90, l;atyațişţhaddasungulam",)AOS,66,1946, pp. 145-161; A.W. Macdonald, „Â propos de Prăjăpati" (JA, 240, 1953, pp. 323-338); Paul Mus, „Ou finit Puruşa?" (Melanges d'Indianisme ă la memoire de Louis Renou, Paris, 1968, pp. 539-563).
Despre puruşasukta ca model exemplar, vezi J. Gonda, Visnuism and Sivaism (Londra, 1970), p. 27.
în legătură cu paralelele/indo-europene, vezi Giintert, Der arische Weltkonig undHeiland (HalJe, 1923), pp. 315-343; F.R. Schroder, „Germanische Schopfungsmythen" (Germanisch-Romanisch Monatschrift, 19,1931, pp. 1-26,81-99); Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", HR, 15, 1975, pp. 121-145.
Despre naşterea zeilor vedici şi cucerirea nemuririi, vezi A.B. Keith, Religion and Philosophy, pp. 82 sq. Ca studiu comparativ, vezi G. Dumezil, La Festin d'immortalite (Paris, 1924).
Despre originea omului şi Strămoşul mitic, vezi Arthur Christensen, Leş types du premier homme et du premier roi

dans l'histoire legendaire des Iraniens, I-II (1917-1934); G. Dumezil, Mythe et epopee, II (1971), pp. 234 sq.; O. Hofler, „Abstammungstraditionen" (Reallexikon der germanischen Altertumskunde, I, pp. 18-29).
în India, pierderea nemuririi in corpore, în folosul unei „nonmorţi" spirituale, a avut consecinţe şi în raporturile dintre zei şi oameni: după anumite tradiţii, la început zeii coborau si se întâlneau cu oamenii, în ibrnie corporale (cf. Taittirîya Samhită, III, 5,2; Kâthaka Şam. XXXVII, 17; Pancavinca Br., XV, 5,24). E vorba de o concepţie arhaică destul de răspândită.
76. După o altă tradiţie, Prăjăpati însuşi era produs de tapas: la început, ne-Fiinţa (axat) a devenit „gândire" (mănos); încălzindu-se (atăpyata), gândirea a dat naştere fumului, luminii, focului şi. în cele din urmă, lui Prăjăpati (Tain. Br., II, 2, 9, 1-10). în Satapatha Br. (XI, l, 6, 1), ne-Fiinţa este reprezentată de Apele Primordiale.

în Rig Veda, X, 61, 7, se vorbeşte despre incestul Tatălui-Cer cu fiica sa, Aurora, în Brahmana, cel care îşi râvneşte fiica este Prăjăpati (Sat. Br., I, 7, 4). El se apropie de dânsa transformat în cerb (Aitt. Br., III, 33, 34); a încercat chiar să o posede, dar zeii 1-au împiedicat şi sămânţa lui Prâjâpati, căzută pe pământ, a produs un lac (Aitt. Br., XIII, 1-10). Despre importanţa acestei teme mitice, vezi Wendy D. O'Flaherty, „Asceticism and Sexuality in the Mythoiogy of Siva", part II, HR,9|1969],pp. 9sq.
Tema „epuizării" şi a „dezarticulării" lui Prâjâpati după crearea lumii poate fi apropiată de legendele folclorice sud-est-europene ce reliefează „oboseala" lui Dumnezeu după opera sa cosmogonică; cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 92 sq. (trad. românească, pp. 94 sq. — nota trad.J.
Despre Prăjăpati, vezi textele citate şi comentate de Sukumari Bhatracharji, The Indian Theogony (Cambridge, 1970), pp. 322 sq. şi observaţiile lui J. Gonda, Leş religions de l'Inde, I, pp. 227 sq. Pentru o analiza comparativă a mitului, vezi A.W. Macdonald, „Â propos de Prăjăpati", JA, voi. 240, 1952, pp. 323-338.
Despre sacrificiul în epoca Brahmanelor, cartea lui Sylvain Levi, La doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas(l&9&), rămâne,în continuare, indispensabilă. Vezi şi A..K. Coomaraswamy,Hinduism andBuddhism (New York, 1943)pp. 19 sq.
77. Despre Brahman, vezi L. Renou şi L. Silburn,„SurIanotiondu brahman", JA, 237,1949,pp. 7-46, şi bibliografia înregistrată în M. Eliade, Le Yoga, p. 376. De adăugat L. Renou, „Le passage des Brahmana aux Upanişad", JAOS, 73, 1953,pp. 138-144; Lilian Silburn, Instant et Căuşe (Paris, 1955), pp. 30 sq.; J. Gonda, Notes on Brahman (Utrecht, 1950); id., Leş religions de l'Inde, I, pp. 45 sq., 237 sq.; G. Tucci, Storia della filosofia indiana (Bari, 1957), pp. 279 sq.
Referitor la noţiunea de Brahman în istoria gândirii indiene se vor consulta Histoires de Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Frauenwalder etc., şi Karl H. Polter, Bibliography of Indian Philosophies (Delhi-Patna-Varanasi, 1970).
Despre Aranyaka, cf. A.B. Kei\h,Religion and Philosophy, pp. 490 sq.; J.N. Farquahar, An outline of the Religious Lîterature of India (Oxford, 1920), pp. 30 sq.; J. van Buitenen, „Vedic and Upanishadic bases of Indian Civilization", în J.W. Elder (ed.), Chapters in Indiana Civilization (Dubuque, lowa, 1970), I, pp. 6 sq.
78. Cu privire la tapau, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 113-118 şi bibliografia p. 377. De adăugat Chauncey Y. Blair, Heatinthe Rig Veda and Atharva Veda (New Haven, 1961); D. J. Hoens, Sânţi. A Contribution to ancient Indian religions terminology ('s-Gravenhage, 1951); M. Eliade, Le Chamanisme (ediţia a 2-a), pp. 323; J. Gonda, Leş religions de l'Inde, I, pp. 223 sq., 309 sq., 338 sq. (cu bibliografie); W.D. O'Flaherty, Asceticism and Eroticism in the Mythoiogy of Siva (Londra, 1973), pp. 40 sq.
79. Despre ascetul (muni) cu părul lung (Kexin), vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 110 sq.; J. Gonda, Religions, L pp. 223 sq.; W. Wust, muni (PHMA, Mitteilungen zur idg., vornehmlich indo-iranischen Wortkunde, Heft 7, Munchen, 1961, pp. 24-65).
Cu privire la vrâtya, vezi J. W. Hauer, Der Vrătya. Untersuchungen uber die nichtbrahmanische Religion altindien (Stuttgart, 1927); M. Eliade, Le Yoga, pp. 112-113; W. Wust, vrata-, op. cit., pp. 66-75.
J. W. Hauer credea că vrătya reprezentau o confrerie cu rituri iniţiatice secrete, aparţinând avangărzilor arienilor. După J.C. Heesterman, vrâtya practicau un tip de sacrificiu care anticipa ritualele srauta; cf. „Vrătya and Sacrifice" (IU, 6, 1962-1963, pp. 1-37).
Despre asceţii din India veche si medievală, cf. David N. Lorenzen, The Kăpălikas and Kălămukhas (Univ. of California Press, 1972), pp. 187sq.
80. Un anumit număr de Upanisade au fost traduse în franceză; vezi lista în Jean Varenne, Le Veda, I, pp. 37-38. Reamintim traducerile lui Emile Senart (Brhadâranyaka, 1930; Chăndogya, 1934), lui Louis Renou (Katha, Kena, hă, Kausltaki), lui J. Maury (Mundaka), E. Lesimple (Măndukya, Taittirlya), L. Silburn (Aitareya, Svetăsvatara), J. Bousquet (Prasna), A.M. Esnoul (Maitri), B. Tubini (Brahmabindu, Kaivalya etc.), J. Varenne (Ganapati, Mahănărăyana, Prânagnihotra). O bună selecţie în J. Varenne, Le Veda, II, pp. 614-704. Acelaşi autor a publicat Leş

Upanishads du Yoga (traduse din sanscrită şi adnotate, Paris, 1971). S. Radhakrishnan a editat, tradus şi comentat treisprezece Upanisade, precedate de o lungă introducere de 145 de pagini, The Principal Upanisads (New York, 1953).
Bibliografia critică este înregistrată în M. Eliade, Le Yoga, pp. 379-380, si J. Gonda, Leş religions de l'Inde, I, pp. 232-239. Semnalăm: R. D. Ranade, A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy (Poona, 1926): H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfănge des Buddhismus (Gottingen, 1915); S. N. Dasgupta, Indian Idealism (Cambridge, 1933), pp. 20 sq.; Walter Ruben, Die Philosophen der Upanishaden (Berna, 1947); J. Gonda, Leş religions de l'Inde, I, pp. 239 sq.
Upanifjadele sunt considerate drept anexe ale celor patru Vede: prin urmare ele fac parte din „revelaţie" (sruti). Desigur, în Rig Veda deja, „cunoaşterea" poseda o valoare magico-religioasă. în Brahmana, „ştiinţa" sacrificiului asigură nemurirea; lumea zeilor „aparţine numai acelora care ştiu" (Sat. Br., X, 5,4,16). Dar în Upanisade, „ştiinţa" sacrificiului este înlocuită de cunoaşterea lui Brahman. Căci „sacrificiile sunt asemănătoare cu bărcile navigând în plin ocean şi care se pot răsturna în orice moment" (Mundaka Up., I, 2, 7).
81. Concepţiile vedice şi brahmanice despre postexistenţa în lumea de dincolo sunt complexe şi confuze. Un celebru imn către Soma (RV, IX, 113) ne revelă dorinţa sufletului de a se instala „acolo unde străluceşte lumina eternă, în acea lume în care soarele s-a sălăşluit [...]. Acolo unde este Yama [...], unde se află îngrăditura cerului (...], unde sunt apele veşnic tinere, fă din mine în locul acela un nemuritor, o Soma!" (traducere de Jean Varenne). Călătoria la cer, podul care leagă ceru! de pământ, cei doi câini care păzesc podul, interogatoriul luat sufletului — sunt motive care se întâlnesc atât

în India antică, cât şi în Iran; ele urcă probabil până în epoca unităţii indo-iraniene (cf. § 111). Locuinţa subterană în care — după o altă tradiţie care a sfârşit prin a se impune — domneşte Yama, este rezervată păcătoşilor de tot soiul, „în aceste lumi care se numesc «Fără Soare», acoperite de bezne oarbe, se îndreaptă după moarte cei care şi-au ucis sufletul" (Isă Up,, I, 3). începând cu Salapatha Brahmana, textele descriu un anumit număr de suplicii. Cu timpul, descrierile celor douăzeci şi unu de Iaduri devin tot mai dramatice. Păcătoşii sunt sfâşiaţi de fiare sălbatice şi muscaţi de şerpi, sunt arşi lent, tăiaţi cu ferăstrăul, chinuiţi de foame şi sete, fierţi în ulei sau zdrobiţi cu niaiul, măcinaţi în vase din fier sau din piatra etc. Dar după ce au trecui prin asemenea suferinţe, nefericiţii nu sunt la capătul chinurilor lor: ei vor cunoaşte spaime care le vor însoţi călătoria transmigraţiei în corpurile animalelor.
Iadurile îşi au opusul în Paradisurile celeste care le corespund. Epopeile — Mahăbhărata şi Rămayuna — şi textele Purănă descriu mai cu seamă cele cinci ceruri ale celor cinci mari zei. în ordine crescândă, există Cerul lui Indra, populat de dansatoare şi muzicieni, Cerul lui Siva, unde domneşte zeul cu familia sa, Cerul lui Vişnu, făurit în întregime din aur şi presărat cu ochiuri de apă acoperite de lotuşi, Cerul lui Krşna, cu dansatoarele si credincioşii săi, în fine Cerul lui Brahma, unde sufletele petrec în preajma nimfelor celeste. Palatele din aur şi din piatră preţioasă, grădinile paradisiace, muzica instrumentelor care acompaniază cântecele şi dansurile fecioarelor sunt descrise cu multă vioiciune. Unele din aceste teme paradisiace hinduse vor fi reluate de către autorii buddhişti.
în Brahmana se precizează ideea unei „noi morţi" (punarmrtyu), adică „a doua moarte", definitivă, care le aşteaptă pe sufletele celor care nu au îndeplinit anumite sacrificii. Totuşi, noţiunea de karman a sfârşit prin a însemna „a doua moarte", cea a întoarcerii pe pământ, într-o nouă formă de reîncarnare. După UpanLşade, sufletele morţilor urmează „drumul Manilor" (pitryăna) sau calcă lunară. O dată sosite pe Lună, sufletele sunt supuse unui interogatoriu de tip iniţiatic; cele care nu ştiu să răspundă, recad pe Pământ ca să renască. „Cei care ştiu" apucă „drumul Zeilor" (devayânu), numit şi calea solară. Kausitaki Up. (I, 2-7) dă indicaţiile următoare: din lumea zeilor, sufletele ajung în lumea lui Brahman, unde sunt supuse la diverse confruntări iniţiatice. Brahman îl întreabă pe noul venit: „Cine eşti tu?", la care acesta trebuie să-i răspundă: „Ceea ce eşti tu, sunt şi eu". Brahman îi zice: „Atunci cine sunt eu?" — „Adevărul", trebuie să fie răspunsul (I, 6). La sfârşit, Brahman îi zice: „împărăţia mea, este acum a ta" (I, 7). Primul drum duce la o nouă reîncarnare, în timp ce al doilea duce la lumea zeilor. Dar ca să ajungă la lumea transcendentă a lui Brahman, sufletul trebuie să se supună altor confruntări iniţiatice. Altfel spus, după moarte, există trei posibilităţi: 1) întoarcerea sufletului pe pământ, într-o noua întrupare; 2) şederea paradisiacă în preajma zeilor; 3) identificarea sufletului cu Brahman. După autorii Upanisadelor, paradisul ceresc e provizoriu si, după un anumit timp, sufletele sunt obligate să se întoarcă pe pământ şi să se reîncarneze. Prin urmare, unica posibilitate reală de mântuire este identificarea post-mortem cu Brahman, care este posibilă prin gnosă si contemplaţie.
Despre „lumina interioară", vezi M. Eliade, Mephistopheles eî l'androgyne, pp. 27 sq.; id., „Spirit, Light, and Seed" (HR, XI, 1971, pp. 1-30), în special pp. 3-16; J..Gonda, The Vision ofthe Vedic Poets (1963), pp. 268 sq.
82. Despre cele două modalităţi ale lui Brahman, cf. H. de Glasenapp, La philosophie indienne (trad. franceză, Payot, 1951), pp. 131 sq.
Paradoxul lui Brahman „corporal" („muritor") şi „necorporai" („nemuritor") continuă speculaţiile despre ambivalenţa

unor zei vedici şi coincidenţa contrariilor care defineşte, în gândirea indiană, divinul; cf. mai sus notele suplimentare, la § 68. Despre „jocul" cosmic, vezi Ananda K. Coomaraswamy, „Lîlă", JAOS, 1941, pp. 98-101.
83. Studiul istoric şi analiza hermeneutică a religiei greceşti alcătuiesc im capitol pasionant în istoria culturii europene. Fiindcă este imposibil de a rezuma în câteva rânduri interpretările diferite, începând cu cele ale lui K.O. Muller şi ale lui F.G. Welcker, de la mijlocul secolului al XlX-lea, până la contribuţiile cele rnai recente ale lui A. Brelich, W. Burkert sau J. P. Vernant şi Destienne, este suficient să amintim esenţialul din bibliografie. Semnalăm mai întâi lucrările de sinteză: Gilbert Murray, Five stages ofGreeks religion (1925); M.P. Nilsson,/! history of Greekreligion (l925, ediţia a 2-a, 1949); L. Cernet şi A. Boulanger, Le genie grec dans la retigion (1932); O. Kern, Die Religion der Griechen, I-III (1926-1938); W.K.G. Guthrie, Ijes Grecs et leurs dieux (trad. franceză, Payot, 1956 = The Greeks and their Gods, 1950); R. Pettazzoni, la Religion dans la Grece antique(trdd. franceză, Payot, 1953). Se vor citi întotdeauna cu folos J. E. Harrison, Prolegomena to the study of Greekreligion (Cambridge, 1903, ediţia a 2-a 1922); H.J. Rose, A handhook of Greek mythology (Londra, 1928, ediţia a 4-a, 1950). Walter Otto a publicat o interpretare admirabilă şi foarte personală a religiei şi mitologiei greceşti sub titlul: Die Gotter Griechenland.s (Frankfurt, 1928). Lucrarea lui U. von Willamowitz-Moellendorf, Der Glauhe der Hellenen, I-II (Berlin, 1931-1932), reprezintă testamentul marelui filolog şi istoric german, în sfârşit, voluminoasa lucrare a lui M.P. Nilsson, Geachichte der griechischen Religion, I-II (Mu'nchen, 1940 [ediţia a 3-a, 1967J; 1950), constituie o veritabilă summa, indispensabilă prin bogăţia documentaţiei. Cele cinci volume ale Iui L.R. Farnell, The Cults ofthe Greek states, l—V (Oxford, 1896—1909), sunt încă utile pentru materialele adunate şi analizate. Cartea lui E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational (Berkeley, 1951), s-a bucurat de o popularitate surprinzătoare; succesul ei reflectă unele tendinţe ale Zeitgeist-ului contemporan.
Despre Zeus, A.B. Cook a publicat o lucrare importantă: Zeus, I-III (Cambridge, 1914-1940); este vorba, în realitate, de o serie de monografii despre aspecteJe diferite ale zeului, şi, în general, despre religia greacă. Este de prisos să semnalăm capitolele consacrate lui Zeus în diferite lucrări cu caracter general. Esenţialul a fost prezentat de Guthrie, op. cit., pp. 49-81. Vezi si M.P. Nilsson, „Vater Zeus", ARW.35, 1938,pp. 156-171 (reeditat în Opuscu/aSelecta, II.Lund, J 952,pp. 710-731) şi, mai ales, Hugh Lloyd-Jones, The Justice of Zeus (Berkeley, 1971).

Pentru Theogonie noi am folosit ediţia Jui M.L. West, Hesiod's Theogony, editedwith Prolegomena and Commentary (Oxford, 1966). Paralelele cu Orientul Apropiat antic s-au discutat încă din 1940; ve/i Peter Wulcot, Hesiod and th<? Near £os7 (Cardiff, 1966).
Gaia a sfătuit pe Rheia să nască în Creta. Cele două zeiţe sunt ipostazele Mamei-Pământ; într-adevăr, etimologia cuvântului Rheia este „cea întinsă", i.e. Pământul.
Când a fost silit de Zeus să-şi regurgiteze fraţii si surorile, Cronos a vomitat la început piatra; aceasta a fost împlântată de Zeus la Delfi, la picioarele Parnasului (Pausanias, 10, 24, 6); c f. West, p. 303, comentariu la versurile 498-500.
84. Despre Metis, prima soţie, si urmările înghiţirii ei de către Zeus, vezi J.P. Vernant, ..Metis et Ies mythes de souverainete", RHK, 1971, 3, pp. 29-76.
Despre Zeus Crelagenes, copilăria sa în Creta, şi legăturile sale cu zeul masculin cretan, vezi Charles Picard, Leş religions prehelleniques (Paris, 1948), pp. 115 sq.; H. Jeanmaire, Couroi et Couretes (Lille, 1939), pp. 427 sq.; Martin P. Nilsson, The Mynoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion (ediţia a 2-a, Lund, 1950), pp. 55 sq. M. L. West, Hesiod's Theogony, pp. 297 sq., a arătat arhaicitatca tradiţiei despre copilăria în Creta (Theogonia, 477).
în legătură cu „frânghia de aur" cu care Zeus putea să tragă toate lucrurile spre sine, vezi Pierre Leveque, Aurea Catena Homeri (Paris, 1959) M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne (Paris, 1962), pp. 225 sq.
Să adăugăm câteva indicaţii privind divinităţile primordiale care au supravieţuit triumfului olympienilor. Noaptea a zămislit singură un număr de fiinţe scmidivjne destul de şterse, mai degrabă nişte abstracţiuni personificate: Moartea, Somnul, Sarcasmul, înfrângerea, Bătrâneţea etc. (Hesiod, Theogonia, 211 sq.). Dar textele orfice o prezintă ca Mamă şi suverană universală (cf. O. Kern, Orph.fragm., n. 24, 28, 28 a, 65 etc.).
Despre structura mitico-religioasă a lui Nyx şi semnificaţia progeniturii sale, vezi Dario Sabbatucci,Saggio sul misticismo greco (Roma, 1965), pp. 95 sq.
Pontos (Marea sterilă) a avut, din împreunarea sa cu Gaia, mama lui, o descendenţă destul de bogată; cf. L. Sechan şi P. Leveque, Leş grandes divinites de la Grece (Paris, 1966), p. 49 (şi notele bibliografice, p. 64),
Pentru că participase la războiul împotriva Titanilor, Zeus a proclamat-o pe Styx „marele jurământ al zeilor" (Theogonia, 399 sq.). Vezi, de asemenea, Sechan şi Leveque, Leş grandes divinites de la Grece, p. 64, n. 68.
Cât despre Hekate, ea este o /cită primordială prin excelenţă. Zeus nu s-a atins de drepturile si de privilegiile ci de Titană (Theoponia. 423 sq.). Hekate va deveni mai târziu o zeiţă pricepută la vrăjitorii; cf. Diodor, Bibliotheke, 4, 45.

Okeanos, primul Titan, „care, fără să doarmă vreodată, se rostogoleşte fără încetare în jurul pământului" (Eschil,Prometeu înlănţuit, 138 sq.), s-a căsătorit cu sora sa, Thetis. Dar există urme ale unei cosmogonii arhaice, ignorată de Hesiod şi Homer, potrivit căreia Okeanos şi Thetis încarnau principiile masculin şi feminin ale Apelor primordiale; în fapt, ei reprezentau perechea originară din care au ieşit zeii şi întreaga realitate; vezi Sechan şi Leveque, op, cit., pp. 50, 51, 65; Sabbatucci, op. cit., pp. 110-116; şi, mai ales, importantul articol al lui J.P. Vernant, „Thetis et le poeme cosmogonique d'Alcman" (Hommage ă Mărie Delcourt, Latomus, voi. 114, 1970, pp. 38-69), cu o bogată bibliografie (cf. p. 38, n. 2, 39, n. 8 etc.).
85. Sursele literare cu privire la Cronos sunt adunate de L.R. Farnell, Cults, V, cap. 3. Unii savanţi (Kern, Pohlenz) au văzut în Cronos şi Titani divinităţi ale populaţiei autohtone, învinsă de năvălitorii ariofoni. Altfel spus, conflictul dintre olympicni si Titani ar reflecta anumite evenimente istorice. Dar paralelele orientale par sa infirme această ipoteză.
Despre mitul hesiodic al celor cinci vârste, vezi sursele editate şi comentate de Arthur O. Lovejov şi George Boas, Primitivism and related Ideas in Antiquity (Baltirnore, 1935), pp. 25 sq. Versiunile paralele iraniene (în mod special Bundahishn) sunt traduse şi discutate de N. Soderblom, ERE, voi. I, pp. 205-219. Ugo Bianchi apropie seminţia de aur din Elyseu de tradiţia iraniană a primului rege Yima, care ajunge suveran peste Vara, o ţară subterană miraculos iluminată; cf. „Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio" (SMSR, 34, 1963, pp. 143-210), în special pp. 187-189. Respingând opinia generală a savanţilor (de exemplu, cea avansată de H.C. Baldry, „Who invented the Golden Age?" Clasxical Quartciiy, N.S. 2, 1952, pp. 83-92), J. Gwyn Griffiths, „Archaeology and Hesiod's five Ages" (Journal of the History of Ideas, 17, 1956, pp. 109-119), consideră că mitul se referă la descoperirea şi folosirea treptată a metalelor; cf. răspunsul lui Baldry, Journal of the History of Ideas, 17, 1956, pp. 553-554. Printre cele mai bune expuneri în această problemă, vezi J. Kerschensteiner, Pluton und der Orient (Stuttgart, 1945), pp. 161 sq. („Der Metallmythos"); J.P. Vernant, „Le mythe hesiodique des races. Essai d'analyse structurale", RHR, 1960, pp. 21-54 (reprodus în volumul Mythe et pense'e chez Ies Grecs, Paris, 1965, pp. 13-41); id., „Le mythe hesiodique des races. Sur un essai de mise au point", Revue de philologie, 1966, pp. 247-276 (reprodus în Mythe et pensee, pp. 42-79).
Despre Prometeu, vezi E. Vandvick, The Prometheus of Hesiod and Aeschylus (Oslo, 1943); Louis Sechan, Le mythe de Promethee (Paris, 1951); Karl Kerenyi, Prometheus: Archetypal Image of Huinan existence (New York, 1963; ediţia germană este din 1946).
86. Despre sacrificiile greceşti vezi: R. K. Yerkes, Sacrifice in Greek and Roman Religions and early Judaism (New York, 1952), în special pp. 88 sq.; şi îndeosebi Karl Meuli, „Griechische Opferbrauche" (Phyllobolia, Festschrift Peter von der MMI, Basel, 1946, pp. 185-288) şi Walter Burkert, Homo necans (Berlin, 1972), pp. 8-97, şi passim. (p. 9, n. 2, bibliografie).
Aşa cum scrie K. Meuli, „sacrificiul olympian este o doborâre rituală" (op. cit., p. 223). Se aduce un vas plin cu apă şi un coş cu orz. Participanţii îşi spală mâinile şi stropesc victima. Apoi răstoarnă orzul, ca şi cum s-ar pregăti de un prânz vegetarian — dar la fundul coşului se află cuţitul. Urmează anumite gesturi rituale: un moment de tăcere, o rugăciune, apoi preotul sacrificator taie puţin păr de pe fruntea victimei, pe care îl azvârle în foc — şi când loveşte, toate femeile

ţipă. Sângele este strâns într-un vas şi vărsat pe altar. Apoi, femururile sunt arse cu grăsime şi mici bucăţi de came. Măruntaiele sunt fripte pe altar şi mâncate pe loc (cf. K. Meuli, op. cit., pp. 265 sq.; W. Burkert, op. cit., pp. K) sq.). Sărbătoarea Bouphoniilor (literal, „uciderea boului"), celebrată la Atena, ne permite să descoperim o interpretare de tip arhaic a sacrificiului sângeros. „Profitând de neatenţia stăpânului său, un bou dejug se apropie de altarul lui Zeus Polieus şi începe să mănânce ofrandele depuse pe altar, cerealele şi prăjiturile rezervate zeului cetăţii, în faţa acestui sacrilegiu, preotul lui Zeus, plin de mânie, apucă o secure, loveşte animalul şi îl omoară, înspăimântat de fapta sa, «ucigaşul boului» fuge, abandonând arma crimei. A doua parte a ritualului comportă doi timpi, în prima parte, cauza este judecată în Prytaneu, în faţa tribunalului însărcinat cu judecarea crimelor sângeroase: vina securii este admisă, şi ea este scoasă în afara teriloriului atic. într-a doua, întreaga cetate consumă în mod ritualic carnea victimei, în timp ce pielea boului umplută cu paie este ridicată în picioare şi înhămată la un plug într-un fel de simulacru de arat" (Marcel Detienne, l^ex Jardins d'Adonis, Paris, 1972, p. 106; cf. bibliografia, p. 105, n. 2; de adăugat W. Burkert, Homo necans, pp. 154-161. Articolul lui U. Pestalozza, „Le origini delle Buphonia ateniensi", 1956, a fost reprodus în Nuovi saggi di religione mediterranea, Firenze, 1964, pp. 203-223.
„Comedia inocenţei" (Unschuldskomodie, Meuli, pp. 224 sq.) se regăseşte în riturile de vânătoare ale popoarelor siberiene (cf., inter alia, Eveline Lot-Falck, Leş rites de chasse, Paris, 1953, pp. 170 sq.). M. Detienne interpretează în mod pertinent caracterul sacrileg al sacrificiului sângeros, aşa cum era considerat de greci: „A oferi zeilor o victimă animală înseamnă a vărsa sânge, înseamnă a comite un adevărat omor. Sacrificiul animal este în ochii cetăţii

un act impur dar inevitabil şi necesar, căci a ucide un bou este esenţial pentru întemeierea relaţiilor cetăţii cu puterile divine" (op. cit., pp. 106-107).
Ca atâtea alte popoare ale protoistoriei, grecii practicau şi sacrificiul uman, din raţiuni diferite, înlocuirea omului printr-un animal (e.g. Ifigenia; Isaac) îşi regăseşte o paralelă în sacrificiile umane identificate ritualic cu victimele animale. Athamas îşi ucide fiul Learchos „ca pe un cerb" (Apollodor, Bibi., 3,4,3); după Lucian (De dea Syr, 58), la Bambyke, se sacrificau copiii, strigându-se „ei sunt viţei".
Eventualele legături dintre sacrificiul ţapilor şi originea tragediei au fost reexaminate de W. Burkert, „Greek Tragedy and Sacrificial Ritual" (Greek, Roman and Byzantine Studies, 7, 1966, pp. 87-121).
Există unele diferenţe între sacrificiile închinate olympienilor si cele destinate divinităţilor chtoniene şi Eroilor; cf. § 95.
Cu privire la Promeleu şi Deucalion, vezi J. Rudhardt, „Leş mythes grecs relatifs â l'instauration du sacrifice: Ies roles correlatifs de Promethee et de son fils Deucalion", Museum Helveticum, 27, 1970, pp. 1-15.
Despre Prometheida lui Eschil, vezi Louis Sechan, Le mythe de Promethee, pp. 4 sq.; H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, pp. 95 sq.
Despre mitul grec al naşterii oamenilor dintr-un frasin, cf. G. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo" (Die Sprache, 5, 1959, pp. 1-9).
87. Despre moira şi aisa, vezi: W.C.Greene,A/o/ra: Fale, Good and Evil in Greek thought (Cambridge,Mass., 1944); Ugo Bianchi, Dios Aisa. Destina, uomini e divinită nell'epos, nelle teogonie e nel culta dd Greci (Roma, 1953); B .C. Dietrich, Death, F aţe and the Gods (Londra, 1967).
Despre simbolismul torsului, cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, § 58; despre echivalenţa între „a toarce" soarta cuiva şi a-1 „lega", cf. id., Images et symboles, cap. III („Leş «Dieu lieur» et le syrnbolisme des noeuds").
Istoria ideii de dreptate, dike, a fost strălucit prezentată de Hugh Lloyd-Jones, The Justice of Zeus (Berkeley, 1917).
De la Martin P. Nilsson încoace s-au făcut de multe ori apropieri între structurile panteonului homeric şi regalitatea feudală miceniană. „Dreptatea" (dike) poate fi comparată cu voinţa zeilor. Ca şi regii micenieni, zeii pot fi capricioşi şi cruzi, fără să fie totuşi josnici. Singura crimă de neiertat este neloialitatea faţă de rege sau trădarea. La Homer dike pare să însemne şi „comportamentul specific" al unei clase sociale, ca şi „dreptul" pe care îl au indivizii aparţinând acestei clase. Structura, istoria şi criza suveranităţii miceniene sunt adecvat discutate de J.P. Vernant, I^es origines de la pensee grecque (Paris, 1962), pp. 13-39.
Despre themis şi themistes, vezi Lloyd-Jones, pp. 6 sq., 167-168 (bibliografia).
în legătură cu istoria ideii de hybris, din Antichitate până în vremurile moderne, vezi lucrarea foarte personală a lui Robert Payne, Hubris. A Study of Pride (Londra, 1951; ediţie nouă, revăzută, New York, 1960).
88. In legătura cu etimologia numelui lui Poseidon (Posis Das), vezi U. von Willamowitz, Glaube, I, pp. 212 sq. (încă P. Kretschmer în Glotta, I, 1909, pp. 27 sq.; cf., de asemenea, A.B. Cook, Zeus, II, pp. 583 sq.)
Vezi şi W.K.G. Guthrie, The Greeks andtheir Gods, pp. 94—99; Louis Sechan si Pierre Leveque.o/p. cit., pp. 99-116.
F. Schachermeyr se străduieşte să reconstituie istoria lui Poseidon: când spre ~ 1900, indo-europenii au sosit în Grecia, aducând cu ei calul, au găsit o Mamă Pământ, zeiţă suverană însoţită cu un paredru masculin; cuceritorii 1-au identificat pe acest soţ cu zeul-cal al lor, stăpânul apelor, al fertilităţii şi al lumii infernale. Poseidon — „soţul lui Da", Mama Pământ — ar fi un rezultat al acestei coalescenţe; vezi Poseidon unddie Enstehung des griechischen Gotterglaubens (Berna, 1950). Cf., de asemenea, Leonard Palmer, Mycenaeans and Minoans (Londra, 1961), pp. 127 sq.; C. Scott Littleton, „Poseidon as a reflex of the Indo-Europeaan «Sources and Waters» God", JIES, I, 1973, pp. 423-440.
Ileana Chirassi a scos în evidenţă deosebirile dintre Poseidon micenian şi zeul olympian (de exemplu, prezenţa la Pylos a unei zeiţe, Posideia, care reflectă probabil concepţia arhaică a divinităţilor primordiale androgine, de tip En-ki si Nin-ki, El şi Elat etc.; pp. 956 sq.); cf. „Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo", Atti e Memorie del l Congresso Internazionale di Micenologia (Roma, 1968), pp. 945-991.

Despre semnificaţiile chtonienc ale calului, vezi J.M. Blasquez, „El caballo en las creencias griegas y en fâs de otros pueblos circummediterraneos", Revue Helge de philologie et d'histoire, 45, 1967, pp. 48-80.
Despre Hefaistos, vezi: L. R. Farnell, Cults, V, 374 sq.; M. Nilsson, Geschichte, I, pp. 526 sq.; L. Mal ten, „Hephaistos", Jahrbiicher des deutschen arcliaeologischen Institut*, 27,1912, pp. 232 sq.; F. Brommer, „Die Ru'ckfuhrung des Hephaistos", ibid., 52, 1937, pp. 198 sq.; Mărie Deleourt, Hephaistos ou la legende du magicien (Paris, 1957). O tradiţie târzie caută să împace cele două mituri ale naşterii lui Hefaistos: „Hera rămâne însărcinată cu Zeus, dar înainte de căsătoria lor. Când se naşte Hefaistos, ea declară, spre a salva aparenţele, că J-a zămislit fără soţ" (Delcourt, op. cit., p. 33). Episodul cu tronul de aur trimis de Hefaistos Herei nu se găseşte la Homer, dar el devine repede popular. Platou îl menţionează, dezaprobator, printre legendele iresponsabile care circulă pe seama

zeilor (Republica, II, 378). Vezi M. Delcourt, op. cit,, pp. 78-79, 86-96, care reproduce si analizează versiunile transmise de Libanius şi Hygin.
Despre mutilările rituale ale magicienilor, vezi M. Delcourt, op. cit., pp. 110 sq.
în legătură cu „stăpânii focului" şi fierarii divini, vezi M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 80 sq.
Despre raporturile lui Hefaistos cu alte figuri divine înrudite, vezi M. Delcourt, op. cit., pp. 154 sq.
89. Despre Apollon se va consulta mai ales L. Farnell, Cults of the GreekStătea, IV, pp. 98 sq.; H. J. Rose, A Handbook ofGreekMythology, pp. 135 sq.; A.B. Cook, Zeus, II, pp. 453-459 (pentru critica teoriilor şi disputelor); M.P. Nilsson, Geschichte, I, 529 sq.; W.K.G. Guthrie, The Greeks and their Gods, pp. 73 sq., 183 sq. Cf., de asemenea, K. Kcrenyi, Apollon (Viena, 1937; ediția a 2-a, 1953).
Despre substituirea lui Apollon divinităților preelenice, cf. L. Farnell, op. cit., IV, 125 sq., 26 sq. Legenda lui Hyakinthos — însăşi etimologia numelui dovedeşte faptul că ne aflăm în prezența unui vechi zeu mediteranean — este menționată pentru prima dată de Euripide, Helena, 1470 sq. (cf. Apollodor, Bibi., III, 10, 3; H. J. Rose, op. cit., pp. 142, 160-161). Semnificațiile mitico-religioase ale metamorfozei lui Hyakinthos în floare sunt analizate de Ileana Chirassi, Elementi di culture precereali nei miti e riti greci (Roma, 1968), pp. 159 sq. Festivalul Hyakintiilor din Laconia era consacrat atât lui Apollon cât si victimei sale involuntare. La Ptoion, la Ismenion, ca şi la Delfi, Apollon este asociat cu Atena; la Delion, laTegyraîn Beoția de Nord, el apare împreună cu Latonaşi Artemis; cf. M. Delcourt, L'oracie de Delphes (1955), pp. 216 sq. Altfel spus, ca zeu delfic, Apollon este o creație a religiozității greceşti. Cele două ipoteze privind originea lui Apollon — cea septentrională şi cea anatolică — suut discuite de W. Guthrie, op. cit., pp. 75 sq.
In legătură cu legenda hyperboreenilor, cf. A.B. Cook, Zeus, II, pp. 459-501 (el identifică drumul cu Calea Laplelui). Herodot vorbestâ, de asemenea, despre cele două „Fecioare hyperboreene" care cândva au adus în persoană ofrande la Delos, şi nu s-au mai întors. Istoricul a descris atât de corect mormintele lor încât ele au fost descoperite de săpături făcute de francezi la locul indicat. Dar mormintele nu au nimic „hyperborean": ele sunt sepulturi cicladice din epoca de bronz. E vorba, deci, de un cult arhaic căruia i s-a uitat semnificația, şi caracterul sacru al mormintelor a fost asociat unor eroi imaginari. Cf. C.T. Seltman, citat de W. Guthrie, p. 77. Vezi şi Charles Picard, Leş religions prehelleniques, p. 271, pentru alte exemple de cult al eroilor legate de mormintele miceniene din Grecia istorică. Mărie Delcourt, op. cit., p. 163, presupune că acele hieia pe care Fecioarele le aduceau la Delos într-un snop de grâu erau imagini de falus reprezentat ca o armă străpungătoare.
90. în Eumenidele, Eschil explică sensul religios al achitării lui Oreste de crima malricidului. Oreste îşi recunoaşte crima şi se îndreaptă către Areopag pentru a fi judecat. El este apărat de Apollon şi achitat de Atena; în plus, Eryniile (ca simboluri ale unor forțe telurice şi materne, nu puteau lasă nerăzbunată cea mai oribilă crimă posibilă, matricidul) sunt „convertite" de Atena: ele devin Binefăcătoarele şi primesc atribuția de a hrăni şi susține viața. Cât despre crimă, ea este spălată prin sacrificiul unui purcel (Eumenidele, 281 sq.). Deşi Apollon este cel care îl cere, este vorba de un sacrificiu specific puterilor chtoniene şi infernale. Ceea ce demonstrează că în ciuda structurii sale olympiene, zeul de la Delii ține seama de realități religioase complementare şi chiar antagonice.
Despre Delfi şi tradițiile oraculare delfice, vezi P. Amandry, La mantique apollonienne ă Delphes (Paris, 1950); J. Defradas, Leş themes de la propagande delphique (l 954); Mărie Delcourt, L'oracie de Delphes (1955). Textele oraculare au fost editate de H. Parke şi D. Wormell, The Delphic Oracle (2 voi., Oxford, 1956). Vezi şi K. Latte, „The Corning of the Pythia", Harvard Theol. Review, 33, 1940, pp. 9 sq.
în legătură cu Dionysos la Delfi, vezi H. Jeanmaire, Dionysos (Paris, 1951), pp. 187-198,492-493 (bibliografie critică).
91. Despre „şamanismul" grecesc, vezi cărțile mele: Le Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 305 sq.; De Zalmoxis ă Gengis-Khan (Paris, 1970), pp. 42 sq. (cu bibliografie). E.R. Doods, The Greeks and the Irrational (Bcrkeley, 1951), pp. 141 sq., explică răspândirea tehnicilor şi mitologiilor şamanice, prin contactul coloniilor greceşti din Helespont şi Marea Neagră cu populațiile iraniene (i.e. sciții). Dar Karl Meuli, care a scos primul în evidență structura şamanică a anumitor obiceiuri scitice si a arătat răsfrângerile lor în tradițiile greceşti, a identificat, în plus, elemente şamanice în poezia epică greacă; cf. „Scythica" (Hermes, 70, 1935,pp. 121-176), pp. 164sq. WalterBurkert consideră gt>es-u\ drept autentic şaman la greci, pentru că el este în relație cu cultul morților (cf. „Goes. Zum griechischen «Schamanismus»", Rhein. Museum f. Phil. N.S., voi. 105, 1962, pp. 35-55).
Despre anumite trăsături şamanice în mitul lui Orfeu şi în legendele lui Aristeas şi a altor personaje fabuloase, vezi partea a Il-a a lucrării de față.

92. Despre Hermes, vezi: L. Farnell, Cults, V, pp. l sq.; M. Nilsson, Geschichte, I, pp. 501 sq.; S. Eitrem, Hermes unddie Toten (Christiania, 1909); P. Raingeard, Hermespsychagogue (Paris, 1935); K. Kerenyi, Hermes der Seelenjuhrer (Zurich, 1944); N.O. Brown, Hermes the 77;<y/(Madison, 1947); Walter Otto, The Homeric Gods. pp.

104-124; Jeanine J. Orgogo/o, „L'Hermcs des Acheens", RHR, 136, 1949, pp. 10-30, 139-179.
Despre moly, iarba lui Hermes, vezi Hugo Rahner, Greek Myths and Christian Myslery (New York şi Londra, 1963), pp. 181 sq. Vezi, de asemenea, bibliografiile asupra hermetismului în partea a Il-a.
Dintre-un anume punct de vedere, Ares, zeul războiului, constiluie o enigmă. Homer nu ascunde faptul că Ares era detestat de zei: „Tu îmi eşti cel mai odios dintre toți nemuritorii din Olymp! Dacă te-ar fi născut alt zeu, distrugător cum eşti, de mult ai fi sălăşluit înlr-un loc mai jos decât acela al fiilor lui Ouranos!" îi strigă Hera, mama sa (Iliada, 5, 889 sq.). Grecii nu 1-au celebrat nici în cult, nici în plastică, nici în literatură, în ciuda faptului că „au practicat războiul tot atât sau poate mai mult decât oricare alt popor al Antichității" (Sechan şi Leveque, Leş grandes divinites de la Grece, p. 248). Comparat cu omologul său italic, Marte, sau cu alți zei indo-europeni ai ră/boiului, Ares pare o divinitate minoră.
După Homer, Ares a venit din Tracia (Iliada, 13,301). Când este eliberat din plasa în care Hefaistos 1-a prins împreună cu Afrodita, Ares se îndreaptă în Tracia (Odiseea, 8, 361). Pe de altă parte, Hcrodot (5,7) afirmă că Tracii nu adorau decât trei zei: Ares, Dionysos şi Artemis. Să fie din cauza originii sale tracice faptul că acest zeu sălbatic — ,.nebun care nu cunoaşte legea" (Iliada, 5, 757) — n-a reuşit niciodată să se integreze în religiozitatea greacă?
93. După W.H. Roscher, Hera trebuia să fie la origine o zeiță a lunii (Lexikon, I, II11886-18901, pp. 2087 sq.; cf. critica acestei ipoteze în L. Farnell, Cults, I, pp. 180 sq). Pentru H. Rose, Hera era mai ales zeița femeilor şi a fecundității acestora (dar nu a fertilității vegetale); cf. Handbook, p. 103. Ideea susținută de Welcker (Die griechische Giiiterlelne, I-III, 1857-1863) că ea era o Terra-Mater, respinsă de Farnell şi Rose, a fost reluată într-o formă mai convingătoare de W. Guthrie, op. cit., pp. 68 sq.
Despre legăturile Herei cu vaca, cf. L. Farnell, Cults, I, pp. 181 sq.; A. Cook, Zeus, I, pp. 444 sq.
Despre Heraegeeană.cf. Ch. Picard, Leş religionsprehelleniques, p. 243; U.Pestallozza,„Hera Pelasga" (Studi Etruschi, voi. 25, seria U, 1957, pp. 113-182), reprodus în Nuovi saggi di religione mediterranea (pp. 225-256); Louis Sechan şi Pierre Leveque, L£S grandes divinites de la Grece, pp. 184—185. Ileana Chirassi a arătat convingător continuitatea dintre „zeița cu crini" mediteraneană şi Hera; cf. „Riflesi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miccneo",Anali de l la Facoltă di Lettere e Filosofla deU'Universită di Trieste, III, 1966-1967, pp. 15-26.
Doar câteva cuvinte despre zeița Hestia. Ea este aproape lipsită de mituri, dar prezintă o anumită importanță rituală pentru că ocroteşte căminele, domestice sau publice. Homer îi ignoră numele, dar Hesiod o proclamă fiica cea mai mare a lui Cronos şi Rhea (Theogonia, 454). Hestia este o zeiță fecioară şi „sedentară", prin excelență: ea nu părăseşte niciodată „înaltele lăcaşuri ale zeilor nemuritori". Solidară etimologic cu zeița latină Vesta, ea întrupează sacralitatea focului, ceea ce explică probabil caracterul său abstract (cf. § 104).
Numele său a fost derivat de la o rădăcină indo-europeană, însemnând „a arde". Dar e la fel de posibil ca cultul Hestiei sa prelungească un cult preelcnic al căminului; cf. Ch. Picard, IMS religions prehelleniques, pp. 242 sq.
Privitor la Artemis se va consulta L. Farnell, Cults, II, pp. 425 sq.; M. Nilsson, Geschichte, I, pp. 481-500; K. Hoenn, Artemis, Gestultwandel einer Goltin (Zurich, 1946); şi clara expunere a lui W. Guthrie, The GreeLs and their Gods, pp. 99-106. Vezi şi Ileana Chirassi, Miti e culți arcuici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale (Triest, 1964). Originea Urnea a numelui a fost propusă de M.S. Ruiperez, Emerita, XV, 1947, pp. 1-60.
Despre tipul de Artemis de la Efes, vezi Charles Picard, Ephese et Claros (Paris, 1922), pp. 474 sq.
Despre sărbătoarea Brauroniei, comportând transformarea rituală a tinerelor fete, care o urmează pe Artemis, în mici ursoaice (era vorba probabil de un dans al ursoaicei), vezi H. Jeanmaire, Couro'iet Couretes (Lille, 1939), pp. 237 sq. începând din secolul al Vll-lea, Artemis a fost identificată cu Hecate, zeița lunară, cu zeița tracică Bendis şi cu Cybele.
94. Considerarea Atenei ca o zeiță pregreacă, protectoare a prinților minoeni sau micenicni, propusă de M.P. Nilsson (Minoan-Mycenaean Religion. ediția a 2-a, pp. 487 sq.), a fost în general acceptată. Pentru A.B. Cook, Atena era o zeiță pregreacă, anume Mama-Munte localizată în stânca Acropolei (Zeus, III, p. 749; cf. şi ibid., pp. 224 sq.)
Ca expuneri detaliate în legătură cu Atena şi cultele sale, vezi L. Farnell, Cults, I, pp. 184 sq.; Nilsson, Geschichte d. griech. Rel.. I, pp. 433 sq. în cartea lui Walter Otto, The Homeric Gods (pp. 43-60) capitolul despre Atena este printre cele mai bune. Vezi, de asemenea, M. Guarducci, „Atena oraculare", Parola di Passato, 6,1951, pp. 338-355; C. J. Henington, Aîhena Purthenox and Alhena Polias. A Study in the Religion of Periclean Athens (Manchester, 1955).
Privind episodul cu zeița Metis înghițită de Zeus (Theogonia, 886 sq.) vezi comentariul lui M.L. West, Hesiod: Theogony. Edited with Prolegomena and Commenlary (Oxford, 1966), pp. 401 sq. Marcel Detienne a îmbogățit în mod strălucit interpretarea Atenei în două articole recente; cf. „Le navire d'Athena", RHR, 178, 1970, pp. 133-177; „Athena and the Mastery of the Horse", HR, 11, 1971, pp. 161-184. Vezi si H. Jeanmaire, „La naissance d'Athena et la royuute magique de Zeus", Rev. arch., 48, 1956, pp. 12-39.
Despre Afrodita, vezi E. Simon, Die Geburt der Aphrodite, Berlin, 1959; M.P. Nilsson, Griechische Feste (1906), pp.

362-387; id., Geschichte, I, pp. 519 sq.; L.R. Farnell, Cults, II, pp. 618 sq.; R. Flaceliere, L'amour en Grece (Paris, 1960).
Referitor la originea orientală a cultului Afroditei, vezi H. Herter, în Elements orientaux dans la religion grecaue ancienne (Paris, 1960), pp. 61 sq. Elementele indo-europene ale Afroditei au fost puse în evidență, într-o manieră exagerată însă,

de K. Tiimpel, în Pauly-Wissowa, Real-Encyclopădie, s. v.; vezi şi M. Stubbs, „Who was Aphrodite", Orpheus (1954), pp. 170 sq.
95. Erwin Rohde a consacrat eroilor capitolul al patrulea din lucrarea sa Psyche (Tiibingen-Leipzig, l X93, ediția a 2-a, 1897; cf. trad. franceză, Psyche. Le culte de l'âme chez Ies grecx et leur croyance ă l'imtnortalite, Paris, 1928, pp. 121-164). La trei ani după aceea, în lucrarea sa Gotternamen. Versuch einer Theorie der religiosen Begrijfsbildung (Bonn, 1896), Hermann Usener a dezvoltat ideea de Sondergolter, criticând în special teoria lui H. Spencer despre prioritatea cultului strămoşilor (pp. 253 sq.); o singură aluzie polemică la Rohde (p. 248). Paul Foucart urmează în linii mari interpretarea lui Rohde; cf.Le culte des heros chez Ies Grecs, 1918 (Memoires de l'Institut Francais, 1921); tot astfel S. Eitrem, în Pauly-Wissowa, Real-Encyclopădie, VIII, l, 1912, s.v. „Heros" şi F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum (Giessen, 1910-1912).
„Teoria de compromis", propusă de L.R. Farnell, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality (Oxford, 1921), a fost în general acceptată; cL, inter alia, M.P. Nilsson.TVw; Minoan-Mycenaean Religion (ediția a 2-a,Lund, 195()),pp. 585 sq.; Geschichte der Griechische Religion I (ediția a 2-a, Miinchen, 1955), p. 188.
Expuneri clare si analize utile se vor găsi în lucrările lui C. Robert, Die Griechische Heldensage, I-II (Berlin, 1921-1926), L. Rademacher, Mythos und Sage bei den Griechen (Miinchen, 1938), Mărie Deicourt, Legendes et cultes des heros en Grece (Paris, 1942), H.J. Rose, Gods andHeroes ofthe Greeks (Londra, 1957), K. Kerenyi, Greek Heroes (Londra, 1959).
O contribuție importantă, în perspectiva istoriei generale a religiilor, a adus Angelo Brelich (Gli eroi greci: Un problema storico-religioso (Roma, 1958). După ce reaminteşte interpretările anterioare, de la E. Rohde la M .P. Nillson, autorul prezintă rolul eroilor în mit si în cult (eroul şi moartea, eroul şi agonistica, maiitica, inițierile etc.), examinează raporturile cu alte ființe mitice, pentru a degaja în cele din urmă structura specifică a eroului grec.
Celor trei categorii de ființe (zei, eroi, oameni) deosebite de Pindar, Platou le adaugă o a patra, aceea a demonilor; cf. Cratylos, 397 c sq.
Despre inițierile de pubertate în Grecia arhaică, vezi H. Jeanmaire, Couroi'et Couretes (Lille, 1939); M. Eliade, Naissances mystiques.Essaisur quelquestypes d'initiation (Paris, 1959; ediție nouă, 1975),pp. 227 sq.; A. Brelich, op. cit., pp. 124 sq.; id., Paides e Parthenoi, \ (Roma, 1969).
Deosebirea dintre sacrificiile închinate olympienilor, pe de o parte, si chtonienilor si eroilor, pe de alta, diferență asupra căreia insista E. Rohde (Psyche, trad. franceză, pp. 123 sq.), a fost observată şi de Jane Harrison, K. Meuli, Ch. Picard şi W.K.G.Guthrie. Picard reamintea, în plus, deosebirea dintre gesturile rituale: mâna ridicată cu palma către cer, către olympieni, şi mâna lăsată cu palma către pământ, în invocarea puterilor pământului (cf. „Le geste de la pricre fu n erai re en Grece et en Etrurie", RHR, 1936, pp. 137 sq.).
A..D.NQck(HarvardTheological Review, 37,1944,pp. 141 sq.) şi W. Burkert (Homo necans, Berlin, 1972,pp. 16 sq. sin. 11) au remarcat, totuşi, că această deosebire nu este întotdeauna atestată; cf. şi A, Brelich, Gli eroi greci, pp. 16-18.
96.Termenul grec, folosit mai ales la plural, m mysteria, derivă probabil dintr-o rădăcină indo-europeană MU, a cărei semnificație originară, „a închide gura", se referă la „tăcerea rituală", Cf. myo şi myeo, „a inița în M y ster", m yes is, „inițiere" (termen folosit numai pentru inițierile în Mistere).
Despre izvoarele literare, vezi L.R. Farnell, Cults ofthe Greek States, voi. III (Oxford, 1907), pp. 307-367. în legătură cu explorarea arheologică, vezi F. Noack, Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums (Berlin-Leipzig, 1927); K. Kuruniotis, „Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleische Zeit" (ARW, 33, 1935, pp. 52-78); G.E. Mylonas, The Hymn to Demeter andher Sanctuary at Eleusis (Washington Studies in Language and Literature, XIII, St.-Louis, 1942); id., Eleusis and the Eleusinian Mysteries (Princeton, 1961),pp. 23-186; E.Simon,„Neue Deutung zweier Eleusinischer Dankmaler des 4. Jh. v. Chr." (Antike Kunst, 9, 1966, pp, 72-92); H. Metzger, Leş representations dans la ce'ramique attique du IV-e siecle (Paris, 1951),pp.231-265; id., Recherches sur Pimagerie athenienne (Paris, 1965),pp. 1-53.
Cu privire la imnul homeric, vezi ediția lui N.J. Richardson, The Homeric Hymn to Demeter (Oxford, 1973); cf., de asemenea, K. Deichgrăber, Eleusinische Frdmmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus (Mainz, 1950); Francis R. Walton, „Athcns, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter" (Harvard Theological Review, 45,1952, pp. 105-114); Ugo Bianchi, „Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a

Demeter" (SMSR, 35, 1964, pp. 161-193); Mary L. Lord, „Withdrawal and Return in the Homeric Hymn to Demeter and the Homeric Poems" (Classical Journal, 62, 1967, pp. 214-248).
Din imensa literatură consacrată Misterelor de la Eleusis, desprindem: L.R. Farnell, Cults, III, pp. 126—198; Paul Foucart, Recherces sur l'origine et la nature des Mysteres d'Eleusis (Paris, 1895); id., Leş Mysteres d'Eleusis (Paris, 1914); Martin P. Nilsson, Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion (Lund, 1927; ediția a 2-a revizuită şi adăugită, 1950), pp. 468 sq.; 658 sq.; id, „Die eleusinischen Gottheiten" (ARW, 32, 1935, pp. 79-141, reeditată în Opuscula Selecta, II, Lund, 1952, pp. 542-623); id., Greek Eolk Religion (New York, 1940, ediție nouă, 1961),pp.42-64; S. Eitrem, „Eleusis: Ies mysteres et Fagriculture" (Simbolae Osloenses, 20,1940, pp. 133-151); Victor Magnien, Leş Mysteres d'Eleusis. Leur s vrigines. Le rituel de leurs iniîiations (Paris, 1938; utilă pentru textele citate si traduse); Walter F. Otto, „Der Sinii der eleusinischen Mysterien" (Eranos-Jahrbuch, IX, 1939, pp. 83-112 = „The Meaning of the Eleusinian Mysteries", în The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks, II, New York, 1955, pp. 14-31): Momolina Marconi, „Sul misterio dei Misteri Elcusini" (SMSR, 22, 1949-1950, pp. 151-154); G. Kerenyi, Eleusis: Archelypal hnage ofMother and Daughter (New York, 1967); Georges Meautis, Leş dieux de la Grece et Ies Mysteres d'Eleusis (Paris, 1959); P. Boyance, „Sur Ies
678
Mysteres d'Eleusis" (REG, 75, 1962, pp. 460-482); Walter Burkert, Homo necans (Berlin, 1972), pp. 274-327. Vezi şi studiile lui A. Korte, O. Kern, A. Dellatte, Charles Picard etc., citate mai jos.
Urmând opiniei lui Herodot (II, 49 sq., 146), Paul Foucart afirma originea egipteană a Misterelor de la Eleusis. Dar Charles Picard observă ca, „nicăieri, vreun obiect egiptean din a doua jumătate a mileniului al II-lea n-a apărut, nici măcar izolat, într-un hieron" (ci". „Sur la patrie et Ies peregrinations de Demeter", REG, 40, 1927, pp. 321 -330, în special p. 325). Axei Persson, „Der Ursprung der eleusinischen Mysterien" (ARW, 21, 1922, pp. 287-309) şi Charles Picard (Leş religions prehelleniques, Paris, 1948, pp. 89, 111, 114 sq.) au sugerat o origine cretană a Misterelor. Totuşi săpăturile recente au infirmat ipoteza influențelor cretane sau minoane în clădirile de la Eleusis (vezi Mylonas, Eleusis, pp. 16 sq.; cf. ibid., pp.49, 68 etc.). M.P. Nilsson a încercat să stabilească originile miceniene ale complexului mitico-ritual de la Eleusis (cf. Minoan-mycenaean Religion, pp. 558 sq.; vezi, de asemenea, Opuscula Selecta, II, pp. 585 sq.). Mylonas aminteşte că tradițiile indică mai degrabă o origine nordică a cultului (op. cit., pp. 19 sq.) — Thessalia sau Tracia. După Pausanias (I, 38, 2-3), Eumolpus, primul hierofant şi întemeietor al familiei Eumolpizilor, era socotit a fi originar din Tracia. Totuşi numele de Eumolpus este preelenic (Nilsson, Minoan-mycen. Rel., pp. 520 sq.). în orice caz, oricare le-ar fi originea, este sigur că Misterele sunt preelenice si că continuă un cult de structură arhaică. Dintr-o altă familie, Kerykes, descindeau alți oficianți: Dadouchos, „purtătorul de torță", Hierokeryx, „crainicul ceremoniilor" şi preotul care oficia la altar. Până la distrugerea oraşului Eleusis de către Alaric, în 396, hierofanții şi ceilalți oficianți descindeau cu toții din aceste două familii.
Cât priveşte „geneza" Misterelor, majoritatea savanților au căutat-o hitr-un scenariu mitico-rilual legat de agricultură. Pentru M.P. Nilsson, Demeter este Mama grânelor şi Kore, tânăra fată a Sămânței; ele ar simboliza recolta veche şi pe cea nouă. Prin urmare, regăsirea celor două zeițe ar reprezenta în cele din urmă adunarea laolaltă a celor două recolte (cf. Greek Folk Religion, pp. 51 sq.). Nilsson afirmă că la Eleusis „nu exista o doctrină, ci numai câteva idei simple, fundamentale, despre viață şi moarte — reprezentate de noua recoltă ivindu-se din cea veche" (ibid., p. 63). O explicație similară a fost deja avansată de F. M. Cornford, „The aparchai and the Eleusinian Mysteries" (în Essays and Studies presented to William Ridgeway, Cambridge, 1913, pp. 153-166). Am criticat altundeva, şi anume discutând Greek Folk Religion, insuficiența unor atari pseudoexplicații „genetice" a fenomenelor religioase: cf. „Mythologie et Histoire des religions", Diogene, ianuarie 1955, pp. 108 sq. Raporturile Misterelor de la Eleusis cu agricultura sunt analizate, de asemenea, de R. Pettazzoni, / Misteri (Bologna, 1924), pp. 45 sq.; La religion dans la Grece antique (Paris, 1953), pp. 73 sq.
Despre miturile şi riturile rodiei în lumea mediteraneană, vezi Uberto Pestalozza, „Lside e la Melagrana" (în Religione Mediterranea, Milano, 1951, pp. 1-70); Ileana Chirassi, Elementi di culture precereali nei miri et riti greci (Roma, 1968), pp.73-90.
Despre consacrarea prin foc, vezi J.G. Frazer, Apollodorus, The Library, voi. II, pp. 311-317 (Appendix I: „Pulling children on the fire"), C.M. Etlsman, Ignis Divinis (Lund, 1949),pp. 224 sq. şi, mai ales, Mărie Delcourt, Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur Ies valeurs du teu dans Ies legendes helleniques (Paris, 1965), pp. 66 sq. Ceea ce a vrut să-i facă Demeter lui Demophon, Isis a încercat să-i facă copilului lui Arsinoe, Thetis şi Medeea pentru propriii ei copii. Dar, stupid împiedicată de către muritoarele înspăimântate, nici una dintre aceste încercări nu a reuşit. Cu privire ela „stăpânii focului", cf. Mircea Eliade, Le Chamanistne (ediția a 2-a, pp. 209 sq., 342 sq., 369 sq.), id., Forgerons et alchimistes (Paris, 1956), pp. 81 sq.
Despre episodul cu Baubo, vezi Charles Picard, „L'episode de Baubo dans Ies Mysteres d'Eleusis" (RHR, 95, 1927, pp. 1-37); V. Magnien, Leş Mysteres d'Eleusis, pp. 86 sq.
După cum se relatează în ceea ce s-a numit versiunea orfică a mitului lui Demeter (cf. Malten, „Altorpische

Demetersagen", ARW, 1909, pp. 417 sq.), la Eleusis trăiau țăranul sărac Dysaules şi soția sa, Baubo; ei nu dispuneau decât de o colibă mizerabilă, întrucât grâul nu fusese încă revelat de către Demeter. După tradiția atică, Triptolemos era fiul lui Dysaules (Pausanias, I, 14, 3). Un alt fiu, Euboleus, era porcar şi porcii săi au fost înghițiți o dată cu Pcrsephone. Imnul orfic (41, 6) povesteşte că, atunci când şi-a întrerupt postul la Eleusis, Demeter a coborât în Infern, urmând indicațiile lui Euboleus (cf. şi K. Kereny, Eleusis, pp. 43, 171).
Amintim că anticii legaseră Eleusis de Elysium, tărâmul Fericiților (cf. A.B. Cook, 7.eus, II, pp. 36 sq.).
97. Sterling Dow şi Robert F. Healey, A sacred Calendar of Eleusis (Cambridge, 1965), au reconstituit calendarul ceremoniilor pe baza unei inscripții care a fost datată cea 330 î.Hr.
Despre Micile Mistere, vezi P. Roussel, „L'initiation prealable et le symbole fileusien" (Bulletin de correspondance hellenique, 54,1930,pp. 51-74); G.E. Mylonas, op. cit., pp. 239-243. Sacrificiul porcilor era, pretutindeni în Grecia, specific cultului lui Demeter; cf., mai recent, W. Burkert, Homo necans, pp. 284 sq. Pe de altă parte, asemenea sacrificii cu ocazia ceremoniilor inițiatice sunt amplu atestate la cultivatorii insulelor polineziene. Burkert (p. 286) aminteşte că termenul grec pentru „purcelus" (choiros) desemna popular organul sexual feminin. Simbolic, sacrificiul unui purcel reprezenta omorârea unei fete tinere.
Despre gephyrismoi, cf. E. de Martino, „Gephyrismi" (SMSR, 10, 1934, pp. 64-79).
Despre cyceon, vezi A. Dellatte, „Le Cyceon, breuvage rituel des mysteres d'Eleusis" (Huli. Classe des Lettres, Acad. Royale de Belgique, seria a 5-a, volumul 40, 1954, pp. 690-752).
Un mare număr de texte, de valoare inegală, referitoare la inițieri sunt citate şi traduse de V. Magnien, op. cit., pp. 198 sq. (de consultat cu prudență). Despre ritualuri, vezi Mylonas, op. cit., pp. 243-285; Dario Sabbatucci, Saggio sul misticistno greco (Roma, 1965), pp. 127 sq. Cf., de asemenea, Charles Picard, „Le prctcndu «bapterne d'initiation» eleusien et le formulaire des mysteres des Deux-deesses" (RHR, 154,1959,pp. 129-145); Ugo Bianchi, OZTMOAI AIQN (în Ex Orbe

Religionum, I, Leiden, 1972, pp. 277-286); H. Ludin Jansen, „Die Eleusinische Weihe" (ibid., pp. 287-298).
Sacrificiile şi ritualurile legate de inițiere erau săvârşite în incinta sanctuarului, fapt ce singularizează Eleusisul, în complexul cultual grec. într-adevăr, sacrificiul olimpian nu era efectuat în temple, ci pe altare, şi aceste din urmă puteau fi ridicate oriunde, atât în case cât şi pe străzi şi în câmp.
Despre semnificația cosmică şi rituală a celor două vase (plemochoai), umplute cu apă şi răsturnate de inițiat în timp ce repeta o formulă (poate celebra formulă de care vorbeşte Proclos, Ad Timaeus, 293 C), vezi Edward L. Ochsenschlager, „The cosmic significance of the plemochoe" (HR, 9 noiembrie 1970, pp. 316-337).
în ceea ce priveşte revelarea secretelor (cf., mai sus, p. 187), Antichitatea cunoştea alte câteva exemple. Un exercițiu retoric ce ne-a fost transmis sub numele de Sopatros prezintă cazul unui tânăr care a visat să fie inițiat: el a contemplat dromena, dar cum n-a auzit cuvintele rostite de hierofant, nu poate fi considerat un inițiat. Dimpotrivă, Androkides a fost învinuit că a arătat hiera neinițiaților şi a repetat cuvintele ce nu trebuiau proferate (cf. referințele în Mylonas, p. 272, nn. 194,195). Alcibiade a parodiat ceremoniile secrete şi a trebuit să se exileze; câțiva dintre complicii săi prinşi au suferit condamnarea la moarte (Xenofon, Hellenika, I, 4, 14 etc.).
98. Synesios ne-a păstrat un scurt fragment dintr-o operă de tinerețe a lui Aristotel privind inițierea în Mistere: „Aristotel este de părere că cei care sunt inițiați nu trebuie să învețe ceva, ci să încerce emoții şi să fie puşi în anumite situații grele, evident după ce ar fi devenit apți să le primească" (Dio,sd. Krabinger, voi. I.pp. 271-272 = Aristote.fr. 15 Rose; traducere de Jeanne Croissant, Aristote et Ies Mysteres, Paris, 1932, p. 137). Un text paralel, redat de Psellus şi publicat de J. Bidez (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, voi. VI, 1928, p. 171), a fost pe larg analizat de J. Croissant, op. cit., pp. 145 sq.
In legătură cu pasajul din Themistios, vezi G.E. Mylonas, op. cit., pp. 264 sq. Excelentă analiză a surselor târzii la L.R. Farnell, Cults, III, pp. 176sq.
Despre synthema, formula secretă aşa cum ne-a transmis-o Clement din Alexandria, vezi U. Pestalozza, Religione Mediterranea. Vechi e nuovi studi (Milano, 1951),pp. 216-234) („Ortaggi, frutti e paste nei Misteri Elcusini"); G.E. Mylonas, op. cit., pp. 294-303; W. Burkert, Homo necans, pp. 298 sq.
Identificarea obiectelor ascunse în paner şi în coş a dat loc la îndelungate controverse care mai durează încă. A. Korte considera că coşul conținea replica unei vulve (kteix)', atingând-o mystul credea că se năştea din nou ca fiu al zeiței Demeter (ARW, 1915, pp. 116 sq.). O. Kern merge şi mai departe; mystul se împreuna cu zeița atingând kteis-ul cu organul său sexual (Die griechische Mysterien der classischen Zeit, 1927, p. 10). După A. Dietrich, mystul găsea, dimpotrivă, un falus în coş; aşezându-si-1 pe piept, el era unit cu zeița şi devenea fiul ei (Eine Mythrasliturgie, 1903, p. 123; Muter Erde, ediția a 3-a, 1925, pp. 110 sq.). După Charles Picard, coşul conține un falus şi panerul un uter; mânuindu-le, mystul săvârşea împreunarea cu zeițele („L'episode de Baubo", RHR, 95, 1927, pp. 237 sq.). S. Eitrem vorbeşte despre un şarpe, o rodie şi prăjituri având formă de falus şi de uter („Eleusinia", pp. 140 sq.). Atari explicații

au fost respinse de numeroşi savanţi: Maas, L. Farnell, P. Roussel, L. Deubner, W. Otto, K. Kerenyi etc. (vezi, de asemeneaa, G. Mylonas, p. 296, n. 22). Dar merită să ne ostenim pentru a menţiona aceste exerciţii de exegeză istorico-religioasă: ele contribuie la înţelegerea acelui Zeitgeist al Occidentului din prima treime a secolului al XX-lea.
în ce priveşte informaţiile despre iniţierile în Mistere, aşa cum ni le-au redat Părinţii Bisericii, este sigur că dezvăluirea lor avea un scop precis: acela de a ataca şi discredita păgânismul. Totuşi ei nu îndrăzneau să Ie inventeze, căci riscau să fie dezminţiţi de către autorii păgâni. Dar trebuie ţinut totodată cont de faptul că ei scriau în plin sincretism religios şi se refereau în specia! la Misterele elenistice, într-adevăr, aşa după cum numeroşi autori neoplatonicieni şi neopitagoricieni proclamau unitatea tuturor Misterelor, autorii creştini şi-au împrumutat perspectiva şi au considerat drept eleusinice ritualuri ţinând de Mistere mult mai recente, în plus, apologeţii împărtăşeau şi ei voga elenistică a explicării prin analogie, ceea ce face mărturiile lor şi mai nesigure.
Foc şi cremaţiune la Eleusis. Probabil că anumiţi mysti au fost incineraţi pe terasa templului, între 1110-700 î.Hr. (cf. K. Kerenyi, p. 93). Pe de altă parte, se cunoaşte legenda unui brahman, Zarmanos sau Zarmanochegos care în 20 î.Hr. când Augustus se afla iarăşi la Eleusis, a cerut să fie iniţiat, şi după ce a asistat la epopteia, a intrat în foc şi a fost mistuit de flăcări (DioCassius,LIV,9,10; Strabo.XV, 1,73; cf. K. Kerenyi, p. 100). Se poate descifra în aceste cremaţiuni rituale amintirea „divinizării" lui Demophon prin foc? Vezi şi Mărie Delcourt, Pyrrhos et Pyrrha (Paris, 1965), pp. 68 sq.
99. Despre cultul lui Demeter, vezi L.R. Farnell, Cults, 111, pp. 38 sq.; M.P. Nilsson, Geschichte, I, pp. 461 sq. Despre Misterele lui Demeter în restul Greciei, cf. Nilsson, Geschichte, I, pp. 478; R. Stiglitz, Die grossen Gottinnen Arkadiens (Viena, 1967), pp. 30 sq.; G. Zuntz, Persephone (Cambridge, 1971), pp. 75 sq.
In secolul I î.Hr., Diodor din Sicilia (V, 73,3) raporta această tradiţie: locuitorii Cretei afirmau că Misterele se răspândiseră pornind din insula lor, şi aduceau ca dovadă faptul că secretele comunicate la iniţierile de la Eleusis, în Misterele de la Samothrace şi în cultul întemeiat de Orfeu, erau, în Creta, împărtăşite în mod liber de toţi aceia care doreau să le cunoască, în măsura în care informaţia lui Diodor este autentică, ea se referă probabil la riturile, şi mai ales la mythologema care ilustra raporturile dintre opera agrară (dispariţia seminţei sub pământ urmată de apariţia unei noi recolte) şi de răpirea Persephonei şi regăsirea ei cu Demeter.
Rolul lui Dionysos în Mistere este controversat, în secolul al IV-lea, Dionysos era identificat cu lacchos, personificare a ţipătului scos de adepţi (Herodot, VIII, 65) ori a imnului cântat (Schol, la Aristofan, Broaştele, 309) în procesiunea în drum spre Eleusis. După L. Farnell, Sofocle (Anligona, 1119-1121, 1146-1152) ne spune că lacchos ar fi Dionysos în

ipostaza sa eleusiniană (Cults, III, p. 149). Dar Dionysos nu pare să fi figurat printre divinităţile venerate în Mistere (Mylonas, op. cit., p. 238). Prezenţa sa la Eleusis este o consecinţă a sincretismului, mişcare care se va accentua în perioada elenistică.
100. Istoricul studiilor despre religiile iraniene a fost admirabil prezentat de J. Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster (Oxford, 1958). Vezi şi G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" (Numen, I, 1954, pp. 16-83, II, 1955, pp. 47-134) şi Gherardo Gnoli, „Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion" (în Problems and Methods of the History of Religions, Edited by U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani, Lcyden, 1972, pp. 67-101; autorul se referă mai ales la lucrările publicate după 1940). încă utile pentru bogata lor documentaţie, J.H. Moulton, Early Zoroastrianism (Londra, 1913); A. V. William Jackson, Zoroastrian Studies (New York, 1928), în special „The Iranian Religion" (pp. 3-215) şi, rnai ales, L.H. Gray, The Foundations of Iranian Religions (Bombay, 1929; repertoriul faptic). Noile orientări în interpretarea religiilor iraniene apar începând cu mica lucrare a lui E. Benveniste, The Persian Religion according to the chiefGreek Text s (Paris, 1929), H. Lommel, Die Religion Zarathustra's nach dem Awesta dargestellt (Tiibingen, 1930), monografia foarte personală a lui H.S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (Leipzig, 1938), G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938), G. Dumezil, Naissances d'archanges (Paris, 1945; vezi şi Tarpeia, Paris, 1947,pp. 33-113); J. Duchesne-Guillemin,Zoroastre (Paris, 1948); id., OrmazdetAhriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquite (Paris, 1953). Recent au apărut patru opere de sinteză: R.C. Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (Londra, 1961); vezi critica lui Duchesne-Guillemin, IU, 7, 1964, pp. 196-207); J. Duchesne-Guillemin, La religion de Viran ancien (Paris, 1962); Marjan Mole, Culte, mythe et cosmologie dans Viran uncien (Paris, 1963); Geo Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart, 1965; trad. franceză, Leş religions de Viran, Paris, 1968). Volumele lui Duchesne-Guillemin şi Widengren conţin excelente bibliografii, îndrăzneaţă interpretare a lui M. Mole a dat Ioc la controverse, dar lucrarea e preţioasă datorită marelui număr de texte traduse pe care le conţine. Indicaţii bibliografice suplimentare, în legătură cu diferite subiecte, pe rând, se vor găsi ceva mai departe.
în ce priveşte textele, se consideră că trei sferturi din Avesta sunt pierdute. A se vedea rezumatul fragmentelor păstrate în Duchesne-Guillemin, La religion de Viran ancien, pp. 32-40 (cf. ibid., pp. 40-50, un expozeu foarte

amănunțit privind fixarea Avestei). Unica traducere completă a textului avestic este aceea a lui J. Darmsteter, Le Zend-Avesta (Paris, 3 voi., 1892-1893; reeditare 1960). Dar „ea este de nefolosit în ce priveşte imnurile găthă (Duchesne-Guillemin). între traducerile mai recente ale imnurilor găthă (după cea a lui Ch. Bartholomae, Die Găthă's des Awesta, Strasbourg, 1905, care rămâne încă indispensabilă) amintim: Duchesne-Guillemin, Zoroastre, pp. 166—296 (este traducerea menționată în textul nostru); H. Humbach, Die Gâthăs des Zarathustra, 2 voi. (Heidelberg, 1959, cu parafrază şi note); cf. şi Bernfried Schlerath, „Die Găthăs des Zarathustra" (Orientalistische Litteratur-Zeitung, LVII, 1962, col. 565-589: revistă critică a exegezelor recente, reprodusă parțial în Zarathustra, herausgegeben von B. Schlerath, Darmstadt, 1970, pp. 336-359); Wolfgang Lentz, Yasna 28. Kommentierte Uebersetzung undKomposition-Analyse (Mainz, 1955). Despre Vaste şi literatura pehlevi vezi mai departe.
W.B. Henning, Zoroaster, Politician or Witch-Doctor? (Oxford, 1951), a criticat viguros lucrarea arheologului E. Herzfeld, Zoroaster and his World (Princeton, 1947) şi cartea lui H.S. Nyberg (în prefața sa la o nouă ediție din Rel. d. alten Iran, Nyberg a răspuns criticilor lui Henning şi si-a precizat poziția).
Cronologia tradițională a vieții lui Zarathustra a fost respinsă de M. Mole (op. cit., pp. 530 sq.) şi Gherardo Gnoli (vezi mai recent „Politica religiosa e concezione della regalitâ soto i Sassanidi", în La Persia nel Medioevo, Roma, Accademia dei Lincei, 1971, pp. 1-27, în special pp. 9 sq.). O bibliografie critică a problemei se află în articolul lui O. Klima, „The Date of Zoroaster" (Ar. Or. 27, 1959, pp. 556-564).
Despre „societățile de bărbați" ariene, vezi Stig Wikander, Der arische Mănnerbund (Lund, 1938) şi G. Widengren, Rel. de Viran, pp. 39 sq. (cu bibliografie recentă). Cartea lui Widengren conține o expunere sintetică a ideilor şi credințelor prezoroastriene; cf. pp. 23-78.
101. în legătură cu transformarea unui personaj istoric în arhetip, vezi exemplele citate şi comentate în M. Eliade, Le mythe de Veternel retour (ediția a 2-a, 1968), pp. 52 sq. Elaborarea legendei lui Zarathustra a fost prezentată de Duchesne-Guillemin, La religion, pp. 337 sq.
în lucrarea sa Culte, mythe et cosmologie, Marjan Mole se străduieşte sa reconstituie imaginea lui Zarathustra în Avesta nongathică. „El este exaltat mai ales pentru faptul de a fi oferit sacrificii corecte, de a ii pronunțat anumite formule eficace, de a le fi dat oamenilor, care de acum înainte ştiu cum să ocrotească vitele, apa şi plantele: nu pentru faptul de a le fi predat o doctrină nouă. Această imagine o aminteşte, mai degrabă, pe aceea a unui Orfeu sau Zalmoxis, decât pe aceea a unui profet semitic" (Mole, „Reponse â M. Duchesne-Guillemin", Numen, 1961, p. 53). Mole recunoaşte că nu poate să spună nimic despre istoricitatea lui Zarathustra (ibid., pp. 53 sq.; cf. Culte, mythe et cosmologie, pp. 530 sq.). în orice tradiție mazdeană, Zarathustra este prototipul preotului, în timp ce Viştaspa este prototipul inițiatului. Adăugăm totuşi că aceasta nu exclude istoricitatea personajului cunoscut sub numele de Zarathustra.
Gherardo Gnoli împărtăşeşte o poziție similară: doctrina transmisă în găthâ, ca aparținând Iui Zarathustra, cuprinde doar un aspect ai mazdeismului, anume aspectul ei ezoteric, adică tradiția sacerdotală şi inițiatică rezervată elitelor religioase. Dimpotrivă, mazdeismul practicat de către ahemenizi reprezintă cultul public, celebrat în folosul stalului şi al suveranului. Cf. G. Gnoli, „Politica religiosa", pp. 17 sq.; id., „La religione persiană" (în Storia della Religioni, ediția a 6-a, Torino, 1971, pp. 235-292), în special pp. 247 sq.
O analiză sugestivă a vocației religioase a lui Zarathustra a fost făcută de K. Rudolph, „Zarathustra-Priester und Prophet" (Numen 8, 1961, pp. 81-116).

102. H.S. Nyberg a fost cel dintâi care a insistat asupra extazului „şamanic" la Zarathustra; cf. Die Religionen des alten ham, pp. 177 sq. G. Widengren a reluat analiza elementelor samanice din zoroastrism; a se vedea Starul u. Aufgaben, pp. 90 sq.; Leş religions de l'Iran, pp. 88 sq. Vezi, de asemenea, M. Eliade, Le Chainanisme (ediția a 2-a, 1968), pp. 312-315. O excelentă analiză şi o interpretare ponderată a elementelor extatice la Zarathustra a fost dată de Alessandro Bausani, Persia religiosa (Milano, 1959), pp. 38 sq.
103. Georges Dume/il a identificat în Arnesa Spenta pe substituții sublimați ai zeilor funcționali indu-iranieni; cf. Naissances d'Archanges (Paris, 1945), cap. II-V; Tarpeia (l947), pp. 33-113; Ideologie tripartie des Indo-Europeens (Bruxelles, 1958), pp. 40 sq. Vezi, de asemenea, Duchesne-Guillemin, IM ret. de l'Iran ancien, pp. 171 sq., 193 sq.; G. Widengren, Leş religions de l'Iran, pp. 28 sq. Printre iranizanții care resping ipoteza lui G. Dumezil, cităm pe R .C. Zaehner şi G. Gnoli.
Despre Ahură Mă/dă, vezi capitolele respective în lucrările lui Duchesne-Guillemin, Widengren, Zaehner, Mole etc. F.B.J. Kuiper, „Avestan Măzdă (IIJj I, 1957, pp. 86-95) a arătat că numele înseamnă „Domnul înțelept, învățat" („cel care cunoaşte"). Vezi şi I. Gershevitch, „Zoroaster's own Contribution" (JNES, 23, 1964, pp. 12-38).
Despre creație, cf. G. Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione" (Annali dell'Istituîo Orientale di Napoli, N.S., 13, 1963, pp. 163-193).
Antoine Meillet a insistat asupra caracterului social al reformei zoroastriene (contrastul dintre agricultor şi nomad,

opoziția dintre aristocrații războinici şi cultivatori); cf. Trois conferences sur Ies Găthâs de l'Avesta (Paris, 1925).
Despre celebra „Plângere a Inimii de Bou" (Yasna, 29), cf. memoriul lui G. Dumezil, în Bulletin de l'Academie royale de BelgU/ue (Classe des Lettres), 1965,1, pp. 23-51. Autorul respinge interpretările propuse de câțiva savanți (H./ Lomrnel, M. Mole) după care această „Plângere" ar fi solidară cu un mit cosmogonic implicând sacrificiul unui Bou Primordial (cf. pp. 33 sq.). Intr-adevăr, este vorba de „condiția, de riscurile permanente ale turmelor de bovine, în societățile încă insuficient sedenlarizate în care, împreună cu stăpânii lor păstori-agricultori, sunt expuse cruzimii altor grupuri de oameni" (p. 36).
Despre „crima lui Yima" (hrănirea cu carne), vezi G. Dumezil, Mythe et epopee, 11 (1971), pp. 312 sq.
In ce priveşte cultul haomei, probabil că atacul lui Zarathustra (Yasna, 33: 44) vizează mai degrabă excesele orgiastice decât sacrificiul în sine. Despre haoma în Avesta gathică şi posgathică, vezi R.C. Zaehner, op. cit., pp. 85 sq., M. Mole, op. cit., pp. 229 sq.; G. Gnoli, „Licht-symbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erloser-Mythos" (Antaios, 8,1967, pp. 528-549); id., „Problems and Prospect", pp. 74 sq., cu o bibliografie recentă; M. Boyce, „Haoma, priest of the sacrifice" (W.B. Henning Memorial Volume, Londra, 1970, pp. 62-80).
Despre sacrificiile de animale în folosul laicilor, cf. M. Boyce, ‚Atas-zohr and Ab-zohr", JRAS, 1966, pp. 100-118; G. Gnoli, „Questkmi sul!' interpretazione della dottrina gathică" (Annali dell'histiluto Orientale di Napoli, 31, 1971, pp. 341-370), pp. 350 sq.
Despre denumirea de „bouar",cf. G.C. Cameron,„Zoroaster the Herdsman" (IU, 10,1968,pp. 261-281) şi considerațiile lui Gnoli, „Questioni sull'interpretazione", pp. 351 sq.
Despre „Podul Cinvat", cf., mai jos, §111.
104. Despre „înnoirea" (fraso-kereti) lumii, cf. Mole, Culte, mythe et cosmogonie, s.v.
Despre caracterul „filosofic" al mesajului lui Zarathustra, vezi A. Pagliaro, „L'idealismo zaralhustriano" (SMSR, 33, 1962, pp. 3-23).
în legătură cu textele care descriu ritualul focului, vezi Duchesne-Guillemin, La religion, pp 79 sq.; cf., de asemenea, Stig Wikander, Feuerpriesler in Kleinasien und Iran (Lund, 1967). Se ştiu împărțiri în două, trei sau cinci tipuri de focuri sacre. Ultima împărțire distinge focul care arde înaintea Domnului, focurile care se află în trupurile oamenilor şi animalelor, în plante şi în nori, în sfârşit, focul care este folosit la muncă. Chandogya-LJpanişad distinge şi ea trei focuri sacrificiale şi cinci focuri naturale; cf. Duchesne-Guillemin, „Heraclitus and Iran" (HR, 3, 1963, pp. 34-49), pp. 38-39.
Gherardo Gnoli si-a prezentat interpretarea proprie privind sacrificiul (yasna) în mai multe lucrări: „Lo stato di «maga»" (Annali dell Instituia Orientale di Napoli, N.S., 15, 1965, pp. 105-117); „La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema" (în Le Origine dello Gnosticismo, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1967, pp. 281-290), în special pp. 287 sq.; „Questioni sull' interpretazione della dottrina gathică", pp. 358 sq.
Despre xvarenah, vezi Duchesne-Guillemin, „Le xvarenah " (Annali dell Istiluto Orientali di Napoli, Sezione Linguistica, 5,1963, pp. 19-31); G. Gnoli, „Lichtsymbolik in Alt-Iran", pp. 99 sq.; id., „Un particulare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e ncl Manicheismo" (Annali... di Napoli, N.S. 12, 1962, pp, 95-128); M. Eliade, „Spirit, Light and Seed"(HR, 11, 1971, pp. 1-30), în special pp. 13-16.
105. Despre demonizarea daevilor, vezi G. Widengren, op. cit.,pp. 36 sq.,97,137 sq.; Duchesne-Guillemin, Religion, pp. 189 sq. E. Benveniste arătase că demonizareea daevilor nu era tipic zoroastriană; cf. The Persian Religion according to the chiefgreek texts (Paris, 1929), pp. 39 sq. Vezi mai recent Gnoli, „Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion", pp. 75 sq.
Despre dualismul religios iranian, ve/i Ugo Bianchi, Zaman i Ohrmazd (Torino, 1958). După acest autor, „dualismul total" nu trebuie considerat posterior lui Zarathustra (op. cit., p. 25).
Despre relațiile dintre religia Ahemenr/.ilor şi zoroastrism, vezi istoricul controversei în Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster, pp. 52 sq.; id., La religion de l'Iran antique, pp. 165 sq, Zoroastrismui Ahemenizilor este admis,

printre alții, de Kaj Barr, G. Gameron, llya Gershevitch. Vezi critica acestei poziții la G. Widengren, Leş religions de l'Iran, pp. 166-174. Marjan Mole elimină problema zoroastrismului Ahemeniziior, presupunând coexistența totalității stărilor de religie; vezi Culte, mythe el cosmologie, mai ales pp. 26-36. Cf. G. Gnoîi „Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alia luce di una recente teoria" (SMSR, 1964, 35, pp. 239 sq.). în ce priveşte critica unui „calendar /oroastrian", vezi E. Bickerman, „The «zoroastrian» calendar" (Ar. Or., 35, 1967, pp. 197-207).
Cea mai bună ediție a inscripțiilor ahemenide, însoțită de o traducere, a dat R.G. Kent, Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon (ediția a 2-a, Newhaven, 1953).
O nouă inscripție a lui Xerses I, descoperită în 1967 lângă Persepolis, a fost tradusă şi comentată de Manfred Mayrhofer, „Xerxes Kcinig der Ko'nige" (Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 119, 1969,

pp. 158-170). Vezi ihid., p. 163, n. 14, o contribuție Ia bibliografia zoroastrismului Ahemeniziior. Vezi, în plus, „Une statue de Darius decouverte â Suse" (JA, 1972, pp. 235-266; studiu redactat de mai mulți autori).
în problema regalității iraniene, vezi G. Widengren, „The Sacral Kingship in Iran" (în La regalită sacra, Leiden, 1959, pp. 242-257); id., „La legende royale de l'Iran antique" (în Hommage ă Georges Dumezil, Bruxelles, 1960, pp. 225-237); id., Leş religions de l'Iran, pp. 73 sq., 117 sq., 266 sq. Influențele mesopotamiene asupra concepțiilor iraniene ale regalității, indicate de G. Widengren si de alți savanți, sunt semnalate şi de Gnoli (Ex Orbi Religionum, Studia Geo Widengren oblaîa, Leyden, 1972, II, pp. 94 sq.).
Vezi, de asemenea, J. Wolski, „Leş Achemenides et Ies Arsacides, contributions â la formation des traditions iraniennes" (Syria, 43, 1966, pp. 65-89).
Cu privire la scenariul inițiatic putând fi descifrat din saga lui Cyrus, vezi Gerhard Binder, Die Aussetzung des Konigskindes: Kyros undRomulus (Beitra'ge zur klassischen Philologie, Heft 10, Meisenheim am Glan, 1964), în special pp. 17-39, 58 sq'., 116sq.
106. Despre funcția rituală a Persepolisului — oraş sacru, construit de Darius în vederea celebrării lui Nawroz — vezi R. Ghirshman, „Â propos de Persepolis" (Anibus Asiae, 20, 1957, pp. 265-278); A.U. Pope, „Persepolis, a Ritual City" (Archaeology, K), 1957, pp. 123-130); K. Erdmann, „Persepolis: Daten und Deutungen" (Milt. d. deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, nr. 92, 1960, pp. 21-47).
Despre relațiile dintre miturile indo-europene ale „copilului abandonat", lupta rituală împotriva dragonilor, întemeierea oraşelor şi cosmogonie, vezi Gerhard Blinder, Die Aussetzung des Konigskindes, pp, 58 sq.
Despre Nawroz, cf. M. Eliade, Le mithe de l'eternel retour, pp. 80 sq.; G. Widengren, Rel. de l'Iran, pp. 58 sq.
107. Despre problema magilor şi raporturile lor cu zoroastrismul, vezi G. Messina, Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion (Roma, 1930); G. Widengren, op. cit., pp. 134 sq., 147 sq., 156 sq., 221 sq.; R.C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 160 sq., 189 sq. Conform opiniei admise de numeroşi savanți, magii erau la început o castă sacerdotală a mezilor. După „convertirea" lor la mazdeism, ei au emigrat către marginea de Apus a Imperiului. După G. Widengren (op. cit., p. 136), tratatul Videvdăt (= Vendidad) reflectă idei, credințe şi perspective rituale ale magilor. Acelaşi autor consideră că Zurvan (cf. voi. II) era o divinitate adorată de magi (ibid., pp. 175 sq.).
O nouă prezentare a protoistorie! sciților, vezi Ia S .P. Tolstov, „Leş Scythes de l'Arai et le Khorezm", Iranica AntU/ua, I, 1961, pp. 42-92.
Despre ideologia tripartită a sciților, vezi G. Dumezil. Mythe et epopee, I, pp. 439-575 (sinteza lucrărilor anterioare).
Despre şamanismul sciților, cf. Karl Meuli, „Scythica" (Herrnes, 70, 1935, pp. 121-179) şi M. Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), pp. 310 sq.
108. Spre deosebire de textele găthâ în versuri ale lui Zarathustra, Yasna-celor-sapte-capitole e scrisă în proză, în legătură cu acest text, vezi O.G. von Wesendonk, Die religionsgeschichtliche Bedeulung des Yasna haptanhaiti (Bonn, 1931); H.S. Nyberg, Die Religionen d. ulten Irans, pp. 275 sq.; R.C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 62 sq.; Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 215 sq.
Yashtele au fost traduse de H. Lommel, Die Yăsts des Awesta (Gottingen-Leipzig, 1927), Horn Yast a fost tradusă de I.M. Unvola, Nrvosangh's sanskrit version of the Horn Yast (Yasna IX-XI) with the original Avesta and ița Pahlavi version (Viena, 1924). în cartea sa Vayu, I (Uppsala, 1941,pp. l-95),Stig Wikanderadat o traducere germană la YasthXV, urmată de un comentariu istorico-religios.
109. Yast, X, a fost tradus şi amplu comentat de I. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra (Cambridge, 1959). Cf. F.B.J. Kuiper, „Remarks on'the Avestan Hymn to Mithra", IIJ, 5, 1961, pp. 36-60; Ugo Bianchi, în SMSR, 34, 1963, pp.103-119.
Vezi şi G. Gnoli, „La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico", SMSR, 34, 1963, pp. 237 sq.
110. Despre yazata Tistrva (personificare a stelei Sirius) şi sacrificiul pe care i-I oferă Ahură Măzdă, vezi G. Gnoli, „Note sur Yasht VIII, 23-52", SMSR, 34, 1963, pp. 91-101. '
111. Sursele utilizate în §§ 111 şi 112 sunt redactate, în mare parte, în pehlevi. Ar fi inutil să insistăm asupra problemelor nerezolvate încă de cronologie. Lectorul va afla o expunere clară în cartea lui Duchesne-Guillemin, La Religion de l'Iran ancien, pp. 40 sq. O traducere aproape completă a cărților pehlevi a făcut E. W. West, Pahlavi Texts (Sacred Books of the East, voi. V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII, Oxford, 1888-1897). Traducerea este perimată, dar există traduceri mai recente din Bundahisn, a unor părți din Denkart şi din alte cărți pehlevi; cf. R.C. Zaehner, Dawn and Twilight, p. 342, şi mai ales

Duchesne-Guillemin, IM Religion, pp. 52-63, care dă rezumatul fiecărei lucrări şi notează edițiile şi fragmentele traduse. Vezi, de asemenea, bibliografia stabilită de Carsten Colpe, „Altiran.-Einleitung", în W.d.M., 12, Lieferung (1974), pp. 187 sq.
Credințele privind postexistența au fost analizate de Nathan Soderblom, La Vie future d'apres le mazdeisme (Paris, 1901) şi J.D.C. Pavry, The Zoroastrian Doctrine of a Future Life (New York, 1926); vezi o punere la punct recentă în

Widengren, Leş Religions de Viran, pp. 52 sq., 124 sq., 192 sq. Studiul lui W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele" (ARW,4, 1910, pp. 136-169, 229-273; retipărire, 1960), rămâne încă indispensabilă.
Hadoxt Nask a fost, după Soderblom, de mai multe ori tradusă si comentată (La vie future, pp. 82-88). Vezi, inter alia, Karl F. Geldner, Die Zoroastrische Religion (= Religionsgeschichtliches Lesehuch, I, Tiibingen, 1926), pp. 42-44; Carsten Colpc, Die religionsgeschichtliche Schule (Gottingen, 1961), pp. 126-129; G. Widengren, Iranische Geisteswelt (Baden-Baden, 1961) pp. 171-177. împotriva rezervelor lui Carsten Colpe (Die religionsgeschichtliche Schule, pp. 121 sq.), G. Widengren a arătat că e vorba de un text vechi, a cărui limbă se apropie de aceea din imnele găthă; cf. OLZ., col. 533-548; id., „Leş origines du gnosticisme et l'histoire des religions" (în Le Origini dello gnosticismo, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1964, pp. 28-60, pp. 49 sq.; Leş religions de l'Iran, pp. 124 sq. Vezi, de asemenea, L.H. Gray, „A suggested restoration of the Hadoxt Nask" (JAOS, 67, 1947, pp. 14-23).
Interpretarea lui dâenă a dat naştere la controverse; cf. G. Gnoli, „Questioni sub" interpretazione...", pp. 361 sq. Termenul, care a sfârşit prin a însemna „religie", derivă probabil din rădăcina dăy-, „a vedea", şi trebuie apropiată de vedicul dhin, „viziune"; cf. Humbach, Die Găthăs des Zarathustra, I, pp. 56-58; J. Gonda, The Vision of the Vedic Poets (La Hayc, 1963), pp. 259-265. Semnificația originară se leagă de concepțiile indo-iraniene despre viziunea interioară; cf. G. Gnoli, „Questioni", p. 363. în sensul ei individual, dăenă e considerată ca o facultate atât umană, cât şi divină (personificată în paredra lui Ahură Măzdă); semnificația colectivă indică suma tuturor dăenă individuale, adică acelea ale credincioşilor împărtăşind aceleaşi doctrine şi practicând aceleaşi rituri, „o ființă colectivă" spirituală, „religia sau «Biserica mazdeană»" ca o comunitate a credincioşilor; cf. G. Gnoli, p. 365.
Despre simbolismul inițiatic al Podului Cinvat şi semnificația lui dăenă, vezi H. Corbin, Terre celeste et Corps de Resurrection (Paris, 1960), pp. 68 sq.; M. Mole, „Dăenă, le pont Cinvat et l'initiation dans le Ma/deisme" (RHR, 158, 1960, pp. 155-185).
Despre paralelele la Cinvat, vezi M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 375 sq. (Le Pont et le „Passage difficile"); cf. Duchesne-Guillemin, Religion, pp. 333 sq., Tradițiile Evului Mediu occidental sunt examinate de Peter Dinzelbacher, Die Jenseitsbrilcke im Mittelalter (Diss. Univ. Wien, nr. 104, Viena, 1973).
112. Mitul despre vara lui Yirna şi despre iarna pustiitoare a fost studiat de N. Soderblom, La vie future, pp. 169-182; A. Christensen, Leş types du premier Homme et du premier Roi dans l 'histoire legendaire des Iraniens, I-II (Leiden—Uppsala, 1917-1934), II, pp. 16 sq., şi passim. Vezi, de asemenea, G. Dumezil, Mythe et epopee, II, 246 sq., 282 sq.
Pentru o studiere comparativă a „sfârşitului lumii", vezi A. Olrik, Ragnarok (trad. germană de W. Ranisch, 1922).
Despre fravaxi, vezi N. Soderblom, Leş Fravashis. Etude sur Ies traces dans le mazdeisme d'une anciene conception sur la survivance des morts (Paris, 1899, extras din RHR, voi. XXXIX). Termenul nu este atestat în textele găthă (care vorbesc, dimpotrivă, de dăenă). Fravasi revin pe pământ în ultimele zile ale anului; cf. Yast, 13; 49; al Blrunî, Chronology of Ancient Nations (Londra, 1879, traducere de H. Sachau), p. 210; G. Widengren, Religions, p. 38. Credința este arhaică şi universal răspândită; cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour, pp. 80 sq.
în ceea ce priveşte aspectul războinic alfravasilor, G. Dumezil a pus în lumină anumite analogii cu măruții; cf. „Vişnu et Ies Măruț â travers la reforme zoroastrienne" (JA, 242, 1953, pp. 1-25), pp. 21 sq.
D'dTfravasi sunt totodată „dublul" celest al oamenilor din trecut, din prezent şi din viitor (Yasna, 24: 5); după unele surse (cf. Yast, 13: 82-84), si Amcsa Spenta aufravasi lor. într-un pasaj din Videvdat (XIX, 46-48), Zarathustra învață să evoce fravasa lui Ahură Măzdâ. E vorba de o concepție îndrăzneață şi enigmatică; dar, aşa cum remarcă A. Bausani (La Persia religiosa, p. 68), ideea nu a fost aprofundată.
113. Despre regalitatea israelită, vezi J. Pederson, Israel: its Life and Culture, I-IV (Londra-Copenhaga, 1926,1940), I-II, pp. 41 sq.; G. von Rad, Old Testament Theology, I (New York, 1926), pp. 306 sq.; G. Fohrer, History of Izraelite Religion (Nashville, 1972), pp. 122 sq. (cu o bogată bibliografie, pp. 122-23,139-140); H. Ringgren, La religion d'Israel, pp. 235 sq. (prezentare critică a „Şcolii de la Uppsala"); J. de Fraine, L'aspect religieux de le royaute israelite (Roma, 1954); Geo Widengren, Sakrales Konig turn imAlten Testament u. imJudentum(Statlgart, 1955); id., „Kingand Covenant", JSS, 2,1957, pp. 1-32; M. Noth, „Gott, Konig u. Volk im Alten Testament" (= Gesammelte Studien, 1957, pp. 188-229); G. von Rad, „Das judaische Konigsritual" (în Gesammelte Schriften, 1958, pp. 205-213); R. de Vaux, „Le roi d'Israel, vassal de Yahve" (în Melanges E. Tisserant, I, 1964, pp. 119-133); A.R. Johnson, Sacral Kingship in Ancient Israel (ediția a 2-a, 1967). Pentru o studiere comparativă vezi Sidney Smith,„The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms", în Mith, Ritual and Kingship, ed., S.H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 22-73; şi mai ales K.H. Bernhadt, Das Problem der altorientalischen Konigsideologie im Alten Testament (Leiden, 1961), şi I. Seibert, Hirt-Herde-Konig (Berlin, 1969).
Despre David şi Solomon, vezi G. Fohrer, op. cit., pp. 125 sq.; R.A. Carlson, David the Cliosen King (1965); G.W. Ahlstrom, „Solornon, the Chosen One", HR, 8, 1968, pp. 93-110.
Cu privire la simbolismul Templului din Ierusalim şi importanța cultului regal, vezi: M. Poulssen, Konig und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testament (Stuttgart, 1967); G. W, Ahlstrom, Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual

leidenden Konigs (Lund, 1959); Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem. I: Der Tempel Salomos (Leiden, 1970). Vezi, de asemenea, J. Schreiner, Sion-Jerusalem. Jahwes Konigssitz (Miinchen, 1963); F. Stolz, Strukturen imd Figuren im Kult von Jerusalem (Berlin, 1970); E.L. Ehrlich, Die Kultsymbolik im Alten Testament u. im nachbibtischen Judentum (Stuttgart, 1959); H.J. Hermisson, Sprache u. Ritus im altisraelittischen Kult (Newkirchen-Vluyn, 1965).
114. în legătură cu „Psalmii de întronare", vezi S. Mowinckel, Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jaliwăs u. der Ursprung der Eschatologie (Christiania, 1922). Despre funcția cultuală a Psalmilor, vezi S. Mowinckel, The Psalm in Israel's Worship, I-II (New York-Oxford, 1962); H. Ringgren, Faith ofthe Psalmii (Philadelphia, 1963); H. Zirker, Die Kultische Vergegenwărtigung der Vergangenheit in den Psalmen (Bonn, 1964); C. Westermann, The Praise ofGod in the Psalms (Richmond, 1965). Cf,, de asemenea, O. KeeI, Feimle und Gottesleugner. Studien zum Image des Widersacher in den Individualpsalmen (Stuttgart, 1969).
Despre Yahve ca „Dumnezeu cel Viu", vezi G. von Rad, Old Testament Theology, I, pp. 306 sq.; O. Eissfeldt, The Old Testament, pp. 102 sq.; H. Ringgren, La religion d'Israel, pp. 99 sq.; G. Fohrer, op. cit., pp. 164 sq. Cf., de asemenea, H. Ringgren, World and Wisdom: Studies in the hypostatization of divine qualities in the ancient Near East (Lund, 1947). Despre concepțiile israeliene privind ființa vie și „suflarea de duh", vezi Daniel Lys, Ruach (Paris, 1962).
Despre ideea învierii, vezi H. Riesenfeld, The ressurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europus Paintings (Uppsala, 1948); G. Widengren, Sakrales Konigtum, pp. 45 sq.
115. Cartea lui Iov se constituie dintr-un prolog și un epilog în proză, și dintr-o parte centrală în versuri, cuprinzând dialogurile dintre Iov și prietenii săi. Există o anumită nepotrivire între părțile în versuri și cele în proză.
Din enorma literatură despre Iov semnalăm: O. Eissfeldt, pp. 454 sq., 764 sq. (bibliografie); G. Fohrer, Studien zum Buche Hiob (1963); S. Terrien, Job (Neuchâtel, 1963); J. Pedersen, „Scepticisme israelitc", RH Ph R, 10, 1930, pp. 317-370; P. Humbert, „Le modernisme de Job", VT Suppl. 3, 1955, 150-161; H.H. Rowley, „The Book of Job and its meaning" (= F r om Moses to Qumran, 1963, pp. 141-183.
116. Despre Ilie, vezi G. von Rad, Old Testament Theology, II, pp. 14-31; G. Fohrer, History of Israelite Religion, pp. 230 sq. (n. 15, bibliografie); L. Bronner, The stories ofElijah and Elisha aspolemics against Baal Worship (1968) și cele două volume de Etiides Carmelitaines; Elie le Prophete. I: Selon Ies Ecritures et Ies traditions chretietmes; II: Au Cârmei, dans le Judaîsme et l'Islam (Paris, 1956). Cf., mai ales, P. Marie-Joseph Stiassny, „Le Prophetc Elie dans le Judai'sme", II, pp. 199-255.
Despre profeții cultuali, vezi: A. Haldar, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites (Uppsala, 1945); H. H. Rowley, Worship in Ancient Israel, pp. 144-175; J.Jeremi^s,Kultprophetie u. Gerichtswerkundigung in der spate re n Klinigzeit Israels (Newkirchen-Vluyn,1970).
Despre raporturile dintre regi și profeții cultuali, vezi J. Pederson, israel, I-II, pp. 124 sq.; F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 217 sq., 237 sq.
Literatura recentă consacrată profetismului vechi-testamentare analizată în studiile lui H.H. Rowley, „The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study" (Harvard Theological Review, 38, 1945, pp. 1-38) și G. Fohrer, „Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie" (Theologische Rundschau, 1951, pp. 277-346; 1952, pp. 192-197; 295-361); id. „Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie" (ibid., 1962, pp. 1-75; 235-297; 301-374). O expunere succintă a problemelor în G. von Rad, Theology, II, pp. 50 sq.; G. Fohrer, History of Israelite Religion. pp. 230 sq. Cf., de asemenea, S. Mowinckel, „The «Spirit» and the «Word» in the Pre-Exilic Reforming Prophets" (Journal of Biblicul Literature, 53, 1934, pp. 199-227); Andre Neher, L'essence du propheiisme (Paris, 1955), pp. 85-178 (cadrele ebraice ale profeției), 179-350 (profeția trăită); Claude Tresmontant, La doctrine morale des prophete s d'Israel (Paris, 1958).
Despre semnificația simbolică a gesturilor înfăptuite de profeți, vezi G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten (ediția a 2-a, 1968).
117. Despre Amos și Osea, vezi G. von Rad, II, pp. 129-146; H. Ringgren, IM religion d'Israel, p. 278 sq.; G. Fohrer, History of Israelite Religion, pp. 243-261; H.S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche (Uppsala, 1935); A. Caquot, „Osee et la royaute" (RH Ph R, 41,1961, pp. 123-146); E. Jacob, „L'hcritage cananeen dans le livre du prophete Osee" (RH Ph R, 43,1963, pp.250-259).
118. Despre Isaia, vezi O. Eissfeldt, The OldTcslameni, pp. 303-346 (pp. 303-304, bibliografie); von Rad., II, pp. 147-69; Fohrer, History..., pp. 251-57. Cf., de asemenea, S.H. Blank, Prophetie Faith in Isaiah (1958). Miheea din Morehet, contemporan mai tânăr decât Isaia, a predicat probabil între 725 și 711. Cele opt discursuri ale sale se găsesc în primele trei capitole ale cărții sale. Anumite fragmente (I: 16; 2: 4-5,10,12-14), precum si alte secțiuni, sunt

adăugiri ale perioadei postexilice. Miheea nu se interesează de politica internațională, ci atacă inechitățile sociale şi depravarea morală a lui Iuda. Pedeapsa nu va întârzia. TUTU va fi devastată (5: 10,6: 16) şi „Sionul va fi arat cu plugul şi Ierusalimul va fi prefăcut într.-un morman de ruine şi muntele templului va ajunge o înălțime acoperită de pădure" (3: 12). în adăugirile postexilice se găseşte o pericopă mesianică: în Bethleem „se va naşte cel care va domni în Israel"; atunci Assur va fi învins şi regele „îşi va întinde puterea sa până la marginile țării. El însuşi va l'i pacea" (5: 1-5). Vezi G. Fohrer, History, p. 2.57, n. 20 (bibliografia referitoare Ia Miheea).

In ultima treime a secolului al Vlî-lea îşi exercită vocația trei „mici profeți": Sofonie, Avacum şi Naum. Primul merită atenție pentru vigoarea cu care anunță iminența sosirii „zilei lui Iahve": „Aproape este ziua cea mare, Ziua lui Iahve, teribilă!... Zi de mânie este ziua aceea, zi de nimicire, /i de întuneric şi de beznă, zi de nori şi negură" etc. (I: 14 sq.).

119. Despre leremia, vezi: G. von Rad, II, pp. 188-189; O. Eissfeldt, pp. 346-364,717-1H (cu o bogată bibliografie); G. Fohrer, History.... pp. 1X8-199.

120. Despre lezechiel, vezi von Rad, II, pp. 220-37; Eissfeldt, pp. 365-381 (bibliografie bogată, pp. 365-369, 758); G. Fohrer, Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (1952); id., History..., pp. 316-321. Vezi, de asemenea, J, Steinmann, Le prophete F.zechiel el Ies debuts de l'exil (1953); T. Chary, Leş prophetes el le culte â parlir de l'exil (l955).

121. Despre „Ziua lui Iahve", vezi G. von Rad, „The Origin of the concept of the Day of Yahweh" (JSS, 4, 1959, pp. 97-108); id., OUI Testament Tlwology, II, pp. 119-125.

Despre Regele viitorului, Messia, vezi S. Mowinckel, He that cometh (New York, 1954), pp. 96 sq., 155 sq. Despre valorizarea religioasă a istoriei la Profeți, cf, M. Eliade, Le inythe de l'eternei retour (ediție nouă), pp. 122 sq.

122. Istoricul interpretărilor lui Dionysos a făcut obiectul unei teze de doctorat încă inedite: Mark McGinty, Appruaches to Dionysos: A Study of the methodological presuppositions in the various theories ofGreek religion as illustrated in the Study of Dionysos (711 p., Universitatea din Chicago, decembrie 1972). Autorul discută interpretările lui Fr. Nietzsche (Die Geburt der Tragodie, 1871),Erwin Rohde (Psyche, 1894; trad. franceză, Payot, 1928), Jane Harrison (Prolegomena, 19()1; Themis, 1912), Martin P. Nilsson (mai ales Geschichte d. griechische Religion, l,pp. 571 *q.,The Mynoan-Mycenian Religion, 1927; ediția a 2-a, l950),WalterOtto(Diony.v0.y, 1933; am folosit traducerea engleză a lui R.B. Palmer, Bloomington and Londra, 1965), E.R. Dodds (The Greeks andthe Irrational, 1951) şi W.K.Guthrie. în franceză dispunem de o admirabilă lucrare a lui H. Jeanmaire, Dionysos: Hisloire du culte de Bacchus (Payot, 1951), cu o bogată bibliografie (pp. 483-504).

în legătură cu etimologia numelui luiSemele,cf. P.Kretschmer,A;m/<?r Anotnia (1890),pp. 17 sq. Kretschmer făcuse oapropiere între vocabula traco-frigiană Semelo, atestată în inscripțiile funerare frigiene ale epocii imperiale, şi însemnând Zeița Pământ, de slavul zemlia, „pământ" si Zemyna, numele lituanian al zeiței chtoniene. Etimologia a fost acceptată de către M.P. Nilsson, Myn.-Mycenian îiH , p. 567 şi U. von Willamowitz. Der Glaube d, Hellenen. II, p. 60, dar respinsă, printre alții, de W. Otto, Dionysos. pp. (>9 sq.

De un secol savanții au încercat să explice „persecutarea lui Dionysos prin istoria pătrunderii cultului său în Grecia; zeul era considerat drept „străin", venit din Tracia (e.g. E. Rohde) sau din Frygia (e,g. M.P. Nilsson). După descoperirea numelui său în inscripțiile miceniene, numeroşi autori susțin originea cretană a lui Dionysos; vezi Karl Kerenyi, „Die Herkunft derDionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung" (în Arbeitsgeweinschaftfur Forschung des Limdes Nordrhein Westfalen, Kciln, 1956), pp. 6 sq., id., Der Friihe Dionysos (1960); cf. observațiile lui U. Pestalozza, „Motivi matriarcali in Elolia ed Epiro" (Rendiconti Ist. Lomh. di Science e litiere, Milano, voi. 87, 1957, pp. 583-622, studiu republicat în Nuovi saggi di religione mediterranea, Firenze, 1964, pp. 257-295), pp. 272-273, n. 3. Vezi, de asemenea, T. B.L. Webster, „Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama" (Bull. of the Inst. of Classical Studies, Univ. din Londra, 5, 1958, pp.43-4H); G. van Hoorn, „Dionysos et Ariadne" (Mnemosyne, 12, 1959, pp. 193-197) si, mai ales, J. Puhvel, „Eleuther and Oinoâtis",în Mycenian Studies, E.L. Bennett, Jr., ed. (Madison, 1964), pp. 161-170,

123. Sărbătorile în cinstea lui Dionysos sunt analizate de H. Jeanmaire, «p. cit., pp. 25 sq., 484 sq. (bibliografie). Vezi şi (cu privire laLeneiene) M. P. Nilsson, Griechisclie Feste (Leipzig, 1906),pp. 275 sq.; L.Deubner, Attische Feste (Berlin, 1932), pp. 125 sq. Despre Anthesterii, vezi H. Jeanmaire, pp. 48-56 şi 486 (bibliografie).

Despre funcția religioasă a concursurilor şi a luptelor rituale, cf. M. Eliade, IM nostalgie des origines, pp. 315 sq. Despre Ierna mitico-ritualică a întoarcerii periodice a morților, cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 155 sq,; V. Lanternari, IM Grande Festa (Milano, 1959), pp. 4! l sq.

124. E.R, Dodds a analizat dintr-o perspectivă comparativă anumite trăsături specific dionysiace descrise în Bacchante (oribasia, i.e. ieşirea zisă „la munte", dansurile frenetice, menadismul, atacarea oraşelor) arătând că avem de-a face cu rituri şi obiceiuri atestate pretutindeni în Grecia, înainte şi după Euripide; cf. „Maenadism in the

Bacchae", Hurvanl Theological Review, 33, 194(),pp. 155-176. H. Jeanmaire a urmărit ancheta şi dincolo de Grecia: cf. Dionysos, pp. 119 sq. (zar şi buri, în Africa de Nord, Arabia şi Abisinia), în Grecia se cunosc exemple de mania provocată de alţi zei; cf. H. Jeanmaire, op. cir, pp. 109 sq. L. Farnell a cules menţiunile despre sacrificii umane şi canibalism ritual; cf. Culta, V, pp. 167-171. Despre corybantisrn, vezi H. Jeanmaire, op. cil., pp. 123 sq. şi studiul comparativ al lui Ernesto de Martine, La Terra del rimorso (Milano, 1961), pp. 220 sq. Pentru o interpretare ritualică a episodului cu Pentheu, vezi Clara Gallini, „II travestismo rituale di Penteo", SMSR, 34, 1967, pp. 211 sq.
Riturile de sfâşiere în bucăţi (sparagmos) şi devorare de carne erudă (omophagya) caracterizează secta musulmană Aissâoua (Isâvvîa); vezi R. Eissler, „Nachleben dionysischen Mysterienritus", ARW, 1928, pp. 172-183, care, primul, a utilizat cartea lui Rene Brunei, Essai sur la confrerie religieuse des Aissâoua au Maroc (Paris, 1926); cf., de asemenea, R. Eisler, Mân into Wolf (Londra, 1951), pp. 112 sq.; H. Jeanmaire, op. cit., pp. 259 sq.
Despre supravieţuirea sacrificiului taurului în Tracia, vezi C. A. Romaios, Cultes populaires de la Thrace (Atena, 1949),pp.50sq.
125. Vom reveni asupra Misterului dionysiac în capitolul consacrat religiilor epocii elenistice (partea a Il-a). Anumite semnificaţii ale mitului sfâşierii copilului Dionysos-Zagreus vor fi discutate în capitolul despre orfism (partea a 11-a).

Despre jucăriile cu care Titanii I-au atras pe copilul Dionysos-Zagreus, vezi Jane Harrison, Theinis, pp. 61 sq.; R. Pella/zoni, /Misteri (Bologna, 1924), pp. 19 sq.; H. Jeanmaire, Dionysos, p. 383 (în legătură cu papirusul de la Fayum). E important să precizăm că anumite detalii ale acestui episod reflectă idei şi credinţe arhaice: una din jucării, în special rombul, e folosită în riturile de pubertate ale primitivilor (cf. M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 56 sq.; O. Zerries, Das Schwirrhoiz, Stuttgart, 1942, pp. 84 sq., 188 sq.); obiceiul de a-şi vopsi f a ţii cu ipsos (Harrison, Prolegomena, p. 491 sq.; R. Petta/zoni, La religion dans la Grece antique, pp. 120 sq.) e atestat în multe societăţi secrete primitive.
Waller Otto (Dionysos, pp. 191 sq.) a arătat că numeroase informaţii conţinute în opere relativ târzii deriva din sursele cele mai vechi.
Despre „problema" atribuită lui Aristotel, vezi L. Moulinier, Orphee et l'orphisme ă l'epoque classique (Paris, 1955), pp. 51 sq.
Misterele lui Dionysos au dat loc la o îndelungaată controversă. Vom reveni la această problemă în partea a Il-a a lucrării de faţă. Vezi, pentru moment: P. Boyance, „L'antre dans Ies mysteres de Dionysos" (Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia, 33, 1962, pp. 107-127); R. Turcan, „Du nouveau sur l'initiation dionysiaque" (Latomus, 24, 1965, pp. 101-119); P. Boyance, „Dionysiaca. Â propos d'une dtude recente sur l'initialion dionysiaque" (Revue des Etudes Anciennes, 68, 1966, pp. 33-60).
126. Din abundenta literatură despre culturile preistorice din China semnalăm: William Watson, Early Civilization in China (Londra, 1966; excelentă introducere); Li Chi, The Beginnings ofChine.se Civilization (Seattle-Londra, 1957; reeditare în 1968); Cheng Te-k'un, Archaeology in China: I. Prehistoric China (Cambridge, 1959); William Watson, Cultural Frontiera in Ancient East Asia (Edinburgh, 1971; cf. mai ales primul capitol, „Neolithic frontiers in East Asia", pp. 9-37); Cari Hentze, Funde in Alt-China. Das Welterleben in ăltesten China (Gottingen, 1967; rezumă vederile autorului prezentate în mai multe lucrări anterioare); Ping-ti Ho, The Cradle ofthe East. An Inquiry into the indigenous Origins ofTechniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C. (Hong Kong-Chicago, 1975).
Cu privire la descoperirea neoliticului chinez (cultura de la Yangshao), vezi J. G. Anderson, Chitdren of the Yellow Earth (Londra, 1934). în lucrarea sa recentă, Ho susţine originea autohtonă a agriculturii, a metalurgiei şi scrierii chineze; cf. The Cradle ofthe East, în special pp. 341 sq. La rândul său, Li Chi, după alţi arheologi, a evidenţiat anumite influenţe occidentale (i.e. mesopotamiene) în iconografia de la Anyang (op. cit., pp. 26 sq.). în orice caz, este sigur că cultura chineză, ca toate celelalte culturi, a fost treptat îmbogăţită prin idei şi tehnici de origine occidentală, nordică sau meridională. Pe de altă parte, după cum s-a repetat adesea, China este „o fereastră către Pacific". Influenţa simbolismului cosmologic chinez şi a expresiilor sale artistice se lasă descifrată în arta religioasă a anumitor populaţii din Borneo, din Sumatra şi din Noua Zeelandă, precum şi la triburile de pe coasta nord-vestică a Americii. Vezi, inter alia, Two Studie s of Art in the Pacific Area (I: Mino Badner, „The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Style ofthe American Norlh-western Coast, New Zealand and China"; II: Robert Heine-Geldern, „A Note on relation belween the Art Style of the Maori and of Ancient China", Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, XV, Horn—Viena, 1966); Early Chinese Art and the Pacific Basin. A photographic exhibition (New York, 1968),
Cu privire la concepţiile religioase, cf. Hermann Kcister, „Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte", Monumenta Serica. 14, 1949-1955, pp. 188-214; Ping-ti Ho, op. cit., pp. 279 sq.; Bernhard Karlgren, „Some

fecundity Symbols in Ancient China" (Bulletin ofthe Museum ofFarEastern Antiquities, nr. 2, Stockholm, 1930,pp. 1-54); Cari Hentze, Funde in Alt-China, pp. 20 sq., 219 sq.; id., Bronzegerăt, Kultbauten, Religion im ăltesten China der Shang-Zeit (Anvers, 1951); id., Das Haus als Weltort der Seele (Stuttgart, 1961). Despre „deathpattern", cf. Hanna Rydh, „Symbolism in Mortuary Ceramics" (Bulletin..., nr. l, Stockholm, 1929, pp. 71-121).
127. Despre culturile epocii bronzului, vezi: Cheng Te-k'un, Archaeology in China: II. Shang China (Cambridge, 1960); Kwang-Chih Chang, The Archaeology of Ancient China, pp. 185-225; William Watson, Cultural frontiers in Ancient East Asia, pp. 38 sq. (în special pp. 42 sq.)
în legătură cu ideile religioase, vezi: Hcrlee G. Creel, The Birth of China: A study of the formative pericod of Chinese Civilization (New York, 1937), pp. 174-216; Chang, The Archaeology of Ancient China, pp. 251 sq.; Cheng Te-k'un, Archaeology in China, II, pp. 213 sq.; Cari Hentze, Bronzegerăt, Kultbauten, Religion im ăltesten China der Shang-Zeit; W. Eichhorn, „Zur Religion im ăltesten China", Wiener Zeitschriftfur indische Philosophie, 2,1958, pp. 33-35; F. Tiberi, „Der Ahnenkult in China", Annali del Pontifico Muxeo Missionario Etnologica, 27,1963,pp. 283-^75; Ping-ti Ho, op. cit., pp. 289 sq.; Tsung-tung Chang, Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine palăographische Studie zur Religion im archuischen China (Wiesbaden, 1970; cf. critica lui Paul L. M. Serruys, „Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions", T'oung Pao, 60, 1974, pp. 12-120); M. Christian Deydier, Leş Jiaguwen. Essai bibliographique et synthese des etudes (Paris, 1976; inscripții divinatorii pe oase si pe carapace de broască țestoasă); David N. Kcightley, „The religious commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese political Culture", HR, 17, 1978, pp.211-225.
Despre scapulomanție, vezi M. Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), p. 142, n. l (bibliografie).
Cu privire la simbolismul măştii tao-die, vezi lucrările lui Cari Hentze, mai ales Bronzegerăt... der Shang Zeit, pp. 215 sq.; Funde in Alt-China, pp. 171 sq., 195 sq., şi „Antithetische T'ao-t'ieh — motive", IPEK, 23, 1970/73, pp. 1-20.
Nu mai puțin semnificativ este simbolismul greierului, întrucât larva sa iese din pământ (simbol, deci, al întunericului), greierul este o emblemă a învierii; este motivul pentru care el este pus în gura mortului; cf. C. Hentze, Fruhchinesische
687
Bronzen und Kultdarstellungen (Anvers, 1937), pp. 37 sq. Desene stilizate ale greierilor sunt înscrise pe limba măştii tao-die, demonul întunericului care a creat lumina şi viața; ibid., pp. 66 sq.
128. Despre cultura epocii Zhou, vezi Cheng Te-k'un, Archaeology in China, III: Chou-China (Cambridge, 1963); Kwang-Chih Chang, op. cit., pp. 256 sq., 263 sq.
Despre religia din timpul dinastiei Zhou, cf. Ping-li Ho, op. cit., pp. 322 sq.; C. Hentze, Funde in Alt-China, pp. 218 sq. şi lucrările citate în următoarele două paragrafe.
în „Cărțile clasice" se află zece nume ale Zeului Suprem, între care cele mai celebre sunt Shang Di („Domnul de Sus") şi Huang Di („Domnul August"). Dar temelia tuturor acestor teonime sunt apelativele Di (Domnul) şi Tian (Cerul). Structura celestă a Zeului Suprem este evidentă: Shang Di este atoatevă/ător (Shi Jing, III. 1,7, l), el înțelege totul (V, 16,3, 14); Tian veghează asupra oamenilor (Shu Jing, IV, 9, l, 3), el vede şi înțelege (III, 3, 5, 7), esîe clarvăzător (Shi Jing, III, 3, 2,11-12), hotărârea sa este infailibilă (Shu Jing, IV, 3, 2, 5), el înțelege şi observă totul (IV, 8, 2, 3) etc.
Despre cultul Zeului Suprem celest, a se vedea B. Schindler, „The development of Chinese conceptions oi' Supreme Beings", Asia Major: Introductory volume, 1923, pp. 298-366; H. H. Dubs, „The Archaic Royal Jou Religion", T'oung Pao 47,1958, pp. 217-259; J. Shih, „The Notion of God in the Ancient Chinese Religion", Numen, 16, 1969, pp. 99-138. După Joseph Shih, Di era un zeu suprem şi Tian un zeu personal. Sub împărații Zhou, aceste două teonime erau folosite în egală măsură spre a-1 invoca pe acelaşi zeu; cf., de asemenea, de acelaşi autor, „II Dio Supremo" („La religione della Cina", în Storia delle Religioni. V, Torino, 1971, pp. 497-577), pp. 539 sq.
Spre deosebire de alte religii, cărțile de istoria generală a religiei chineze sunt puțin numeroase. Le semnalăm pe cele mai utile: L. Wicger, Histoire des croyances religieuses el des opinionsphilosoph'ufues en Chine depuis l'origine jusqu'ă nosjours (Hicn-hien, 1917; lucrare foarte personală, de consultat cu precauție); Jan J. M. Groot, The Religious System of China, 6 voi. (Leiden, 1892-1910,reiniprimare Taipei, 1964; de neînlocuit pentru documentația sa); Marcel Granet, La religion des Chinois (Paris, 1922); Henri Maspero, Leş religions chinoises (voi. I din Melangesposthumes. Paris, 1950); C. K. Yang, Religion in Chinese Society (Berkeley, 1967; lucrare importantă, deşi nu constituie o istorie generală a religiei chineze); D. H. Smith, Chinese religions (New York, 1968; dar ve/i recenzia lui Daniel Overmyer, HR, 9, 1969-1970, pp. 256-260); Laurence G. Thompson, Chinese Religion: An Introduction (Belmont, 1969; prezintă mai ales ideile şi practicile religioase de după împărații Han); Werner Eichhorn, Die Religionen Chinas (Stuttgart, 1973; admirabil alcătuită); Religion and Ritual in Chinese Society, ed. Arthur P. Wolf (Stanford, 1974). O scurtă, dar strălucită expunere a dat Max Kaltenmark, „La religion de la Chine antique" şi „Le taoi'sme religieux", în Histoire des Religions (sub direcția lui Henri-Charlcs Puech), I (1970), pp. 927-957, 1216-

1248.
Analize pertinente ale credințelor si instituțiilor religioase în cărțile lui Marcel Granet, Fetes et chansons anciennes de la Chine (1919); Danses et legendes de la Chine ancienne (1926); La pensee chinoise (1934); cf., de asemenea, Henri Maspero, La Chine antique (1927; ediție nouă 1955).
Despre Mama-Pământ, a se vedea Berthold Laufer, Jade. A Study ofchinese archaeology and religion (Field Museum, Chicago, 1912), pp. 144 sq. (împotriva acestor opinii,cf. B. Karlgren,„Some fecundity symbols in ancient China", pp. 14 sq.); Marcel Granet, „Le depot de Tentant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques" (articol apărut în Revue Archeologiaue, 1922, republicat în voi. fctudes sociologiques sur la Chine, 1953, pp. 159-202). După Edouard Chavannes (l^e Tai Chan. Essaide monographie d'un culte chinois. Paris, 1910, în special pp. 520-525), personificarea Ogorului în Marea Zeiță-Pământ ar fi un fenomen destul de recent: el pare să ti avut loc către începutul dinastiei Han, în secolul al 11-lea î.Hr.; înainte de această dată ar fi existat numai culte locale, cristalizate în jurul zeilor pământului (op. cit., p. 437). Dar Granet a arătat că aceşti zei :;e substituiseră străvechilor divinități feminine sau „neutre", care îi precedaseră. Este vorba de un fenomen destul de general: cf. M. Eliade, „La Terre-Mere et Ies hierogamies cosmiques" (1953; republicat în Mythes, reves et mysteres, 1957, pp. 207-253).
Pentru o analiză detaliată a diferitelor culturi provinciale şi marginale, parțial integrate în cultura chineză, vezi Wolfram Eberhard, Kultur undSiedlung der Randvolker Chinas (Supplementum, yol. 36 din T'oung Pao, Leiden, 1942); L/kalkulturen im alten China, voi. I (Supplementum, voi. 37 din T'oung Pao, Leiden, 1943); voi. II (Monumenta Serica, Monograph, nr. 3, Pekin, 1943). O versiune corectată şi adăugită a volumului al doilea din Lokalkulturen a fost publicată sub titlul The Local cultures of South and China (Leiden, 1968).
Despre şamanismul chinez, a se vedea W. Eberhard, The Local Cultures, pp. 77 sq., 304 sq., 468 sq.; cf. M. Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 349 sq.; Joseph Thiel, „Schamanismus im alten China", Sinologica, 10,1968,pp. 149-204; John S. Major, „Research priority in the Study of Ch'u religion", HR, 17, 1978, pp. 226-243, în special pp. 236 sq.
129. Cele mai importante texte cosmogonice au fost traduse de Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine" (în La naissance du Monde, Sources Orientales, I, Paris, 1959),pp. 453-468. Problema mitologiei chineze, în special miturile cosmogonice, a fost discutată din perspective divergente, de Henri Maspero, „Legends mythologiques dans le Chou King ", JA, 204,1924, pp. 1-100; Bernhard Karlgren, „Legends and Cults of Ancient China", Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiauities,m. 18,1946,pp. 199-365 (de neînlocuit pentru bogăția documentară; vezi, însă, critica metodei lui B. Karlgren în recenzia lui W. Eberhard, Artihus Asiae, 9,1946, pp. 335-364); Derk Bodde, „Myths of Ancient China" (în S. N. Kramer, ed.), Mythologies of the Ancient World, New York, 1961, pp. 369-408; J. Shih, „The Ancient Chinese Cosmogony", Studia Missionaria, 18,1969,pp. 111-130; N. J. Girardot, „The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", HR, 15, 1976, pp. 289-318 (analiză critică a câtorva demersuri recente).

Despre mitul lui Pan Ku, vezi H. Maspero, „Legendes mythologiques", pp. 47 sq.; Edouard Erkes, „Spuren chinesischer Weltschopfungsinythen", T'oung Pao, 28, 1931, pp. 355-368; W. Eberhard, The Local Cuttures, pp. 442-443; D. Bodde, pp. 382 sq.: N. J. Girardot, „The Problem of freaticii Mythology", pp. 298 sq.
Despre întreruperea legăturilor dintre Pământ şi Cer, vezi H. Maspero, „Legendes mythologiques", pp. 95-96; id., Le x religions chinoises, pp. 186 sq.; D. Bodde, „Myth of Ancient China", pp. 389 sq.; cf. M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 80 sq.
Despre N ii Wa, cf. D. Bodde, op. cil., pp. 386 sq. Cu privire la mitul lui Yu cel Mare, învingătorul apelor revărsate, cf. Marcel Granet, Danses et legendes, pp. 466 sq., 482 sq.
Despre originea şi structura ceremoniaiă a oraşelor chineze, a se vedea Paul Wheatley, The Pivot ofthe Four Quarters. A preliminary enquiry into the origins and character ofthe ancient Chinese City (Chicago, 1971), pp. 30 sq., 411 sq., şi pasxim.\ cf., de asemenea, Werner Miiller, Die heilige Stadt (Stuttgart, 1961), pp. 149 sq.
Despre cosmologia şi simbolismul spațial, a se vedea M. Granet, IM pensee chinoise, pp. 342 sq.; Schuyler Camnian, „Types of Symbols in Chinese Art" (în Studies in Chinese Thought, Edited by Arthur F. Wright,Chicago, 1953,pp. 195-221); id., „Evolution of Magic Squares in China", JAOS, 80, 1960, pp. 116-124; „The Magic Square of three in old Chinese philosophy and religion", HR, 1,1961, pp. 37-80; M. Eliade, „Centre du monde, temple, maison" (în Le syinbolisme Cosmique des inonuments religieux, Serie Orientale Roma, voi. XIV, Roma, 1957, pp. 57-82); Hernian Koster, Symbulikdes chinesischen Universismus (Stuttgart, 1958), în special pp. 14 sq., 48 sq.; R. A. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", Arts Asiatiques, 4, 1957, pp. 163-186; id., „L'habitat, le monde et Ie corps humain en Extreme-Orient et cn Haute-Asie", J A,245, 1957,pp. 37-74.
Despre Ming tung. vezi M. Granet, La pensee chinoise, pp. 102 sq., 178 sq., 250 sq.; R. A. Stein, „Architecture et pensee religieuse", pp. 164 sq.; H. Koster, Symbolik, pp. 34 sq., 48 sq.

J30. Despre morfologia diferitelor simboluri ale polarității şi alternanței, vezi studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarites" (1967; republicat în La nostalgie des origines, Paris, 1971, pp. 249-336). Cu privire la polari Uite în cosmologia chineză, vezi M. Granet, La pensee chinoise, pp. 86 sq., 149 sq.; Cari Hentze, ttronzegerat, pp. 192 sq.; id., Tod, Auferstehung, Weltordnung (Ziirich, 1955), pp. 150 sq.; H. Kcister, Symbolik, pp, 17 sq.
Analizând cântecele de dragoste conservate în cea mai veche „carte clasica", Shi Jing, Marcel Granet a pus în lumină structura sărbătorilor sezoniere celebrate de ţărani, probabil din neolitic (cf. Fetes et chansons anciennes de la Chine). „Erau în principal sărbători de juneţe, spre deosebire de sărbătorile de căsătorie: cele două grupuri sexuale proveneau din sate diferite în virtutea principiului de exogamie şi participau la dueluri poetice pe teme luate în mod obligatoriu din peisajul ritual. Acesta era aproape întotdeauna un peisaj de ape şi munţi şi toate elementele lui erau sacre... (Sărbătorile) corespundeau unor momente critice ale vieţii ţărăneşti, acelea în care agricultorii îşi schimbau felul de viaţă. Anotimpul frumos îi împrăştia pe câmpuri, unde locuiau în mici cabane; ei se reîntâlneau în timpul iernii în cătunul familial. Există un anumit raport între locurile sfinte ale comunităţilor ţărăneşti, pe de o parte, si munţii, fluviile şi pădurile sacre din ritualul clasic, pe de altă parte: şi unele şi celelalte erau centre ancestrale şi principalele sanctuare ale cultului feudal: temple ale Strămoşilor, altare ale zeilor Solului şi Recoltelor, nu erau decât diversificări ale vechilor locuri sfinte. Tot astfel, anumite practici de cult regale nu sunt decât transpuneri ale sărbătorilor ţărăneşti" (Max Kaltenmark, „Religion de la Chine antique", p. 952).
Despre noţiunea de Dao, a se vedea M. Granet, La pensee, pp. 300 sq.; Joseph Needharn, Science and Civilizution in China, II (1956), pp. 36 sq.; H. Koster,Symbolik, pp. 16 sq., 51 sq.; Ellen Mărie Chen, „Nothingness and the Mother Principie in Early Chinese Taoism", International Philosophical Quarterlv, 9,1969, pp. 391-405; Holmes Welch, Taoism. The Parting of the Way (1957; ediţie revăzută, 1965). pp. 50 sq.; Max Kaltenmark, IMO Tseu et le tao'fsme (Paris, 1965), pp. 30 sq.; Wing-Tsit Chan, The Way of Lao Tzu (New York, 1963), pp. 31 sq.
Despre fragmentele cosmogonice din Dao de Jing, cf. Normau J. Girardot, „Myth and meaning in the Tao te ching: Chapters 25 and 42", HR, 16, 1977, pp. 294-328, şi bibliografia înregistrată la § 129.
Despre „divinitatea Văii", „Femela întunecoasă", cf. § 132.
131. Confucius a fost primul care şi-a folosit învăţătura ca un mijloc de reformă spirituală şi politică. El nu ţinea cursuri propriu-zise, ci se întreţinea cu discipolii. La vârsta de cincizeci de ani i s-a dat un post în administraţia imperială, dar el a demisionat la scurtă vreme de la instalare, după ce şi-a dat seama că nu dispunea de nici o putere. Dezamăgit, a călătorit mai mult de zece ani de-a lungul şi de-a latul statelor Imperiului. La 67 de ani, la rugămintea vechilor săi discipoli, el s-a reîntors în ţinutul natal, Lu, unde a mai trăit încă cinci ani.
Tradiţia îi atribuie lui Confucius numeroase lucrări, în special „Cărţile clasice", dar e foarte puţin probabil ca el să le fi redactat, şi e chiar îndoielnic că el a fost acela care le-a editat. O culegere din notele şi convorbirile sale a fost publicată mai târziu de către discipolii lui sub titlul Lun yu („Convorbiri", tradus, de obicei, în engleză prin Analecîs). Am folosit traducerea lui J. Legge, The Analects of Confucius (ediţie nouă, New York, 1966), a lui L. Giles, The Sayings of Confucius (ediţie nouă, New York, 1961) şi a lui W. E. Sooîhil, The Analects (Londra, 1958). Vezi, de asemenea, F. S. Couvreur, Entretiens de Confucius et de şes disciples (Paris, ediţie nouă, fără an); James R. Ware, The Sayings of Confucius (New York, 1955).
Din abundenta literatură despre Confucius cităm: H. G. Creel, Confucius and the Chinese way (New York, 1949; reeditare 1960); Lin Yutang, The Wisdom of Confucius (New York, 1938); Liu Wu-chi, Confucius, His Life and Times (New York, 1955); Etiemble, Confucius (Paris, 1956); Daniel Leslie, Confucius (Paris, 1962); J. Munro, The Concept of mân in Early
689
China (Stanford, 1969), pp. 49-83 („The Confucian Concept of mân"); Herbert Fingarette, Confucius — the Secular as Sacred (New York, 1972); şi culegerea de studii critice publicată de Arthur F. Wright, Confucianism and Chinese Civilisatwn (New York, 1967).
132. Există un număr destul de mare de traduceri din Dao de Jing (treizeci şi cinci numai în engleză, publicate între 1868 si 1955). Nu o dată eşti înclinat să gândeşti în termenii lui Marcel Granet, care făcea, cu privire la traducerea lui Stanislas Julien (1842), observaţia: „întru totul conştiincioasă, ea nu trădează textul, dar nici nu îţi dă posibilitatea să îl înţelegi" (Lapensee chinoise, p. 503, n. 1). Am folosit traducerea lui Arthur Waley, The Way and itx Power (Londra, 1934), pentru meritele ei literare, şi aceea a lui Wing-tsit Chan, The Way ofLao Tzu (New York, 1962), pentru bogăţia şi precizia comentariului. Dar fragmentele citate în text reproduc traducerea lui Marx Kaltenmark, în admirabila sa cărţulie, IMO Tseu et le taoisme (Paris, 1963).
Lucrările lui Waley si ale lui Chan conţin lungi introduceri, în care sunt examinate numeroase probleme puse de istoria textului. Cf., de asemenea, Jan Yiin Hua, „Problems of Tao and Tao Te Ching", Numen, 22, 1975, pp. 208-234 (autorul prezintă ultimele cercetări ale lui Fung Yu-lan despre daoismul antic); id., „The Silk manuscripts on Taoi'sm", T'oung Pao, 63, 1977, pp. 66-84 (despre manuscrisele recent descoperite într-un mormânt datând din -168).

Comentariul lui Ho-shang-Koung a fost tradus de Exluard Erkes, Ho-shang-kung 'x Commentary on iMo-tse, translated and annotated (Ascona, 1950).
între prezentările generale, semnalăm: Henri Maspero, Le taoisme (Melanges posthumes, II, Paris, 1950); Fung Yu-lan, History of Chinese Phiiosophy, I (Princeton, 1952), pp. 170 sq.; Max Kaltenmark, Lao Tseu et le taoisme; Holmes Welch, Taoistn. The Parting of the Way (Boston, 1957; ediție revă/ută 1965); Nicole Vandier-Nicolas, Le Tao'isme (Paris, 1965); Etiemble, „En relisant Lao-Tseu", La Nouvelle Revue Francaise, 171, 1967, pp. 457-476; Herrlee G. Creel, What is Taoism? (Chicago, 1970).
O parte din comunicările prezentate la Colocviul asupra daoismului (Bellagio,7-l4 septembrie 1968) a fost publicată în History ofReligion, 9, 1969-1970, pp. 107-255. A se vedea mai ales: Holmes H. Welch, „The Bellagio Conference on Taoist Studies", pp. 107-136; Arthur F. Wright, „A historian's reflection on Taoist tradition", pp. 248-255. Despre orientările actuale în studiul daoismului, a se vedea Norman J. Girardot, „Part of the Way: Four Studies on Taoism", HR, 11, 1972, pp. 319-337.
Semnalăm câteva studii recente: Donald Munro, „The Taoist Concepi of Mân", în The Concept of Mân in Early China (Stanford, 1969), pp. 117-139; J. J. L. Duyvendak, „The Phiiosophy of Wu-wei", Asiatische Sludien, I, 1947, pp. 81-102; Walter Liebenthal, „The Immortality of the Soul in Chinese Thought", Monumenta Niponica. 8, 1952, pp. 327-397; Max Kaltcnmark, „Lingpao: Note sur un terme du taoi'sme religieux", Bibliotheque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, XIV, Paris, 1960, pp. 551-588; Kimura Eiichi, „Taoism and Chinese Thought", în Acta Asiatica, 27,1974, pp. 1-8; Michel Strickmann, „The longest Taoist Scriptures", HR, 17, 1978, pp. 331-354.
Legăturile dintre „daoismul filosofic" (aşa cum e exprimat el în Dao de Jing şi de Zhuang Zi) şi „daoismul religios" sau căutarea nemuririi prin diverse tehnici de fiziologie subtilă si prin alchimie constituie o problemă controversată încă. Unii autori insistă asupra deosebirilor care despart „daoismul filosofic" de cultul imortalității. După aceşti autori (de exemplu, A. G. Graham, H. H. Welch, Fung Yu-lan), prima mare perioadă a daoismului filosofic a fost degradată de invazia superstițiilor (magie şi religie populară) şi a concepțiilor şi practicilor buddhiste. Rezultatul acestei degradări este „neodaoismul" sau „religia daoistă". Cf., inter alia, Creel, op. cit., pp. 1-24,37 sq.; A. C. Graham, The Book of Leih-Tzu (Londra, 1960), pp. 10 sq., 16 sq. (a se vedea critica acestei poziții făcută de K. Schipper, în analiza sa, T'oung Pao, N.S., 51, 1964, pp. 288-292). Dimpotrivă, sinologii francezi şi elevii lor (M. Granet, H. Maspero, Max Kaltenmark, C. Schipper, Anna Seidel etc.) scot în evidență solidaritatea structurală între cele două „scoli daoiste". Cf. discutarea câtorva lucrări recente ilustrând aceste două demersuri metodologice, la Normau Girardot, „Part of the Way. Four Studies on Taoism", pp. 320-324, şi mai ales articolul lui N. Sivin, „On the word «Taoist» as a souree of perplexity. With special reference to the relations of Science and Religion in tradițional China", HR, 17, 1978, pp. 303-330 (cf. pp. 313 sq., examinarea câtorva interpretări recente datorate savanților japonezi).
Despre concepțiile chineze despre irnortalitate, a se vedea Ying-shih Yu, „Life and Immortality in the Mind of Han China", HJAS, 25, 1964-1965, pp. 80-92; Ellen Mărie Chcn, „îs there a doctrine of physical Immortality in the Tao te Ching?", HR, 12, 1973, pp. 231-239. Joseph Needham a subliniat caracterul „magic, ştiințific, democratic şi politic revoluționar" al daoismului (Science and Civilisation in China, II, 1956, p. 35). După Needham, daoiştii erau ostili nu doar confucianismului, ci şi sistemului feudal în totalitatea sa (ibid., p. 100; cf. pp. 100-132). Totuşi, N. Sivin a pus la îndoială temeiul acestor afirmații; nimeni n-a putut demonstra antifeudalismul daoistilor, nici identificarea lor cu începuturile unei mişcări ştiințifice; cf. „On the word «Taoist»", pp. 309 sq.
Scrierile lui Zhuang Zi au fost de mai multe ori traduse în principalele limbi europene. Traducerea lui James Legge, The Writings of Kwan-zze (SBE, voi. 39 şi 40, Londra, 1891) este cea mai cunoscută. A se vedea acum Burton Watson, The Complete Works of Chuang Tzu (New York, 1968).
Despre Zhuang Zi, cf. Arthur Waley, Three Ways of Thought in Ancient China (Londra, 1939, reeditare, New York, 1956),pp. 3-79; Fung Yu-lan, Lao Tzu and Chuang Tzu. The Spirit of Chinese Phiiosophy (Londra, 1947); A. C. Graham, „Chuang-tzu's essay on Seeing things as equal", HR, 9, 1969-1970, pp. 137-159.
133. Despre tehnicile daoiste vizând dobândirea nemuririi fizice, a se vedea Henri Maspero, Le Tao'isme, pp. 89-116; Holmes Welch, Taoism, pp. 97 sq.; Max Kaltenmark, Lao Tseu et le taoisme, pp. 146 sq.

Despre Nemuritorii daoişti,a se vedea Lionel Giles, A Gallery of Chinese Immortals (Londra, 1948); Max Kaltenmark, Le Lie-sien Tchouan. Biographies legendaires des Immortels tao'istes de l'antiquite (Pekin, 1953, traducere şi comentariu).
Despre „eliberarea cadavrului", vezi H. Maspero, Le Tao'isme, pp. 98 sq.; H. Welch, Taoism, pp. 108 sq.
Despre „zborul magic" al yoginilor şi al alchimiştilor, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 402 sq., id., Le Chamanisme (ediția a 2-a) pp. 439 sq.; Forgerons et alchimistes (ediție nouă, 1977), pp. 169-170.
Despre legenda celor trei munți sfinți care se găsesc în mijlocul mării şi de care nimeni nu se poate apropia, vezi Sse-

ma Ts'ien, Memoires, III, pp. 436-437; „Altădată... oamenii au putut să ajungă acolo: acolo se află Preafericiţii şi elixirul împotriva morţii; acolo toate fiinţele, păsările şi patrupedele sunt albe, palatele sunt făcute din aur şi din argint; când oamenii nu ajunseseră încă la ele, ei îi vedeau de departe ca un nor în zare; când se apropiau, cei trei munţi sacri erau răsturnaţi în apă... De fapt, nimeni nu a reuşit să urce pe crestele lor" (a se vedea voi. II, pp. 152-153). Este vorba de ţări aparţinând unei geografii mitice, care s-a cristalizat în urma unor experienţe extatice imemoriale; cf. legendele hinduse despre rşi avântându-se în văzduh către misteriosul ţinut din nord numit Svetadvlpa; tot aşa lacul Anavatapta nu putea fi atins decât de cei care aveau puterea supranaturală de a zbura în văzduh; Buddha şi arhaţii soseau la Anavatapta într-o secundă; vezi Le Yoga, pp. 397 sq.
Cocorul este prin excelenţă pasărea Nemuritorilor: despre el se spunea că trăieşte peste o mie de ani şi „poate să respire cu gâtul îndoit, tehnică ce înmlădiază respiraţia si pe care o imitau daoiştii" (M. Kaltenmark, Lao Tseu, p. 153). Vezi, de asemenea, J. de Groot, The Religious System ofthe Chinese, IV,pp. 232-233,295,395. Despre dansul cocorilor, cf. M. Granet, Danses et legendes, pp. 216, sq.
Despre Câmpiile de Cinabru şi „Cei Trei Viermi", a se vedea H. Maspero, Le Tao'isme, pp. 91 sq.; H. Welch, op. cit., pp.106-109,121, 130-132.
Despre străvechimea practicii respiratorii în China, vezi Hellmut Wilhelm, „Eine Chon-Inschrift iiber Atemteehnik", Monumenta Sinica, 13, 1948, pp. 385-388.
în legătură cu tehnica „hrănirii forţei vitale", memoriul lui Henri Maspero rămâne fudamental: „Leş procedes de «nourrir le principe vital» dans la religion taoi'ste ancienne", JA, 1937, pp. 177-252, 353-430; vezi, de asemenea, Le Tao'iame, pp. 107-114. Pentru o analiză comparativă a tehnicilor respiratorii indiană, islamică şi creştină (isihasmul), a se vedea Le Yoga, pp. 71-78.
„Importanţa Respiraţiei Embrionare ţine de împrejurarea că trupul omului este alcătuit din sufluri. La originea lumii, Cele Nouă Sufluri amestecate formau Haosul; când Haosul s-a împrăştiat, ele s-au despărţit; cele pure şi subtile s-au ridicat şi au format Cerul, cele impure şi grosolane au coborât şi au devenit Pământ. Primii zei, cei mai mari, s-au creat în mod spontan din înnodarea suflurilor, apoi au fost zămisliţi şi creaţi zeii mai mici. Mai târziu, împăratul Galben, Huang Di, i-a făurit pe oameni înălţând statui de pământ în cele patru direcţii cardinale; el le-a expus tuturor suflurilor aerului timp de 300 de ani; când au fost pătrunse îndeajuns, ele au putut să vorbească şi să mişte şi au dat naştere diferitelor rase de oameni. Astfel, corpul omului este făcut din suflurile impure, care au format Pământul, dar suflul vital, care îl animă, este suflul pur care circulă între Cer şi Pământ. Pentru ca să poată deveni nemuritor, el trebuie să înlocuiască definitiv suflurile impure cu sufluri pure; către aceasta tinde Respiraţia Embrionară, în vreme ce omul obişnuit, hrănindu-se cu cereale, îşi înlocuieşte zilnic materia corpului printr-o materie la fel de grosolană, daoistul, hrănindu-se cu sufluri, o înlocuieşte cu o materie din ce în ce mai pură" (H. Maspero, Le Tao'isme, p. 114). Reţinem paralelismul cu antropogonia şi eshatologia orfică; cf. § 181.
Pentru daoişti, întreg corpul omenesc este plin de divinităţi si de fiinţe transcendente; vezi descrierea acestui panteon în H. Maspero, La Tao'isme, pp. 116-137. Cu zeii se poate intra în legătură prin meditaţie mistică sau prin extaz; ibid., pp.137-147.
Despre tehnicile sexuale daoiste, vezi Joseph Needham, Science and Civilization in China, II (Cambridge, 1956), pp. 146-152; Akira Ishihara şi Howard S. Levy, The Tao of Sex. An annotated translation of XXVIII section ofthe Essence of Medical Prescriptions (Tokyo, 1968, ediţie nouă, New York, 1970; precizăm că tehnicile analizate nu sunt exclusiv daoiste).
Un texî tradus de H. Maspero („Leş procedes...", p. 385) descrie după cum urmează tehnica de „a face sămânţa să se întoarcă şi de a regenera creierul": „principiul... constă în a copula în aşa fel încât Esenţa (i.e. sămânţa) să fie puternic agitată (apoi), când e pe punctul să iasă afară, este prins repede (penisul) cu cele două degete mediane, în spatele scrotului şi în faţa anusului, se strânge cu putere, şi se expulzează cât mai îndelung Suflul pe gură, timp în care se strânge de câteva ori din dinţi, fără a reţine însă Suflul. Astfel, în vreme ce Esenţa este emisă, Esenţa nu poate ieşi, ci se întoarce din Tija de Jad (penisul) si urcă la creier. Nemuritorii îşi transmit acest procedeu; ei jură, bând sânge, sa nu se transmită la întâmplare şi fără socoteală". Cf., de asemenea, R. H. van Gulik, Erotic colour prints, p. 78.
în Biografia Omului Real de Purd-Transcendenţă, despre care H. Maspero consideră că poate fi datat din secolul al V-lea d. Hr., metoda întoarcerii seminţei se numără printre cele cinci reţete ale Nemuritorului maestru Ziang: „Prin meditaţie desăvârşită trebuie îndepărtată (toată) gândirea exterioară; atunci bărbaţii şi femeile vor putea să practice metoda Vieţii Veşnice. Acest procedeu este cu desăvârşire secret: să nu îl transmiteţi decât înţelepţilor!... Ori de câte ori se practică (acest procedeu), trebuie să se intre în meditaţie: trebuie mai întâi să se piardă conştiinţa corpului propriu şi conştiinţa lumii exterioare". După ce a rostit o rugăciune, „bărbaţii îşi ţin (spiritul fixat asupra) rinichilor, păzindu-şi cu străşnicie Esenţa (i.e. sperma) si distilându-şi Suflul, care înaintează de-a lungul şirei spinării şi urcă la Ni-huan (i.e. Câmpul de Cinabru localizat în cap) împotriva curentului: este ceea ce se numeşte „a face să se întoarcă în punctul de Origine" huan-yuan;

femeile îşi vor ţine (spiritul fixat) în inimă, hrănind spiritele, distilând un foc imobil, făcând să coboare Suflul din amândoi sânii în rinichi, de unde acesta urcă înapoi prin coloana vertebrală şi merge, de asemenea, la Nihuan: este ceea ce se cheamă „a transforma realul" huan zhen. La capătul a o sută de zile se atinge Transcendenţa. Dacă se practică (acest procedeu) multă vreme, cel ce îl practică devine spontan Om Real şi, vieţuind veşnic, străbate secolele. Aceasta este metoda de a nu muri" (traducere de H. Maspero, „Leş procedes...", pp. 386—387).
Despre „misteriosul embrion" al noului corp nemuritor, vezi H. Welch, Taoism, pp. 108 sq., 120 sq.
Despre raporturile dintre tehnicile daoiste şi Yoga tantrică, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 253 sq., 400 sq.; J. Needham, Science and Civilization, II, pp. 425 sq.; R. H. van Gulik, Sexual Life in Ancient China (Leiden, 1961), pp. 339 sq.; J. Filliozat, „Taoi'sme et Yoga", JA, 257, 1969, pp. 41-88. Vezi, de asemenea, Lu K'uan Yu, Taoist Yoga. Alchemy and Immortality (Londra, 1970; este traducerea engleză a unui autor modern; „No evidence of Taoist origin or particular association is given", N. Sivin, HR, 17, p. 319, n. 27).
134. Pentru alchimia chineză, esenţialul bibliografiei e de găsit în cărţile noastre Le Yoga (Paris, 1954, ediţie nouă, 1972,pp. 404-406) şi Forgerons et alchimistes (ediţie nouă, revizuită şi adăugită, 1977),pp. 167-168, şi mai ales în Joseph Needham, Science and Civilization in China, V, 2 (Cambridge, 1974), pp. 2 sq., 381 sq. Notăm lucrările mai importante: A. Waley, „Notes on Chinese Alchemy", BSOAS, 6, 1930, pp. 1-24; Homer H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy", Mv, 38, 1947, pp. 62-86; Nathan Sivin, Chinese Alchemy: Preliminary Studies (Cambridge, Mass., 1968; vezi recenzia noastră în HR, H), 1970, pp. 178-182); J. Needham, Science and Civilization, V, 3,1976 (istoria alchimiei va fi continuată în cele două volume ulterioare, în momentul de faţă în pregătire).
Dintre traducerile textelor alchimice, relevăm mai ales: Lu Ch'iang Wu şi Tenney L. Davis, „An ancient chinese treatise on alchemy entitled (Ts'an T'ung C/z'/, written by Wel Po-Yang about 142 A.D." (Isis, 1932, voi. 18, pp. 210-289); ici., „Ko Hung on the Yellow and the White" (Proceedings of the American Academy of Arts and Science, voi. 71, 1935, pp. 221-284). Această ultimă lucrare comportă traducerea cap. IV şi VI din tratatul lui Ko Hung (Pao P'u Tzu); cap. I-III sunt traduse de Eugen Feifel, Monumenta Serica, voi. 6, 1941, pp. 131-211 (vezi ibid., voi. 9, 1944, o nouă traducere a cap. IV, tot de E. Feifel) şi cap. VII şi XI de T. L. Davis şi K. F. Chen, „The Inner Chapters of Pao-pu-tzu" (Proceedings of American Academy of Arts and Science, voi. 74,1940-1942, pp. 287-325). Despre valoarea traducerilor lui T. L. Davis şi a colaboratorilor săi, vezi J. Needham, Science and Civilization, V, 2, p. 6, şi Nathan Sivin, Chinese Alchemy, p. 15. James R. Ware a dat o traducere completă din Nei P'ien de Ko Hung, în Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien ofKo Hung (Cambridge, Mass., 1966; cf. observaţiile noastre, în HR, 8,1968, pp. 84-85). Lucrarea lui N. Sivin, Chinese Alchemy, pp. 145-214, comportă traducerea adnotată din Tan ching yao chueh („Essential formulas from the alchemical classics"), lucrare atribuită lui Sun Ssu-mo (secolul VI d. Hr.). Vezi, de asemenea, Roy C. Spooner şi C. H. Wang, „The Divine Nine Turn Tan Sha Method, a Chinese Alchemical Recipe" (Isis, 1947, voi. 38, pp. 235-242).
După H. H. Dubs, primul document ar li din anul 144 î. Hr.; în anul acela, un edict imperial ameninţă cu execuţia publică pe toţi aceia care vor fi surprinşi în flagrant delict de contrafacere a aurului (textul este reprodus de H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy", p. 63). Dar, aşa cum bine a arătat J. Needham (Science and Civilisation, V, 2, pp. 47 sq.), contrafacerea aurului nu constituie la drept vorbind o „metodă" alchimică.
H. H. Dubs crede că originea alchimiei trebuie căutată în China din secolul IV î. Hr. După acest autor, alchimia nu putea să se nască decât într-o civilizaţie în care aurul era puţin cunoscut sau în care nu se cunoşteau metodele de dozare a cantităţii de metal pur; or, în Mesopotamia, aceste metode erau răspândite din secolul al XlV-lea î. Hr., ceea ce reduce la improbabilitate originea mediteraneană a alchimiei (H. Dubs, pp. 80 sq.). Dar această opinie nu a fost acceptată de istoricii alchimiei (vezi, inter alia, F. Sherwood Taylor, The Alchemists, New York, 1949, p. 75). H. Dubs crede că alchimia a fost introdusă în Occident de călătorii chinezi (op. cit., p. 84). Totuşi, după Laufer, nu este exclus ca alchimia „ştiinţifică" să reprezinte în China o influenţă străină (cf. Laufer, Isis, 1929, pp. 330-331). Despre penetraţia ideilor mediteraneene în China, a se vedea H. Dubs, op. cit.,pp. 82-83, n. 122-123. Despre originea, probabilă, mesopotamiană a ideologiei alchimice chineze, cf. H. E. Staplcton,„The Antiquity of Alchemy" (Ambix, V, 1953, pp. 1-43), pp. 15 sq. Discutând pe scurt originea chinezească a alchimiei (pp. 19-30), N. Sivin respinge ipoteza lui H. Dubs (pp. 22-23). Critica cea mai radicală a fost prezentată de J. Needham (voi. V, 2, pp. 44 sq.), în ciuda faptului că ci însuşi, deşi din cu totul alte motive, susţine că alchimia este o creaţie chineză. După J. Needham, cultura din China antică era unicul mediu în care să se cristalizeze credinţa într-un elixir împotriva morţii, operă supremă a chimistului (pp. 71,82,114-115). Cele două concepţii — aceea a elixirului şi cea a fabricării alchimice a aurului — au fost integrate pentru prima oară în istoria Chinei în secolul al IV-lea î. Hr. (pp. 12 sq. etc.). Dar J. Needham recunoaşte că relaţia dintre aur şi imortalitate era cunoscută în India înainte de secolul alVI-leaî. Hr. (pp. 118sq.).
într-un articol recent, N. Sivin atrage atenţia asupra caracterului „panchinez" al tehnicilor daoiste şi al alchimiei; cf.

„On the Word «Taoist» as a source of perplexity", pp. 316 sq. în acelaşi articol, N. Sivin analizează cu pertinenţă importanţa lui Ko Hung, considerat de majoritatea savanţilor drept „cel mai mare alchimist din istoria chineză" (J. Needham); cf. op. cit., pp. 323 sq.
Până în anii din urmă, savanţii occidentali considerau „alchimia externă" sau iatrochimia (wai dan) ca fiind „exoterică", şi „alchimia internă" (nei dan) ca „ezoterică". Dacă această dihotomie este adevărată pentru unii autori târzii ca Peng Xiao (secolele IX-X), Ja început wai dan „era tot atât de ezoterică cât şi corespondentul ei yogic" (N. Sivin, Chinese Alchemy, p. 15,n. 18). într-adevăr, Sun Ssu Mo, marele iatrochimist din secolul al Vll-lea, reprezentând „alchimia externă", se situează

în întregime în tradiţia daoistă: cf. fragmentul citat în Forgerons et alclrimistes, p. 98, după traducere lui N. Sivin, op. cit., pp.146-148.
Pentru simbolismul alchimic al respiraţiei şi al actului sexual, cf. R. H, van Gulik, Erotic colour prints ofthe Ming period with an essay un Chinese sex lifefrom the Han to the Ch'ing dynasty, B.C. 206-A.D. 1644 (Tokyo, 1951), pp. 115 sq.
Nu numai moartea lui Lao Zi (cf. n. 109), ci şi naşterea sa au fost interpretate ca o cosmogonie; vezi Cristofer Schipper, „The Taoist body", HR, 17, 1978, pp. 355-386, în special pp. 361-374.
Despre divinizarea lui Lao Zi, vezi Anna K. Seidel, La divinisation de IMO Tseu dans le Taoisme des Han (Paris, 1969); vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „The image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao Tzu and Li Hung", HR, 9, 1969-70, pp, 216-247.
Despre mişcările daoiste de structură mesianică, vezi Paul Michaud, „The Yellow Turbuns", Monumenta Serica. 17, 1958, pp. 47-127; Werner Eichhorn, „Description ofthe Rebellion of Sun En and earlier taoisl RebelIions",M»t//M«££7î des Instituts fur Orientforschung, 2, 1954, pp. 325-352; Howard S. Levy, „Yellow Turban Religion and Rebellion at the end ofthe Han", JAOS, 76,1956,pp. 214-227; R. A. Stein,„Remarques sur Ies mouvcments du Taoi'sme politico-religieux au Il-e siccle ap. J.C.", T'oung Pau, 50, 1963, pp. 1-78. Cf., de asemenea, cap. XXXV (bibliografia).
135. Despre hinduizarea subcontinentului şi integrarea clementelor locale, vezi M. Eliade, Le Yoga. Iminortalite ei liberte (1954), pp. 120 sq., 377 sq. (bibliografie); J. Gonda, Leş religions de Vinde, I (Paris, 1962), pp. 236 sq., 268 (bibliografie).
Există o literatură destul de abundentă despre morfologia si istoria hinduismului. Semnalăm lucrările mai utile: L. Renou şi JeanFilliozat,L7«Je classique, I(1947),pp. 381-667; L. Rcnou, L'Hindouisme (colecţia „Que sais-je?", 1951); J. Gonda, Leş religions de Vinde, I, pp. 257-421; Anne-Marie Esnoul, „L'Hindouisme" (în Histoire des religions, sub coordonarea lui H. Ch. Pucch, I, 1970, pp. 996-1104); id., L'Hindouisme (antologie, 1973).
A se vedea, de asemenea, J. E. Carpenter, Theism in Mediaeval India (Londra, 1926, preţioasa pentru documentaţia ei); J. Gonda, Aspects of Early Visnuism (Utrecht, 1954); id., Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1964); id., Vişnuism and Sivaism: A Comparison (Londra, 1970); Arthur L. Herman, The Problem of Ev i l and Indian Thoughl (Delhi-Varanasi-Patna, 1976), pp. 146 sq.; Stella Kramrisch „The Indian Great Goddess", HR, 14, 1975, pp. 235-256, în special pp. 258 sq. (androginul şi zeiţa), 263 sq. (Devî); J. C. Heestermann, „Brahmin, Ritual and Renouncer", Wiener Zeitschrift zur Kunde des Siid-u. Ostasien, 11,1964,pp. 1-37; V. S. Agrawala, Siva Mahădeva, The Great Good (Benares, 1966); Madeleine Biardeau, Clefspour lapensee hindoue (Paris, 1972); V/endell Charles Beane, Myth, Cult and Symbols in Sakta Hinduism. A Study ofthe Indian Mother Goddess (Leiden, 1977), în special pp. 42 sq., 228 sq.; Wendy Doniger O'Flaherty, Asceticism and Eroticisrn in the Mythology of Siva (Londra, 1973).
Vezi, de asemenea, bibliografiile cap. XXIV, §§ 191-194.
Vom prezenta diversele faze ale şivaismului şi vişnuismului în cap. XXXI şi XXXII (partea u IlI-a).
136. în legătură cu leit-motivul „învingerii suferinţei", vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 27 sq.
Despre analogiile dintre simbolismul indian al captivităţii şi liberării de legături şi anumite aspecte ale mitologiei gnostice, a se vedea M. Eliade, Aspects du mythe (1963), pp. 142 sq. („Mythologie de la Memoire et l'Oubli") [trad. românească, pp. 125 sq. — nota trad.j.
137. Despre continuitatea ideilor vedice în Upanis,ade, cf. F. Edgerton, „The Upanishads: what do they seek, and why", JAOS, 49, 1929, pp. 97-121, în special pp. 100 sq.
Problema generală a continuităţii în religia indiană a fost tratată de J. Gonda, Continuity and Change (vezi în special pp. 38sq.,315sq).
Ananda K. Coomarasawamy a evidenţiat în câteva rânduri caracterul „tradiţional" (i.e. independent de conjuncţiile istorice) a metafizicii indiene. Cf. Selected Papers, I-II (editat de Roger Lipsey, Princeton, 1977).
138. Cu privire la Vedănta presistematică, a se vedea capitolele respective în istoriile filosofici indiene a lui S. N.

Dasgupta şi a lui R. Radhakrishnan; H.deGlasenapp,/Ja/p/»7avo/;/î/t; indienne (traducere de A.-M. Esnoul, 1951),pp. 126sq.; William Beidler, The Vision of Seif in Early Vedănta (Delhi, Patna, Benares, 1975), în special pp. 104 sq., 227 sq.
Am examinat (§ 82) paradoxul lui Brahman „corporal" (muritor") şi „incorporai" („nemuritor") în Upanisadele medii; am amintit,în plus, antecedentele mitologice ale acestei speculaţii metafizice (§ 68). O tendinţă analoagă spre coincidentia oppositorum se reîntâlneşte în tilosofia Sâmkhya şi, mai ales, acel „instinct teleologic" care angajează Substanţa cosmică (prakrti) să ajute la eliberarea spiritului (puruşa); cf. § 140. Adăugăm că coincidentia oppositorum care caracterizează pe Brahman (ca totalitate a realului sau Fiinţă absolută) este exprimată, de asemenea, în numeroase mituri, mai ales în miturile raportându-se la condiţia umană. Aşa, de exemplu, manifestările răului (demonii, monştri etc.) răsar din însuşi trupul Zeului (în primul rând din necurăţiile sale); altfel spus, răul este, ca şi binele, de origine divină: el Iace parte integrantă din divinitate. Cf. miturile brahmanice şi puranice citate şi comentate de W. D. O'Flaherty, The Origins ofEvil in Hindu Mithology (Berkeley, 1976),pp. 139 sq. E bine să adăugăm că acest motiv este atestat în alte mitologii: diavolul sau Moartea se nasc din scuipatul, din excrementul sau din umbra Creatorului; cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 87 sq. (legendă bulgară), 87 (legendă mordvină), 101 (mit vogul) ftrad. românească, pp. 96 sq., 96 şi 106 — nota trad.].
139. Bibliografia la textele Sămkhya şi comentariile lor sunt înregistrate în cartea noastră Le Yoga. Immortalite et liberte, pp. 361—364. De adăugat: Corrado Pensa (tr.), Isvarakrşna, Săinkhya-kărikă con ii commento di Gaudapăda (Torino,

1960); Arme- Mărie Esnoul (trad.), \£s xtrophes de Sămkhya (Sâmkhya-kărikă) cu comentariul lui Gaudapuda. Text sanscrit şi traducere adnotată (Paris, 1964),
Pentru bibliografia critică, cf. IM Yoga, p. 364. De adăugat:
J. A. B. van Buitenen„„Studics in Sămkhya", JAOS, 80,1956,pp. 153-157; 81,1957,pp. 15-25,88-107; Pulinbihari Chakravarti, Origin and Development ofthe Sămkhya System ofThought (Calcutta, 1952); Gerald James Larson, Clasxical Sămkhya. An interpretation ofitx History and Meaning (Delhi-Varanasi-Patna, 1969). Lucrarea lui G. J. Larson conţine o trecere în revistă critică a interpretărilor filosofici Sămkhya de la Richard Garbe până la S. Radhakrishnan (pp. 7-76).
Despre idei Sămkhya în Upanisade, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 227 sq.; E. H. Johnston, „Some Sămkhya and Yoga Conceptions ofthe Svetăsvatara-Upanishad", JRAS, 1930, pp. 855-878; id., Early Sămkhya (Londra, 1937); J. A. B. van Buitenen, „Studies...", în special pp. 88 sq., 100 sq; G. J. Larson, op. cit., pp. 99 sq.
Despre structura ontologică a lui pur uşa („Şinele"), a se vedea Le Yoga, pp. 27 sq.; G. J. Larson, op. cit., pp. 181 sq.
După cum am vă/ut, puterea aproape magica a „gnosei" (vidyă,jhăna) este neobosit exaltată în Upanisade (cf. § 80). într-adevăr, graţie numai cunoaşterii metafizice (ezoterice) rşi au ajuns să aneantizeze „ignoranţa" (ăvidya) şi să obţină eliberarea, adică au reuşit să transceandă condiţia umană. Se poate compara forţa cvasimagică a „gnosei", pe de o parte, cu puterile declanşate de ritualuri şi, pe de altă parte, cu „stăpânirile miraculoase" dobândite prin asceză sau prin practicile yogice (cf. §§ 76 sq.). în acest domeniu anume, Sămkhya prelungeşte tradiţiile vedice şi upanişadice. F. Edgerton a subliniat corect caracterul „magic" al cunoaşterii în Upanişade; cf. The Beginningx of Indian Philosophy (Londra, 1965), pp. 22 sq. Vezi, de asemenea, Corrado Pensa, „Some internai and comparative problems in the field of Indian Religions" (în Probletnx and Methodx ofthe History of Religions, Leiden, 1971, pp. 102-122), pp. 114 sq.
Meditaţia de tip Sămkhya a fost analizată de Gerhard Oberhammer, Strukturen yogischer Meditalion (Viena, 1977), pp. 17-56.
140. Despre modalităţile şi „dezvoltarea" Substanţei (prakrii), vezi Le Yoga, pp. 30 sq.
în ceea ce priveşte emergenţa lumii, merită să subliniem deosebirea dintre Sârnkhya şi Yoga. In vreme ce pentru Yoga lumea se naşte din pricina ignorării structurii reale a spiritului (cf. Yoga-sutra, 11, 23-24), autorii Sămkhya consideră că dinamica (parinăma) Substanţei (prakrii) este animată de un „instinct teleologic" în „folosul lui pitrusa" (Sărnkhya-kărikă, 31,42 etc.; cf. Le Yoga, pp. 34 sq.). Se poate-compara acest efort al filosofici Sămkhya de a depăşi dualismul purusa/'prakrn cu speculaţiile Upanixadelor, mai ales ale Upanixadelor medii (Kaîha, Svetăsvatara, Maiîrî), cu privire la cele două modalităţi ale lui Brahman, „spiritual" şi „material", „absolut" şi „relativ" etc.; cf. § 82. Vezi, de asemenea, C. Pensa. „Some internai and comparative problems", pp. 109 sq.
141. Vezi textele citate şi comentate în Le Yoga, pp. 42 sq., 100 sq.
142. Despre practicile Yoga, originea şi istoria lor, cf. M. Eliade, L*» Yoga, pp. 57-108 (tehnicile autonomiei), 109-148 (Yoga şi brahmanismul), 149-167 (Yoga şi hinduismul). Despre Pantanjali şi textele Yoga clasice, cf. ihid., pp. 364-366. A se vedea ihid., p. 366, o listă de lucrări despre Yoga apărute până în 1954. Semnalăm pe cele rnai importante: S. N. Dasgupta, AStudyofPatdhjali(C'âlcu(la, 1920); id., Yoga as Philosophy and Religion (Londra,

1924); id., Yoga philosophy in relation io olher Systems of Indian Thought (Calcutta, 1930); J, W. Hauer, Die Anfănge der Yoga-Praxix (Stuttgart, 1922); id., Der Yoga alx Heilweg (Stuttgart, 1932); id., Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst (Stuttgart, 1958); Alain Danielou, Yoga. The method of reintegration (Londra, 1949); Jacques Masui, Yoga, science de l'homme integral (texte şi studii publicate sub direcţia lui Jacques Masui, Paris, 1953); P. Masson-Oursel, Le Yoga (Paris, 1954); T. Bros.se, Etudex experimentale* des techniques du Yoga (precedat de un studiu a! lui J. Filliozat: La nature du Yoga) dans sa tradition, Paris, 1963); Jean Varcnne, Le Yoga et la tradition hindoue (Paris, 1973).
Yoga-sutra, cu comentariile lui Vyâsa şi Văcaspatimishra, au fost traduse de J. H. Woods, The Yoga-System of Patalijali (Cambridge, Mass., 1914). Jean Varcnne a tradus Huitx Upanixhads du Yoga (Paris, 1971); traducerea lui Yoga-darxhana Upanishad e publicată în cartea l^e Yoga et la tradilion hindoue (pp. 232-255).
Yoga-sutra constau din patru capitole, sau cărţi (păda): primul, conţinând cincizeci şi unu de aforisme (sutra) este „capitolul despre ensta/a yogică" (samăddhipăda); al doilea, cuprinzând cincizeci şi cinci de aforisme, este numit sădhanapăda („capitolul despre reali/are"); al treilea, de cincizeci şi cinci de sutra, tratează despre „puterile miraculoase" (vibhuti). în fine, al patrulea şi ultimul capitol, kaivalyapăda (kaivalya = izolare), nu are decât treizeci şi patru de sîitra şi reprezintă probabil o adăugire târzie.
Oricare ar fi epoca lui Pataîîjali (secolul al 11-lea î. Hr. sau chiar secolul ai V-lea d. Hr.), tehniciie de asceză şi meditaţie expuse de autorul lui Yoga-sutra au în mod cert o vechime considerabilă; ele nu sunt descoperirile sale, nici ale timpului său; ele fuseseră puse în practică începând cu multe secole înainte. De altfel, nu e exclus ca textul original al Yoga-sutra să fi fost remaniat de mai multe ori, ca sa fie adaptat unor „situaţii filosofice" noi. Acest text de bază a fost meditat şi comentat de numeroşi autori. Prima lucrare care ne este cunoscută este Yoga-bhâshya de Vyâsa (secolele VI-V11), comentariu adnotat de Văchapatimishra, către 850, în a sa Tattvavaixăradi. Aceste două texte se numără printre cele mai importante contribuţii la înţelegerea textelor Yoga-sutr^. Cf. M. Eliade, Palanjali et le Yoga (Paris, 1962), pp. 10 sq.
143. Despre tehnicile Yoga, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 57-108; Patanjali et le Yoga, pp. 53-101; J. Varenne,/^ Yoga et la tradition hindoue, pp. 114-150.

Despre „abţinerile" (ycuna) şi „disciplinele" corporale şi psihice (niyama), a se vedea M. Eliade, Le Yoga, pp. 58 sq.; J. Varenne, op. cit., pp. 121 sq.; Corrado Pensa, „On the Purification Concept in Indian Tradition with special regard to Yoga" (East and West, N.S., 19, 1969, pp. 1-35), în special pp. 11 sq.
Despre posturile yogice (asana) şi disciplina respiraţiei (prâiiâyăma), a se vedea Le Yoga, pp. 62-75, 374; Patanjali et le Yoga, pp. 5-7, 70; J. Varenne, op. cit., pp. 126-133.
Despre „concentrarea" yogică (dhărana) şi „meditaţie" (dhyăna), cf. Le Yoga, pp. 75-82,374—375; J. Varenne, op. cit., pp. 141 sq.; Gerhard Oberhammer, Strukturen yogischer Meditation (Osterr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 322 Bând, Viena, 1977), pp. 71 sq., 135 sq.
144. Despre rolul lui Isvaraîn Yoga clasică, cf. N. S. Dasgupta, Yoga as Philosophy andReligion, pp. 85 sq.; M. Eliade, Le Yoga, pp. 83 sq. Absent în Rig Veda, Samaveda şi Yajurveda, Isvara este citat de şase ori în Atharva Veda. Dar, mai ales, în cele mai vechi Upanis,ade si în Bhagavad-Gltă, Isvara se vădeşte a fi ţelul tuturor celor ce caută eliberarea; cf. J. Gonda, Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 139 sq. (Isvara în Atharva Veda), 144 sq. (în Upanişade şi Bhagavad-Gltă), 158 sq. (Isvara în filosofia şi în Yoga clasică).
145. Despre siddhi sau „puterile miraculoase", vezi S. Lindqvist, Die Methoden des Yoga (Lund, 1932), pp. 169-182; id., Siddhi und Abhinnă. Eine Studie uber die Klassischen Wunder des Yoga (Uppsala, 1935); J. W. Hauer, Der Yoga, pp. 326 sq.; Le Yoga, pp. 94 sq., 375 (bibliografia); A. Janacek, „The methodical Principie in Yoga according to Patanjali's Yoga-sutra",/lrOr, 19,1951, pp. 514-567,în special pp. 551 sq.; C. Pensa,„On the Purification Concept in Indian Tradition", pp. 6 sq., 16 sq.
Despre samădhi, cf. Le Yoga, pp. 100 sq.; J. W. Hauer, Der Yoga, pp. 336 sq.; J. Varenne, op. cit., pp. 169 sq.; G. Oberhammer, Strukturen yogischer Meditation, pp. 135 sq.
în afară de Yoga „cu opt membre", aşa cum e descrisă de Patanjali (adică suita de exerciţii şi de meditaţii, de „înfrânări" până la samădhi), tradiţia indiană cunoaşte „Yoga cu şase membre" (sadanga-yoga). In această serie de şase lipsesc primele trei „membre" (yama, nyama, asana), dar apare un „membru" necunoscut în tradiţia pataiîjaliană: tarka (literal, „judecată", dar având aici sensul de „cunoaştere supremă"). Vezi: A. Zigmund-Cerbu„„The Sadanagayoga", HR, B, 1963,pp. 128-134; C. Pensa, „Osservazzioni e riferimenti per Io studio dello sadanga-yoga" (Istituto Orientale di Napoli, Annali, 19, 1969, pp. 521-528). Acest sistem Yoga „cu şase membre" a jucat un rol important în buddhismul târziu si în tantrism; cf. partea a Ill-a. A se vedea Giinther Gronbold, Sad-anga-yoga (Inaugural dissertation, Munchen, 1969), în special pp. 118 sq. (Kalăcakra-Tantra) 122 sq. (lista maeştrilor care au propovăduit învăţătura Sadangayoga).

146. Despre eliberarea finală şi condiţia de jlvan-mukta („eliberat în viaţă"), vezi Le Yoga, pp. 100 sq.; cf. RogerGodel, Essai sur l'experience liberatrice (Paris, 1951); J. Varenne, op. cit., pp. 162-163. „Situându-se, prin definiţie «dincolo de bine şi de rău», aceşti supraoameni nu au de ţinut seama de valorile lumeşti: totul le este îngăduit şi se presupune că mulţi dintre ei sunt yogini, care, pretinzând (sau crezând sincer) că au atins samădhi, profită de acest lucru ca să-şi «trăiască paradisul lor» pe lumea aceasta. Metafizic, ei sunt îndreptăţiţi să o facă, în măsura în care actele lor sunt fără cauză şi fără efect. Fără cauză, pentru că un jlvan-mukta este, prin definiţie, eliberat de orice dorinţă (pentru că toate văsană au fost nimicite); fără efect, pentru că sufletul eliberat nu mai poate fi afectat de karman. Orice act este, aşadar, gratuit într-o asemenea situaţie, şi de aceea se spune despre jlvan-mukta că este într-o stare de solitudine absolută" (J. Varenne, p. 162).

147. Din vasta bibliografie cu privire la viaţa lui Sakyamuni, amintim lucrările mai importante: E. J. Thomas, The Life ofBuddha as Legend and History (Londra, 1927); A. Foucher, La vie de Bouddha d'aprex Ies textes et Ies monuments de l'înde (Paris, 1949); H. von Glasenapp, Buddha: Geschichte und legende (Ziirich, 1950). Valoarea istorică a tradiţiilor a fost analizată de Ernst Waldschmidt, „Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha" (Abh. d. Akad. der Wiss. in Gottingen, Phil.-hist, Klasse, seria a 3-a, n. 29 şi 30,1944,1948); E. Lamotte, „La legende du Bouddha", RHR, 134, 1947, pp. 37-71; id.,Histoire du Bouddhisme indien desoriginesăl'ere Saka(Louvain, 1958),pp. 16 sq.; AndreBareau,„La legende de la jeunesse du Bouddha dans Ies Vinayapiţaka ancien", Orient Extremus, 9, 1962, pp. 6-33; id., Recherches sur la biographie du Bouddha dans Ies Sutrapitaka et Ies Vinyapitaka anciens, I: De la Quete de l'Eveil â la conversion de Sariputra etdeMaudgălyana (Paris, 1963); II: Leş derniersmois,leparinirvănaetles funerailles (Paris, 1970: Publicationde l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient); id., „The Superhuman Personality of the Buddha and its Symbolism in the Mahăparinirvăna-sutra of the Dharmaguptaka", Myths andSymbols. Studies in Honor ofMircea Eliade (Chicago, 1969), pp. 9-21; id., „Le Parinirvâna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique", BEFEO, 64,1974, pp. 275-299. Ultimele interpretări au fost analizate de Frank E. Reynolds, „The Many Lives of Buddha. A Study of Sacred biography and Theravăda Tradition", în Frank E. Reynolds şi Donald Capps, ed., The Biographical Process (Haga, 1976), pp. 37-61. După ce aminteşte poziţiile metodologice caracteristice cercetărilor din a doua jumătate a secolului al XlX-lea şi începutul secolului al XX-lea — ale celor „myth-oriented" (E. Senart, H. Kern, A. K. Coomaraswamy) şi ale „istoriciştilor" (H. Oldenberg, T. W. şi Caroline A. F. Rhys-Davids) — Reynolds analizează câteva demersuri recente care vizează integrarea celor două perspective: cea a „mitului" şi cea a „istoriei".

Benjamen I. Schwartz a atras în mod oportun atenţia asupra caracterului falacios al interpretărilor sociologice privind apariţia buddhismului şi, în general, a religiilor salvării. „If Buddhism did indeed emerge within an urban commercial environment, as Prof. Thapar suggests, it hardly strikes us as a particularly «bourgeois» philosophy. While she stresses the politica! and social doctrine of early Buddhism, one has the feeling that the heart of Buddhism does not lie triere";

cf. „The Age of Transcendence" (în Wisdom, Revelation and Doubt: Perspective* on the First Millenium B.C., Daedalus, Spring 1975, pp. 1-7), p, 4.

Despre simbolismul „Omul Cel Mare" (mahăpuruşa), a se vedea: A. K. Coomaraswamy, „The Buddha's cudă, hair, and usnlşa, crown", JRAS, 1928, pp. 815-840; Stella Kramrisch, „Emblems of Ihe Universal Being", Journal of Indian Societyfor Oriental An (Calcutta), 3,1935, pp. 148-160; A. Wayman, „Contributions regarding the thirty two characteristics of the Creat Person", Liebenthal Festschrift, ed. K. Roy (Sion-Indian Studies, 5, Santiniketan, 1957), pp. 243-260.

Tema celor „Şapte Paşi" se regăseşte în Naşterea Măriei, cf. Protoevanghelia lui lacov, cap. VI, si comentariul lui Henri de Lubac, Aspect s du Bouddhisme (Paris, 1951), pp. 126-127.

Episodul prezentării lui Bodhisattvam templu aminteşte de un episod din Pseudo-Matei (cap. XXIII): „Când Preafericita Măria a intrat în templul (egiptean) cu pruncul, toţi idolii au căzut la pământ". Dar cele două legende se dezvăluie ca fiind opuse; idolii egipteni sunt răsturnaţi definitiv, căci Hrist aboleşte cultul zeilor falşi — în timp ce zeităţile brahmanice se prosternă în semn de omagiu în faţa viitorului Salvator; cf. A. Foucher, La vie du Bouddha. pp. 55 sq.

Episodul lui rsi Asita este relatat pe larg în Lalita-vistara, pp. 101 sq.; cf. traducerea pasajului în A. Foucher, op. cit., pp. 61-63, care reproduce, de asemenea, o relevantă iconografie, p. 358. S-au făcut apropieri între prezicerea lui Asita şi episodul cu bătrânul Simeon care a luat pe copilul lisus în braţe şi 1-a binecuvântat pe Dumnezeu („căci văzură ochii mei mântuirea ta..."; Luca, II, 8-20, 25-35); a se vedea comentariul lui A. Foucher, op. cit., pp. 63—64. Vezi, de asemenea, J. Brinktrine, „Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zum Darstellung Jesu im Tempel", Zeit. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft, 38, 1954, pp. 132-134; F. G. W. de Jong, „L'episode d'Asita dans le Lalitavistara", Asiatica. Festschrift F. Weller (Leipzig, 1954), pp. 312-325; C. Regamey, „Encore â

propos du Lalita-vistara et de l'episode d'Asita", Asiatische Studien, 27, 1973, pp. 1-34.
148. Despre căutarea iluminării, vezi A. Foucher, La vie du Bouddha, pp. 112 sq.
Cu privire la materialişti (Lokâyata), vezi bibliografia citată în Le Yoga, pp. 366-367. De adăugat: Debiprasad Chattopadhyaya Lokăyata. A Study in Ancient Indian Materialism (New Delhi, 1959). Despre ispitirea de către Măra, a se vedea E. Windisch, Măra und Buddha (Leipzig, 1895), care a tradus un mare număr de povestiri (pp. 87 sq.); cf. ibid., pp. 214 sq., analiza comparativă cu ispitirea lui lisus (Luca, 4: 1-13). Izvoarele buddhiste cu privire la Măra sunt citate şi comentate de J. Masson, La religion populaire dans le Canon bouddhique păli (Louvain, 1942), pp. 103-113 şi E. Lamotte, L'enseignement de Vimalakirti (Louvain, 1962), pp. 204—205, n. 121. Vezi, de asemenea, J. Przyluski, „La place de Măra dans la mithologie bouddhique", J. A., 210, 1927, pp. 115-123; A. Wayman, „Studies in Yama and Măra", IU, 3, 1959, pp. 44-73,112-131; T. O. Ling, Buddhism and the mythology of evil (Londra, 1962); J. W. Eoyd,Satan and Măra. Christian and Buddhist Symbols of Evil (Leiden, 1975). G. Fussman a arătat de curând că, în anumite regiuni, Măra era un străvechi zeu suprem; cf. „Pour une problematique nouvellc des religions indiennes anciennes" (JA, 265,1977, pp. 21-70), în special pp.52 sq.
149. Sursele privind Iluminarea sunt înregistrate de A. Foucher, op. cit., pp. 363-364. Despre simbolismul comparat al arborelui Trezirii, cf. H. de Lubac, Aspects du Bouddhisme, pp. 55 sq. Despre „ochiul divin" (divyacakşu), vezi referirile la textele canonului păli şi literaturii ulterioare în E. Lamotte, L'enseignement de Vimalakirti, pp. 168-169, n. 57. Izvoarele păli şi sanscrite privind predica de la Benares sunt citate de E. Lamotte, Histoire, I, p. 28, nr. 1. Despre „rope-trick"-ul folosit de Buddha, cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 200 sq. Despre „puterile miraculoase" (siddhi) şi interzicerea lor de către Buddha, vezi Le Yoga, pp. 181 sq., şi mai departe, § 159.
Despre condiția de arhat, cf. A. Bareau, „Leş controverses relatives â la nature de l'Arhat dans le Bouddhisme ancien", ILJ, l, 1957, pp. 241-250.
Despre simbolismul cakravartin-u\m (= Suveranul universal), a se vedea J. Auboyer, „The symbolism of sovereignity in India according to iconography", Indian Art and Letters, 12, 1938, pp. 26-36; K. V. Soundara Rajan, „The Chakravarti concept and the Chakra (wheel)", Journal of Oriental Research (Madras), 27,1962, pp. 85-90. Vezi, de asemenea, A. J. Prince, „The concepts of Buddhahood in earlier and later Buddhism", în Journal of the Oriental Society of Australia, 7, 1970, pp. 87-118.
Despre primele convertiri, a se vedea A. Foucher, op. cit., pp. 211-240,368—371. Istoria primei comunități buddhiste (samgha) e povestită în Mahăvagga, tradusă de T. W. Rhys Davids şi Hermann Oldenburg, Vinaya Texts, I (Oxford, 1881).
150. Formele succesive ale legendei lui Buddha sunt analizate de E. Lamotte, Histoire, pp. 718-756. Vezi, de asemenea, studiile lui E. Waldschmidt, citate mai sus, § 147. Despre schisma lui Devadatta, vezi A. M. Hocart, „Buddha and Devadatta", Indian Antiquary, 52,1923, pp. 267-272; 54,1925, pp. 98-99; E. Waldschmidt, „Reste von Devadatta-Episoden", ZDMG, 123,1964, pp. 552 sq.; B. Mukherjee, Die Uberlieferung von Devadatta, der Widersacher des Buddha, in den Kanonischen Schriften (Munchen, 1966); E. Lamotte, „Le Buddha insulta-t-il Devadatta?", BSOAS, 33, 1970, pp. 107-115.
Despre ultima masă a lui Buddha, a se vedea A. Bareau, „La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas", înMelanges d'Indianisme... Louis Renou (Paris, 1968), pp. 61-71; cf. id., „La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Bouddha par le brahmane Kasibhăradvăja",în Etudes tibetaines dediees ă Mar celle Lalou (Paris, 1971),pp. 1—10.
Despre funeraliile lui Buddha, a se vedea C. Vaudeville, „La legende de Sundara et Ies funerailles du Buddha dans l'Avadănasataka", BEFEO, 53, 1964, pp. 71-91.
Despre relicvele lui Buddha, a se vedea J. Przyluski, „Le partage des reliques du Buddha", Melanges Chinois et bouddhiques, 4,1935-36, pp. 341-367; B. C. Law, „An account of the Six Hair Relics of the Buddha (Chakesadhatuvamsa)",
696
Journal of Indian History, 30, 1952, pp. 193-204; E. Waldschmidt „Der Buddha preiei clie Verehrungswiirdigkeit seincs Reliquieu", republicat în volumul Von Ceylon bis Turfan (Gottingen, 1967), pp. 417^427.
151.Cu privire !a asceții si credincioşii contemporani cu Buddha, a se vedea bibliografia indicată în IM Yoga, pp. 388-389. De adăugat J. Filliozat, L'înde claxxique, 11, pp. 511-516; E. Lamotte, Histoire, I, pp. 6 sq.
152—153. Cele mai importante traduceri ale textelor Jaina sunt: H. Jacobi, Gaina-Sutras (Oxtbrd, 1887, SB F, voi. XXII, XLV); W. Schubrig, Worte Mahăviras• (Gottingen, 1926,Quellen z. Religionsgeschichte, voi. 14), id.,D/£/«w«,y (Tiibingen, 1927, Religionsgeschichtlichex Lesebuch, fasc. 7).
Bibliografie şi generalități: C. L. Jain, Jaina Bibliography (Calcutta, 1945); L. Alsdori, Leş etudex jaina. Etai present ei tâchesfutures (Paris, 1965); Josef Deleu, „Die Mythologie des Jinismus", în Worlerhuch der Mythologie, II, pp. 207-284 (ibid,, pp. 212-213, Le Canon jai'na). Studii de ansamblu: H. von Glasenapp, Der Jainismus (Berlin, 1925); A. Guerinot, La religion djaina (Paris, 1926); E. Leumann, Buddha und Mahăvîra (Miinich, 1926); W. Schubrig, Die

Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt (- Grundriss d. indo-arischen Philologie u. Altertumskunde, III, 7, Berlin, 1935); C. della Casa, // Gianismo (Torino, 1962); C. Caillat, Leu expiations dans le rituelancien des religieux jaina (Paris, 1965), id., „Le Jinisme" (Histoire des religions, I, 1970, pp. 1105-1145). Vc/i, de asemenea, bibliografia, § 190.
Mai ales mitologia dublei „naşteri" a lui Mahăvîra a inspirat arta si iconografia jaina; cf. W. N. Brown, Miniatures paintings ofthe Jaina Kalpasutra (Washington, Smithsonian Institution, 1934); T. N. Ramachandran, Tiruparuttikunram and its temples (Madras, Government Press, 1934); Ananda K. Coomaraswamy, „The Conqueror's Life in Jaina Painting" (Journal ofthe Indian Society of Oriental Ari, Calcutta, decembrie 1933, pp. 1-18).
Despre lumina care luminează noaptea naşterii lui Mahăvîra, cf. Akărănga-sutra, II, 15,7 |— Gaina-sutras, \, traducere de H. Jacobi, SBE, voi. XXII, Oxford, 1884, p. 191].
Despre mitologia şi iconografia lui Parsva şi a Tîrthankarilor, ci. Hcinrich Zimmer, Philosophiex oj India, pp. 181 -234; Josef Deleu, „Die Mythologie des Jinismus", pp. 252-253, 270-273.
154. Despre Makhali Gosăla şi Âjîvika, a se vedea bibliografia indicată în Le Yoga, p. 389. Sursa cea mai completă despre Gosăla este tratatul Jaina Bhagavatl. Cea mai bună monografie, care utilizează şi izvoare tamule, este aceea a lui A. L. Basham, History and Doctrines ofthe Ajlvikas. A vanished Indian religion (Londra, 1951). Termenul ăjlvika a fost explicat prin rădăcina ăjlva, „mod de viață sau meserie a unei clase de oameni", dar el ar putea tot aşa de bine să derive de la expresia ăjlvăt, „îndelungat ca şi viața", aluzie la doctrina fundamentală care postula un mare număr de vieți înainte de dobândirea eliberării.
155. Un mare număr de texte păli sunt accesibile în traducere engleză. Semnalăm pe cele mai importante: Dialoguex ofthe Buddha (Dlghanikâya), traducere de T. W. şi C. A. Rhys Davids, 3 voi. (Oxford, 1899-1921; Sacre d Books ofthe Buddhists, 2-4); Further Dialogues ofthe Buddha (Majjhimanikăya), traducere de Lord Chalmers, 2. voi. (Oxford, 1926-1927, Sacred Books of the Buddhists, 5-6); The Book of Kindred Sayings (Samyuttanikăya), trad. de C. A. F. Rhys Davids şi F. L. Woodward (Londra, 1917-1930,/'ă/i Text Society, Translation Series. 7,10,13-14,16); The Book of Gradual Sayings (Angmtaranikăya), traducere de F. L. Woodward şi E. M. Hare (Londra, 1932-1936,P. T. S. Translation Series, 22,24-27); Minor Anthologies I, Dhammapada, Khuddakupâtha, traducere de T. W. Rhys Davids (Oxford, 1931, Sacred Bookx of the Buddhists, 7); Minor Anthologies, II, Udăna „Verses of uplift" and Itivuttaka „As it was said", traducere de F. L. Woodward (Oxford, 1935, Sacred Books ofthe Buddhists, 8).
Printre antologiile cele mai utile remarcăm: H. C. Warren, Buddhixm in translation (Cambridge.Mass. 1896; mai multe reeditări); Edward Cmuz, Buddhist Texts through the Ages (Oxford, 1954; HarperTorchbooks, New York, 1964); E. Conze, Buddhist Scriptures (Harmondsworth, 1959); E. J. Thomas, Early Buddhist Scriptures (Londra, 1935); Lilian Siiburn, LeBouddhisme (Paris, 1977).
O bibliografie a traducerilor a dat Andre Bareau, „Le bouddhisme indien", în I^es religions de l'înde, III (Payol, î 966, pp. 9-246), pp. 240-243. A se vedea ibid., pp. 227-234, „Histoire de l'etude du bouddhisme indien".
156. Cu privire la principiile fundamentale ale doctrinei lui Buddha există o destul de bogată literatură. Cele mai bune expuneri de ansamblu sunt: Ed. Conze, Buddhism: its essence and development (Oxford, 1951; Harper Torehbooks, 1959, pp. 11-69; trad. franceză, Le Bouddhisme dans son essence et son developpement, Payot, 1952, pp. 9-67); Walpola Rahulă, L'enseignement du Bouddha d'apres Ies textex Ies plus ancienx (Paris, 1961); A. Barreau, op. cit., pp. 13-82. A se vedea, de asemenea, M. Walleser,D/e philosophische Grundlage des ălleren Buddhismus (Heidelberg, 1904); Hermann Oldenberg, Buddha, seine Leben, seine Lehre und seine Gemeinde (Berlin, 1881; ediția a 9-a, 1921); id.; Die I^ehre der Upanishaden und die Anfănge des Buddhismus (Gottingen, 1915); E. Lamotte şi J. Przyluski, „Bouddhisme et Upanişad", BEFEO, 32, 1932,pp. 141-169; A. K. W'arder, „On the Relationship between Early Buddhism and other Contemporary Systems", BSOAS, 18,1965,pp. 43-63.
157. Cu privire la formula celor douăsprezece cauze, a se vedea Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, I (Cambridge, 1922), pp. 84 sq.; A. Bareau, „Le bouddhisme indien", pp. 40 sq.; W. Rahula, op. cit., pp. 79 sq.; B. C. Law „The Formulation of the Pratltyasamutpăda", JRAS, 1937, pp. 287-292; A. C. Banerjee, „Prati'tyasamutpăda", Indian Historical Quarterly (Calcutta), 32,1956, pp. 261-264; Thera Narada, „Kamma, or the Buddhist Law of Causation", B. C. Law Volume, Pt. II (Poona, 1946), pp. 158-175. Cf. şi L. de la Vallee Poussin, Bouddhisme. Etudes et materiaux. The'orie des Douze Causes (Gând, 1913).

Despre doctrina anutta, a se vedea L. de la Vallee Poussin.Mnwza (Paris, 1925); Ed. Conze, Ije bouddhisme, pp. 16 sq.; id., Buddhist Thought in India (Londra, 1962), pp. 34 sq.; W. Rahula, op. cit., pp. 77 sq, Cf., de asemenea, Maryla Falk, „Nairâtmya and Karman", în Louis de la Vallee Poussin Memorial Volume (Calcutta, tara an) pp. 429-464.
Cu privire la problemele puse de cel mai timpuriu buddhism, a se vedea Frank Reynolds, „The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism" (în The Two Weelx of Dhamma, Chambersburg, Pensylvania, 1972, pp. 6-30;

cf., de acelaşi autor, „A bibliographical Essay on Works related to Early Theravada and Sinhalese Buddhism", ibid., pp. 107-1 21.
158.0 excelentă istorie a interpretărilor occidentale despre Nirvana a dat Guy Richard Welbon, The Buddhist Nirvana andits western Interpreters (Chicago şi Londra, 1968); cf., mai ales, cap. despre Herman Oldenberg (pp. 194—220), T. W. si C. A. F. Rhys Davids (pp. 221-248) şi controversa dintre L. de la Wallee Poussin şi Th. Stcherbatsky (pp. 248-296). Pentru prima interpretare, dată de Vallee Poussin, a se vedea The way to Nirvana: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of'Salvation (Cambridge, 1917), Nirvana (Paris, 1925) şi articolul „Nirvana", în Indian Historical Quarterlv, 4, 1928, pp. 347-348. Pentru vederile lui Th. Stcherbatzky, vezi The Central Conception of Buddhism and the Meaning ofthe Word „Dhanna" (Londra, 1923) şi The Conception of Buddhist Nirvana (Leningrad, 1927). Totuşi, după o îndelungată controversă, fiecare dintre cei doi savanţi s-a lăsat convins de interpretarea protagonistului său; cf. Th. Stcherbatsky, „Die lirei Richtungen in der Philosophie des Budhismus" (Rucznik Orjenlalistycznv, 10, 1934, pp. 1-37); L. de la Vallee Poussin, „Buddhica"(H.IAS,3, 1938, pp. 137-160). Friedrich Heiler a examinat conceptul de Nirvana în termeni de experienţă religioasă: cf. Die buddhistische Versenkunţ> (Miinchen, 1918). Despre „calea Nirvana" şi simbolismul iniţierii, vezi M. Eliade, Le Yoga. Immortalite et liberie (Paris, 1954; ediţia a 6-a, 1975) pp. 169 sq. Despre raporturile dintre Yoga şi buddhism. vezi: L. de la Vallee Poussin, „Le bouddhisme et le Yoga de Patanjali (MemoiresChinois et Bouddhiques, 5, Bruxelles, 1937,pp. 223-242); M. Eliade, Le Yoga, pp. 173 sq.; cf. ibid., pp. 382-383, indicaţii bibliografice; de adăugat: Gerhard Oberhatnmer, Strukturen yogischer Meditation (Viena, 1977), pp. 102 sq.
159. Despre tehnicile buddhiste de meditaţie, a se vedea Le Yoga, pp. 173 sq., si bibliografiile citate, ibid., pp. 383 sq.; Grace Constant Lounsberry, Buddhist Meditation in the Southern School (Londra, 1950); E. Conze, Buddhist Meditatori (Londra, 1956).
Despre jhăini şi dhamma-yogini, vezi L. de la Vallee Poussin, „Musîla et Nărada" (Me'moires Chinois et Bouddhiques, 5,1937, pp. 189-222). Despre „Ştiinţele Superioare" (abhijnă), vezi L de la Vallee Poussin, „Le Bouddha eî Ies Abhijnăs", Le Museon, 44, 1931, pp. 335-342; M. Eliade, Le Yoga, pp. 183 sq., 384 (bibliografia despre „puterile miraculoase").
160. Despre arhaţi, a se vedea I^e Yoga, pp. 178 sq.; E. Conze, Le bouddhisme, pp. 91 sq., A Bareau, „Le bouddhisme indicii", pp. 60 sq.; 123 sq.; cf., de asemenea, Isaline Horner, The Early budhist Theory of Mân Perfected: A Study ofthe Arhat (Londra, 1936).
Despre structura mistică a necondiţionatului (asamskrta), vezi Andre Bareau, L'absolu en philosophie houddhique. Evolution de la notion d'asamskrta (teză de doctorat, Paris, 1951).
Privitor la imaginile nimicirii lumii condiţionate („dărâmarea casei" de Buddha şi „acoperişul spart" de arhaţi), a se vedea M. Eliade, Images et symboles, pp. 100 sq.; id., „Briser le toit de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile" (în Studie s in mysticism and religion, presented to Gershom G. Scholem, Ierusalim, 1967, pp. 131-139).
161. Enorma literatură privind Italia primitivă şi originile Romei este înregistrată de Jacques Hcurgon, Rome et la Mediteranee occidentale jusqu'auxguerrespuniques (1969),pp. 7-50. Lucrarea lui Pietro de Francisci, Primordia civitatis (Roma, 1959), conţine mai multe capitole despre structurile sociale şi ideile religioase arhaice (pp. l O"7-405); utile prin documentaţia lor, aceste pagini trebuie citite totuşi cu precauţie (a se vedea critica lui G. Dumezil, Revue Helge de Philologie et d'Histoire, 39, 1961, pp. 67 sq., şi observaţiile lui Pierangelo Catalano, Contributi allo studio del diritto augurale, I, Torino, 1960, pp. 402 sq., 542 sq.).
Un prim val de popoare ariofone cunoscând metalurgia aramei şi practicând incinerarea se instalează în mileniul al II-lea în nordul Italiei: ei sunt autorii civilizaţiei zisă „Terramare" („de la terra mar(n)a, «pământ gras», datorită bogăţiei de materii organice în care ţăranii îşi cultivau în mod obişnuit semănăturile"; Jacques Heurgon, Rome et la Mediteranee occidentale, p. 64). Un al doilea val, către sfârşitul mileniului al II-lea, al villanovienilor: ei utilizează fierul şi depun cenuşa morţilor în urne mari de lut ars, scufundate într-un puţ. La începutul mileniului I, Latiumul era dominat de o civilizaţie de tip villanovian.
între istoriile generale, trebuie menţionat: A. Piganiol, Histoire de Rome (ediţia a 5-a, Paris, 1962); G. de Sanctis, Storia dei Romani, I, II: La conquista del primato in Italia (ediţia a 2-a, Firenze, 1956-1960); L. Păreţi, Storia di Roma, I (Torino, 1951); Robert E. A. Palmer, The Archaic Cotnmunity ofthe Romans (Cambridge, 1970) — dar autorul îl critică pe G. Dumezil (cf., inter alia, p. 154), fără să-1 fi citit.
După lucrarea lui G. Wissowa, Religion undKultus der Romer (ediţia a 2-a,Munich, 1912), care rămâne fundamentală, au fost publicate mai multe expuneri de ansamblu ale religiei din epocile regalităţii şi a Republicii; a se vedea, mai ales, Cyril Bailey, Phases in the Religion of Ancient Rome (1932); Nicola Turchi, La religione di Roma antica (1939); A. Grcnier, Leş religions etrusque et romaine (1948); Franz Altheim, A History of Roman Religion (Londra, 1938; ediţia germană, 1931); id., La religion romaine antique (1955); Jean Bayet, Histoire psychologique et politique de la religion romaine (1957; ediţia a 2-a, 1973); Kurt Latte, Romische

Religiomgeschichte (1960; dar vezi critica lui A. Brclich, SMSR, 32,

1961, pp. 311-354, şi numeroasele observaţii ale lui G. Dumezil în cartea sa citată mai jos); Georges Dumerii, La religion romaine archaique (1966; ediţia a 2-a 1974); Pierre Boyance, Etudes sur la religion romaine (Roma, 1972). O selecţie de texte latine în traducere, de consultat în Religionsgeschichtlich.es Lesebuch, fasc. 5: K. Latte, Die Religion der Romer u. der Synkretismus der Kaiserzeit (Tubingen, 1927) şi în Frederick C. Grant, Ancient Roman Religion (New York, 1957). Traducere comentată de J. G. Frazer, The Faxti ofOvid, I-V (Londra, 1919) constituie o inegalabilă mină de informaţii.

Despre religiile italice, paleovenetă, mesapică şi a Siciliei antice, vezi expunerea generală a lui Aldo Luigi Prosdocimi, „Le religioni dell'Italia antica", în Storia delle Religioni (fondata da P. Tacchi Venturi, diretta da Giuseppe Castellani, ediţia a 6-a, Torino, 1971), II, pp. 673-724 (bună bibliografie). Cf.,de asemenea, F. Altheim,,4 History of Roman religion, pp. 18-33 (Rel. rom. antique, pp. 7-33).

Cu privire la Tablele Eugubine găsite la Gubbio, în Umbria, al căror text descrie în amănunt ritualurile efectuate în fiecare an de un colegiu sacerdotal (purificarea cetăţii şi lustraţia mulţimii), vezi J. W. Poultney, The bronze Tables of Iguvium (Baltimore, 1959: editarea textului şi comentariul); G. Devoto, Tabulae Iguvinae (Roma, ediţia a 3-a, text şi comentariu, 1962); G. Dumezil, „Leş trois grands dieux d'Iguvium" (în Idees romaines, 1969, pp. 167-178; reproduce un articol publicat în 1955); A. J. Pfiffig, Religia Iguvina. Philologische und Religiomgeschichtliche Studien zii den Tabulae Iguvinae (Viena, 1964).

Despre mitologia lui Romulus şi Remus, a se vedea Michael Grant, Roman Myths (Londra-New York, 1971), pp. 91 sq.; Jaan Puhvel, „Remus et frater" (HR, 16, 1975,pp. 146-157); Bruce Lincoln, „The Indo-European mythof creation" (ibid., pp. 121-145), pp. 137 sq.

în afară de versiunea cea mai populară — răpirea sa în timpul furtunii — o altă tradiţie istoriseşte că, devenind tiran, Romulus a fost doborât de senatori; tiranicizii i-au tăiat trupul în bucăţi şi au luat bucăţile sub togile lor; cf. Dionysos din Halicarnas, Rom. arch., 2,56; Plutarh, Romulus 27; Ovidiu, Foşti, 2,497 etc. Puhvel apropie această versiune de sfârtecarea lui Puruşa, Ymir şi Gayomart; în mitul roman, acest episod a fost transferat de la Remus la fratele său geamăn, „pentru că un om nu poate fi omorât decât o singură data" (op. cit., p. 155).

Despre semnificaţia cosmogonică a întemeierii oraşelor, cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour (ediţie nouă, 1969), pp. 30 sq.; Werner Miiller, Die heilige Stadt (Stuttgart, 1961), în special pp. 9-51 (Roma quadrata). Despre simbolismul semnului augural (cei doisprezece vulturi zăriţi de Romulus), a se vedea Jean Hubeaux, Leş grands myt/ies de Rome (1949), pp. 1-26; M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour, pp. 157 sq.; G. Dumezil, Religion romaine archaique, pp. 499-500.

162. Despre moştenirea indo-europeană, vezi G. Dumezil, L'heritage indo-europeen â Rome (1949), şi, mai ales,Mythe et epopee, I (l 968), pp. 259-437, în care sunt analizate tradiţiile primilor patru regi; cf., de asemenea, l^es dieux souverains des Indo-Europeens (1977), pp. 158 sq. Despre modelul mitologic al războiului sabinilor, cf. L'heritage... pp. 127 sq.; Mythe et epopee, I, pp. 290 sq.; La rel. rom. archaique, pp. 82 sq. Despre motivele mitologice indo-europene camuflate în „istoria" lui Horaţiu şi a Curiaţilor şi în aceea a lui Cocles şi Scaevola, a se vedea G. Dumezil, Horace et Ies Curiaces (1942) şi Rel. rom. archaique, p. 90 (unde sunt înregistrate lucrările anterioare ale autorului). Cei doi mutilaţi, Cocles şi Scaevola, Ciclopul şi Stângaciul, salvează succesiv Roma asediată de Porsenna, „unul prin vederea ageră a ochiului său, celălalt sacrificându-şi mâna dreaptă în faţa şefului etrusc într-o procedură eroică de jurământ fraudulos". Această legendă îşi are paralela în perechea zeul Chior şi zeul Ciung ai scandinavilor, a lui Odhin şi Thorr, „dintre care cel dintâi, pentru că şi-a sacrificat un ochi, a primit drept răsplată darul cunoaşterii supranaturale, iar celălalt i-a salvat pe zei lăsându-şi între fălcile căscate ale lupului-demon mâna sa dreaptă" (G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. 90).

Vezi discutarea tezelor lui H. J. Rose (cf. în special „Numen and Mana", Harvard Theol. Review, 1951, pp. 109-130) şi ale lui H. Wagenwoort (Roman Dynamism, 1950, în Rel. rom. archaique, pp. 36 sq., cu bibliografia anterioară). Georges Dumezil a analizat cu strălucire un anumit număr de concepte religioase romane; ius, credo şi f Ide s, augur, tnaiestas şi gravitas, într-o serie de studii republicate în Idees romaines (1969), pp. 31-152. Cf., de asemenea, P. Grimal „«Fides» et le secret", RHR, 1974, pp. 141-155.

163. Despre caracterul specific al experienţei religioase a romanilor, a se vedea Pierre Grimal, La civilisation romaine (1960)pp. 85 sq.; cf.,de asemenea, Dario Sabbatucci,„Sacer" (SMSR.23, 1951-1952,pp. 91-101); H. Fugier,Recherches sur l'expression du sacre dans la langue latine (1963); R. Schilling, „Magie et religion â Rome", Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, secţiunea a V-a, 1967-1968, pp. 31-55.

Despre funcţia religioasă a minunilor, a se vedea J. Bayet, „Presages figuratifs determinants dans l 'antiquite greco-latine" (Homnuiges ă F. Cutnont, Bruxelles, 1936,1, pp. 27-51; reprodus în Croyances et rites dans la Rome antique 1971, pp. 44-63); R. Bloch, Leş prodiges dans l'antiquite classique (1963); G. Dumerii, Re 1. rom. arch., pp. 584 sq.

(p. 590, n. l .bibliografie). Titus Livius (XXI, 62) relatează minunile întâmplate în iarna lui —218, unul din cei mai dramatici ani ai războiului punic: „în Forum boarium un bou s-a urcat singur până la catul al treilea şi s-a aruncat jos"; „imagini de corăbii străluciseră în cer. Templul zeiţei Spes [...] fusese lovit de trăsnet". Lancea lunonei se mişcase singură. La ţară se zăriseră în depărtare fantome omeneşti înveşmântate în alb. în Picenum plouase cu pietre etc. Consultate, Cărţile Sibiline au decretat nouă zile de sacrificii. „Tot oraşul era ocupat cu ceremonii expiatoare": întâi, lustraţii urmate de sacrificii; apoi, o ofrandă de aur în greutate de patruzeci de livre a fost oferita în templul lunonei, şi o statuie de bronz a zeiţei a fost consacrată pe Aventin etc. A se vedea E. de Saint-Denis, „Leş enumerations de prodiges dans l'ccuvre de Tite Live" (Revue de Philologie, 16, 1942, pp. 126-142).

O listă transmisă de Varro enumera entităţile divine care regizează diferitele momente ale activităţii agricole: Veruactor (pentru aratul pârloagei), Imporcitur (pentru aratul cu brazde mari), Institor (pentru semănături), Obturator (pentru aratul de suprafaţă), Occator (pentru grăpat), Sarritor (pentru plivit), Subruncinator (pentru prăşit), Messor (pentru secerat), Connector (pentru cărăuşie), Conditor (pentru strânsul în magazie), Promitor (pentru scosul din hambar). Lista vine din Libri iuris pontificii de Fabius Pictor, citat de Varro într-un text conservat de Servius (ad Georg., l, 21); cf. J. Bayet, „Leş Feriae Sementinae" (RHR, 1950, pp. 172-206, republicat în Croyances etrites dans la Rome antique, pp. 177-205), p. 184 (paginaţia volumului); vezi, de asemenea, remarcile lui G. Dumezil, La Rel. rom. arch., pp. 51 sq.
164. Despre cultul privat, a se vedea A. de Marchi, // culto privata di Roma antica, 2, voi., 1896-1903; G. Dumezil, La rel. rom. arch., pp. 600-610. Cf., de asemenea, Gordon Williams, „Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals", Journal of Roman Studies, 48, 1958, pp. 16-29; G. Piccaluga, „Penates e Lares", SMSR, 32, 1961, pp. 81-87; J. M. C. Toynbee, Death and Burial in the Roman world(\91\). Despre Mani, a se vedea F. Bomer, Ahnenkult u. Almenglaube im alten Rom (ARW, Beiheft, I, 1943), şi bibliografia înregistrată de K. Latte, op. cit., p. 100, n. 2. Lemurii, care vizitau casele în timpul sărbătorilor Lemuria din mai, nu se identifică cu larvae care, în orice epocă a anului, vin să-i chinuiască pe cei vii; cf. G. Dumezil, op. cit., p. 373.
Morţii se mai întorc la 24 august, 5 octombrie şi 8 noiembrie, când se deschide mundus, groapa prin care se intră în lumea subterană. „Când mundus este deschis, poarta zeităţilor Infernului este deschisă" (Varro, citat de Macrobius, Saturnalia, I,16,18). Dar termenul mundus desemna totodată groapa în care Romulus aruncase ofrandele primelor roade „din tot ce este bun potrivit obiceiului şi necesar potrivit naturii", precum şi puţin pământ din ţara de origine a tovarăşilor săi (Plutarh, Romulus, XI, 1-4; Ovidiu, Fasti, IV, 821-824). Vezi Ştefan Weinstock, „Mundus patet", Rheinische Museum, 45, 1930, pp. 111-123; W. Miiller, Die heilige Stadt, pp. 24-27, 33; G. Dumezil, op. cit., pp. 356-58.
Formula de devotio (Titus Livius, VIII, 9-10) e reprodusă şi comentată de G. Dumezil, op. cit., pp. 108 sq.
165. La Roma, ca în orice societate tradiţională, sărbătorile sacralizau timpul; ceea ce explică importanţa calendarului. Despre calendarul roman, vezi A. Grenier, Rel. etrusque et romaine, pp. 94 sq.; J. Bayet, Histoire..., pp. 89 sq. şi 298 (bibliografie); G. Dumezil, Fetes romaines d'ele et d'automne (1975).
Despre sărbătorile sezoniere şi zeii care le patronau, cf. L, Delatte, Recherches sur quelques fetes mobiles du calendrier romain (Liege, 1957); G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 339 sq. A se vedea, de asemenea, Giulia Piccaluga, Elementi spettacolari nei rituali festivi romani (Roma, 1965).
Despre ungherele sacre — pomerium (locul zidurilor) şi templum (loc consacrat prin inauguratio) — a se vedea Pierangelo Catalano, Contributi allo studio del diritto augurale, I, pp. 292 sq. (pomerium; n. 177, bibliografie), 248 sq., 305 sq. (templum).
Despre sacerdoţi, a se vedea J. Marquart şi Th. Mommsen, Handbuch der romische Alterthiimner (I-VII, ediţia a 2-a. 1876-1886), III, pp. 234-415; G. Wissowa, op. cit., pp. 479-549; K. Latte, Romische Religionsgeschichte, pp. 195-212, 397-411; G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 567-583. Despre rex şi raporturile sale cu flaminii cei mari, cf. G. Dumezil, „Le re.ret \esflamines maiores", în The Sacred Kingship (Leiden, 1959), pp. 407-417. Vezi, de asemenea, G. Dumezil, „La prehistoire des flamines majeures" (RHR, 118, 1938, pp. 188-200; reprodus în Idees romaines, 1969, pp. 156-166).
Despre colegiul pontifical şi pontifex maximus, a se vedea G. Rohde, Die Kultsatzungen der romischen Pontifices (Religionsgeschiehtliche Versuche u. Vorarbeiten, 25, Giessen, 1936); J. Bleicken, „Oberpontifes u. Pontifikal-Kollegium" (Hermes, 85, 1957, pp. 345-366).
Despre vestale, a se vedea T. C. Worsfold, The History of the Vestul Virgins of Rome (ediţia a 2-a, 1934); G. Giannelli, // Sacerdozio delle Vestali romane (Firenze, 1933); F. Guizzi, Aspetti juridici del sacerdozio Romano; ii sacerdozio di Vesta (19W).
Despre auguri şi colegiul augural, vezi A. Bouche-Leclercq, Histoire de la divination dans l'Anîiquite, IV (1882), pp. 160 sq.; Pierangelo Catalano, Contributi allo studio del diritto augurale, I (pp. 9-20, discutare critică a teoriilor

despre deosebirile dintre augurium şi auspicium, de la Mommsen la I. M. J. Valeton şi U. Coli; pp. 395-558, rex şi dreptul augural; pp. 559-574, despre Reges augures latini şi sabini, şi regii etrusci); G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 584-589.
Originea şi istoria Cărților Sibiline rămân destul de obscure. Potrivit legendei, ele au fost cumpărate de Tarquinius, care le-a depus în templul lui lupiter şi a desemnat o comisie formată din doi membri însărcinați cu consultarea profețiilor, dar numai la porunca si în folosul statului, în ~ 367 a fost creat colegiul permanent de decemviri, cinci patricieni şi cinci plebei. Oricare le-ar fi fost originea, Cărțile erau deja grecizate când, în timpul războiului al doilea punic, consultarea lor s-a intensificat, în ~ 213, Cărților Sibiline li s-au adăugat carmina Marc lâna. „Arse sub Sylla o dată cu Capitoliul, restituite sau reelaborate de către comisii trimise în toata lumea acolo unde existau sibile, mai ales în Eritreea, cenzurate în timpul lui Augustus şi transferate de la lupiter la Apollon, din Capitoliu în Palatin, din nou revizuite sub Tiberiu, ele au fost arse la începutul secolului al V-lea d.Hr.de către Stilicon: colegiul pe care împărații îl cinstiseră, a dispărut atunci" (G. Dumezil, op. cit., p. 594). Despre originea Cărților Sibiline, vezi, de asemenea, J. Gage, Apollon Romain (Paris, 1955), pp. 26-38, 196-204; cf. R. Bloch, „Leş origines etrusques des Livres Sibyllines" (Melanges A. Ernout, 1940, pp. 21-28).
Despre sodalități, a se vedea G. Wissowa, op. cit., pp. 550-564; G. Dumezil, Rel. rom., pp. 579 sq. Despre fețiali, cf. Jean Bayet, „Le rite du fecial et le cornouailler magique" (1935; republicat în Croyances et rites dans la Rome antique, 1971, pp. 9-44). Despre iusfetiale, cf. G. Dumezil, Idees romaines (1969), pp. 63-78. Despre sălii, a se vedea R. Cirilli, Lespretres danseurs de Rome: Etude sur la Corporation sacerdotale des Saliens (1913); G. Dumezil, Rel. rom., pp. 285-287, 581-582. Despre cei doisprezece Fratres Arvales, cf. G. Wissowa, „Zum Rituel der Arvalbruder", Hermes, 52, 1917,

pp. 321-347; E. Nordcn, Aus romischen Priesterbuchern, (1939), pp. 109-268; Al. Puso\i,Actafratrum Antalium (1950; text şi comentariu).
Ritul principal al fețialilor consta în a cere reparații în numele Romei; dacă nu dobândea satisfacție, fcțialul se întorcea şi după treizeci şi trei de zile declara în mod ceremonial război, aruncând pe teritoriul duşman o lance sau un lemn de sânger (Titus Livius, I, 32, 5-14 etc.).
Salienii, „preoți-dansatori", deschideau în mod ritualic sezonul de război la l martie. Ei străbăteau Oraşul şi, în locuri consacrate, începeau să danseze dansuri contorsionate, cântând tot timpul un carmen (devenit de neînțeles la sfârşitul Republicii) în cinstea zeilor. La sfârşitul fiecărei zile, de dans avea loc un ospăț. Cu începere de la 9 martie, riturile deveneau mai spectaculoase: curse de cai, lustrații pentru arme şi trâmbițele de război etc. în luna octombrie, salienii celebrau închiderea se/onului de război prin lustrații de arme (pentru a ocroti oraşul de miasmele sângelui vărsat). S-a încercat să se reconstituie textul lui carmen saliare; a se vedea L. Bayard, „Le chant des Saliens, essai de restitution" (Melanges des Sciences Rel. des Facultes, Catholiques de Lille, 2, 1945, pp. 45-58).
Cei doisprezece Fratres Arvales îşi aveau centrul de cult în pădurea sacră a „Zeiței" (Dea Dia), la 7 km si 500 m de Roma. Ceremoniile anuale erau celebrate timp de trei zile în luna mai: prima şi ultima zi la Roma, a doua şi cea mai importantă în centrul cultual. în pădurea sfântă, Frații jertfeau două scroafe gravide (porclliae, simboluri ale fecundității, prin excelență) şi le consumau carnea. Apoi, încununați cu spice şi având felele acoperite, ei se îndreptau în procesiune către templu; în fața sanctuarului îşi treceau spicele din mână în mână. După un prânz vegetarian, ei se închideau în templu şi cântau invocații adresate Larilor şi lui Marte (textul acelui carmen arvale, într-o latină foarte arhaică, se lasă greu interpretat). Invocațiile erau urmate de un dans şi de curse de cai. Cf., de asemenea, Ileana Chirassi, „Dea Dia e Fratres Arvale" (SMSR, 39, 1968, pp,191-291).
Cu privire la Lupercalia, a se vedea L. Deubncr, „Lupercalia" (ARW, 13, 1910, pp. 481 sq.); A. K. Michcls, „The Topography and interpretation ol" the Lupercalia"" (Trans. Amer. Phil. Assoc., 54, 1953, pp. 35-39, cu o abundentă bibliografie); M. P. Nilsson, „Leş Luperques" (Latomus, 15, 1956, pp. 133-136); Ugo Bianchi, „Luperci" (Dizlonario Epigrafico di Antichitâ Romane, voi. IV, Roma, 1958,pp. 1-9); G. Dumezil,/te/, rcwi. ar eh., pp. 352 sq. Numele confreriei conține cu siguranță substantivul lup, dar formarea sa rămâne obscură; cf. G. Dumezil, Rel. rom., 352 şi n. 2. J. Gruber derivează lupercus de la un „*lupo sequos", i.e. „qui lupum sequitur" (Glotta, 39, 1961). Ar fi vorba de un Mannerhund moştenit din protoistorie. A se vedea încă F. Altheim, A History of Roman Religion. pp. 206-217; id., Romische Religionsgexchichte, I, pp. 131 sq. în mod asemănător, A. Alfoldi îi consideră pe luperci rămăşițe ale unui Mdnnerbund; si anume confreria care ar fi jucat un rol hotărâtor în întemeierea statului roman; cf. Die trojanischen Uralmen der Romer (Rektoratsprogr, d. Univ. Basel fiirdas Jahr 1956). Pentru Kerenyi, lupercii înfățişau atât lupi (forma primitivă a confreriei, de origine nordică), cât şi țapi (influență meridională); cf. „Wolf u. Ziege am Fest der Lupercalia", Melanges Marouzeau (1948), pp. 309-317 (articol reprodus în Niobe, Ziirich, 1949, pp. 136-147). Plutarh (Romulus, 21, 10) descrie un rit de tip inițiatic: după sacrificiul caprelor, doi tineri de origine nobilă sunt duşi în fața lupercilor: „unii le ating fruntea cu cuțitul încă însângerat şi alții îi şterg îndată cu o bucată de stofă de lână

înmuiată în lapte: îndată ce au fost stersi pe frunte, tinerii trebuie să izbucnească în râs".
Caracterul inițiatic al confreriei a fost analizat de G. Dumezil, L^e probleme des Centaures (Paris, 1929), pp. 203-222. A se vedea acum Gerhard Binder, Die Ausseîzung des Konigskindes; Kyros und Romulus (Meisenheim am Glan, 1964), 90-115, în special pp. 98 sq.
Despre cursa celor două grupuri de luperci, cf. G. Piccaluga, „L'aspetto agonistico dei Lupercalia" (SMSR, 33, 1962, pp. 51-62).
Despre februum, Fehruarius şi Faunus, vezi G, Dumezil, le probleme des Centaures, pp. 195 sq.; A. Brelich, Tre variazioni romane, sul tema delle origini (Roma, 1956), pp. 95-123; G. Binder, op. cit., pp. XO sq.; G. Dumezil, Rel. rom., pp. 353 sq.
Despre sacrificii, a se vedea S. Eitrem, Opfeiritus u. Voropfer der Griechen u. Romer (1913); G. Wissowa, op. cit., pp. 380 sq.; K. Latte, op. cit., pp. 379-392.
G. Dumezil a scos în evidență analogia structurală dintre sacrificarea de suovetaurilia (comportând jertfirea porcilor, oilor şi taurilor), sacrificiu specific cultului lui Mărie, si sautrămam, jertfă oferită lui Indra; cf. Tarpeia (1947), pp. 117-158; Rel. rom. arch., pp. 247-251.
Cu privire la ritualul din octombrie ai calului, sacrificat lui Marte, şi asemănările cu usvamedha, rezervată clasei războinicilor (cf. § 73), vezi recent G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 225-239 şi f'etes romaines d'e'ie et d'uutomne (1975), pp.179-219.
Mai târziu (sfârşitul secolului al V-lea?), sub influența etruscilor (care urmau ei înşişi un model grecesc), se introduc la Roma lectisternia, caracterizate prin prezența sensibilă a zeului căruia i se oferea sacrificiu. „A hrăni zeul la altar este țelul oricărui sacrificiu. A-i da să mănânce este altceva" (G. Dumezil,/te/, rom. arch., p. 559). într-adevăr,zeul (i.e. statuia sa de cult) era culcat pe un pat în fața mesei care i se servea. „Lectisternele s-au servit mai întâi în afara templului: oamenii puteau astfel să vadă, cu ochii lor, pe aceşti protectori închişi de obicei în tainița unei cella" (ibid.).
166. Despre dii indigestes şi dii novensiles, cf. G. Wissowa, Religion u. Kultus (ediția a 2-a, 1912), pp. 18 sq., 43, şi izvoarele citate de A. Grenier, I.MS religions etrusque et romaine, p. 152.
701
Tabloul problemelor
Despre formula devotio transmisa de Titus Livius (VIII, 9.6) şi împotriva Iui K. Lalte (care vede o născocire a marelui ponții), cf. G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 108 sq.
Despre triada arhaică, a se vedea expo/eul lui G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 187-290, cu bibliografia lucrărilor anterioare (în primul rând: iupiter, Marş, Quirinus, 1941; Naissance de Rome, 1944; L'heritage indo-europeen ă Rome, 1948; Mythe et epopee, I, 1968, pp. 259^437). încă G. Wissowa atrăsese atenția despre existența triadei precapitoline-; d.Religion u. Kultus, pp. 23, 133-34. După K. Latte, e vorba de o grupare târzie şi întâmplătoare (Romische Rdigionsgeschichte, pp. 37, 195 etc.); dar vezi critica lui G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 154 sq.
în circumstanțele în care Iupiter părea să fie agrar sau războinic, trebuie ținut seamă de modul intervențiilor sale (G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. 193). „Politica şi dreptul, puterea şi justiția se unesc,cel puțin ideal, prin mai multe puncte comune: un alt element al prestigiului lui Iupiter, ca şi al lui Zeus.ca şi al zeilor suverani ai Indiei vedice, Varuna şi Mitra, este rolul său de martor, de garant, de răzbunător al jurămintelor şi al pactelor, în viața privată ca şi în viața publică, în comerțul dintre cetățeni, precum şi în cel cu străinii" (ibid., p. 190).
Despre Marte, vezi G. Dumezil, op. cit., pp. 215-256, Pentru o orientare radical diferită, cf. Udo W. Scholz, Studieri zum altitalischen und altromischen Marskult u. Marsmythos (1970). Despre sacrificiul calului în octombrie, şi împotriva interpretării agrariene a lui H. J. Rose (Some Problema of Classical Religion: Marş [Oslo, 1958J, pp. 1-17), a se vedea G. Dumezil, Rel. rom., pp. 223-238.
Cu privire la Quirinus, cf. G. Dumezil, op. cit., pp. 259-282, şi A. Brelich, „Quirinus: una divinită romana alia luce della comparazione storica" (SMSR, 36, 1965, pp. 63-119). Cari Koch a prezentat o interpretare antidumeziiiană în „Bemerkungen zum romischen Quirinuskult" (Zeitschrift f. Rel. u. Geistesgeschichte, 5, 1953, pp. 1-25).
Despre Vesta, vezi O. Huth, Vesta, Untersuschungen zum indo-germanischen Feuerkult (1943); A. Brelich, Geheime Schutzgottheit von Rom: Vesta (Albae Vigiliae, N. F., 7, Ziirich, 1949); G. Dumezil, „Aedes Rotunda Vestae" (în Rituels indo-europeens ă Rome, 1954, pp. 26-43) şi alte lucrări rezumate în Rel. rom. arch., pp. 319-332.
Despre Ianus,cf. L. A. Lackay,„Janus" (Univ. of. California Publications on Classical Philology, 15,1956,pp. 157-182); R. Schilling, „Janus, le dieu introducteur" (Melanges d'archeologie et d'histoire de l'Ecole Franțaise de Rome, 1960, pp. 89-100); G. Capdeville, „Leş epithetes cultuelles de Janus" (ibid., 1973, pp. 395-436); G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 333-339.
Despre triada capitolină. a se vedea expunerea de ansamblu în G. Dumezil, op. cit., pp. 291-317. Cf., de asemenea, U. Bianchi, „Dissegno storico del culto Capitolino nell' Italia romana e nelle provincie del Impero" (Monumenti antichi dei Lincei, 8, 1949, pp. 347-415); id., „Questions sur Ies origines du culte capitolin" (Latomus, 10, 1951, pp.

341-366).
Despre lunona, cf. G. Dumezil, Rel. rom., pp. 299-310; id., „Junon et!'Aurore" (Mythe et epopee, III, 1973, pp. 164-173). Pentru etimologia numelui, v. E. Benveniste, „Expression indo-europeenne de l'eternite", Bul. Soc. Linguistique, 38, 1937, pp. 103-112. Vezi, de asemenea, M. Renard. „Le nom de Junon", Phoibos, 5, 1951, pp. 141-143; id., „Juno Historia", Latomus, 12, 1953, pp. 137-154.
Despre sărbătorile patronate de lunona, în primul rând Nonue Caprotinae şi Matronalia, a se vedea G. Durne/il, pp. 301-313. Cf., de asemenea, J. Gage, Matronalia. Essai sur Ies organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome (Latomux, LX, 1963).
Despre etimologia Minervei, cf. A. Meillet, De i.-e rădice *men „mente agitare" (1897), p. 47.
167. Despre etrusci, esențialul se află în câteva cărți publicate recent: M. Pal[olino,Etruscolof;ia (ediția a 6-a, Milano, 1968); R. Bloch, Leş etrusques (1954); J. Heurgon.La vie quotidienne chez Ies etrusques (1961); H. H. Sculard, The Etruscan Cities and Rome (Londra, 1967); L. Banti, // mondo degli Etruschi (ediția a 2-a, Roma, 1969). „Problema etruscă" e discutată în articolele lui M. Pallottino, „Nuovi Studi sul problema delle origini etrusche" (Studi Etruschi, 29,1961, pp. 3—30) şi „What do we know today about the Etruscan Language?" (Intern. Anthropological Linguistic Review, l, 1955, pp. 243-25 3). A se vedea, de asemenea, H. Hencken, Tarquinia, Willanovans and early Etruscan (Cambridge, Mass., 1968), II, pp. 601-646; id., Turquinia and Etruscan Origins (Londra, 1968).
Despre religia etruscilor, a se vedea expunerile: A. Grenier, La religion etrusque (= Mana, 2, III, 1948, pp. 3-79); R. Herbig, Gotter und Dâmonen der Etrusker (Heidelberg, 1948), F. Altheim, A History of Roman Religion, pp. 46-92, 485-494; id., La religion romaine antique, pp. 33-50; G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 611-680; G. CI. Giglioli şi G.Camporeale, „La religione degii Etruschi", Storia delle Religioni (ediția a 6-a, revizuită şi adăugită), II, pp. 539-672 (bibliografii bune pp. 655-661, 670-672).
Textele autorilor clasici sunt înregistrate şi analizate de G. Giglioli, op. cit., pp. 544-552, 652-654.
Despre originea asianică a etruscilor (Herodot, 1,94) şi inscripțiile de la Lemnos, a se vedea A. Piganiol, „Leş Etrusques, peuple d'Orient", Cahiers d'HLstoire mondiale, I, 1953, pp. 329-339; G. Dume/il, op. cit., pp. 614-619.
Despre zeii etrusci şi a lor interpretatio graeca, cf. G. Devolo, „Momi di divinită etrusche", Studi Etruschi, 6, 1932, pp. 243-280 (Fufluns); 7, 1933, pp. 259-266 (Culsans); 14, 1940, pp. 275-280 (Vertumno); L. Banti, „II culto del cosidetto «Tempio dell' Apollo» a Veii e ii problema delle triadi etrusco-italiche",SfMJ/ Etruschi, 17,1943, pp. 187 sq.; J. D. Beazly, „The world of the Etruscan mirror", Journal of Hellenic Studies, 69, 1949, pp. 1-17; F. Messerschmidt, „Griechische und Etruskisehe Religion", SMSR, 5, 1929, pp. 21-32; Eva Fiesel, Numen des griechischen Mythos im Etruski.schen (l 928; a se vedea observațiile lui E. Benveniste, Rev. Philol., 56,1930, pp. 67-75 şi ale lui G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 660-661); G. Dumezil, ibid., pp. 658-676.

în sanctuarul de la Pyrgi (unul din porturile de la Caere), au fost descoperite recent o inscripție punică si, alături, tăblițe scrise în etruscă, datând din circa ~ 500. Textul punic conține omagiul regelui etrusc adus zeiței feniciene Astarteea, asimilată cu Uni (= luno). E încă o dovadă a maleabilității teologiei etrusce, gata să primească o formulă mitico-rituală a lumii semitice şi să o omologheze unei divinități naționale. Cf. A. Dupont-Sommer, „L'inscription punique recemment decouverte â Pyrgi (Italie)", JA, 252, 1964, pp. 289-302; traducerea (p. 292) este reprodusă şi comentată de G. Dumezil, Rd. rom. arch., pp. 665 sq. Vezi bibliografia ulterioară la J. Heurgon, „The Inscriptions of Pyrgi", Journal of Roman Studies, 56, 1966, pp. 1-14; G. Camporeale, în Storia delle Religioni, II, 1971, p. 671.
Despre tehnicile de divinație, cartea lui A. Bouche-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquite, IV (Paris, 1882), pp. 3—115, n-a fost încă depăşită.
Conținutul diferitelor libri este prezentat şi comentat în trei volume de C. O. Thulin, Die etruskische Disziplin l. Die Blitzlehre (Goteborg Hogskolas Arsskrift, ÎL 1905, pp. I-XV, 1-128); Die Haruspicium (ibid., 12, 1906, pp. 1-54); III. Ritualbiicher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices (ibid,, 15, 1909, pp. 1-15X).
Textele lui Pliniu şi Seneca de teoria fulgerelor sunt dependente aceleiaşi surse (Caecina). lupiter singur dispunea de trei categorii de fulgere. Alte opt categorii de fulgere erau mânuite de zei corespunzând lunonei, Minervei, lui Volcanus, lui Marte şi Saturnus, şi de alte trei divinități rămase necunoscute. A se vedea A. Bouche-Leclercq, op. cit., IV, pp. 32-61; C. O. Thulin, Die Blitzlehre, pp. 47-68; A. Biedl, „Die Himmelsteilung nach der «disciplina etrusca»" (Philologus, N. H., 40, 1931, pp. 199-214); A. Piganiol „Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus" (Studies... in honor of A. C. Johnson, 1951, pp.79-87); id., „Leş Etrusques, peuple d'Orient", pp. 640-41; S. Weinstock, „Libri Fulgurales" (Papers of the British School at Rome, 19,1951,pp. 122-142); R. B. Bloch, Leşprodiges dans l'antiquite claxsique (1963),pp. 149 sq.; G. Dumezil, op. cit., pp. 624—635. Analogiile cu doctrina şi tehnica orientală sunt discutate şi de G. Furlani, „II bidental etrusco e un' inscrizione di Tiglatpilesar I d'Assiria" (SMSR, 6, 1930, pp. 9—49), id., „Fulmini mesopotamici, ittiti, greci ed etruschi" (Stud. Etr., 5, 1931, pp. 203-231).

Despre libri haruspicini şi modelul în bronz de la Piacenza, a se vedea A. Bouche-Leclercq, op. cit., pp. 61-74; C. O. Thulin, op. cit., voi. II; G. Furlani, „Epatoscopia babilonese ed etrusca" (SMSR, 4,1928, pp. 243-285), id., „Mantica babilonese ed etrusca" (Tyrrhenica, Saggi din studi etruschi, 1957 pp. 61-67). Ca studiu comparativ, a se vedea La divination en Mesopotamie et dans Ies regions voisines (XlV-e Rencontre assyriologique Internationale, 1967); J. Nougayrol, „Haruspicine etrusque et assyro-babilonienne" (Complex Rendus de l'Acad. d. Inscriptions, 1955, pp. 508-517); id., „Le foie d'orientation BM 50494" (Revue d'Assyriologie, 62, 1968,pp. 31-50); E. Laroche, „Elements d'haruspicine hittite" (Revue hittite et asianique, 12, 1952, pp. 19-48); R. Bloch, „Liberte et determination dans la divination romaine" (Studi in onore di Luisa Banti, Roma, 1965, pp. 63 sq.); id., „La divination en Etrurie et â Rome" (în La Divination, I, Paris, 1968,pp. 197-232).
Cele patruzeci de divinităţi ale căror nume sunt înscrise pe modelul de ficat în bronz descoperit la Piacenza sunt grupate, probabil, după o anumită ordine care n-a putut fi încă descifrată. Se dispune de o altă clasificare a Panteonului, anume aceea transmisă de Martianus Minneus Felix Capella în tratatul De nuptiis Philologiae et Mercurii (I, 41-46). Este vorba de un text târziu (secolul al V-lea d.Hr.), încărcată de speculaţii greceşti şi greco-romane; totuşi, el este preţios pentru prezentarea clară şi amănunţită a zeilor repartizaţi în şaisprezece regiuni celeste. (Izvorul principal pare să ii fost traducerea ritualurilor etrusce efectuate de un contemporan al lui Cicero, Nigidius Figulus.) Thulin nu se îndoia că există o corespondenţă între personajele divine înscrise în cele şaisprezece careuri ale ficatului de la Piacenza şi cele şaisprezece regiuni ale lui Martianus Capella (cf. Die Gotter des Martianus Capella und der Bronzeleher von Piacenza, Berlin, 1906). Dar Ştefan Weinstock a pus în lumină considerabilul aport al astrologiei elenistice; cf. „Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscan" (Journal of Roman Studies, 36,1946, pp. 101-129). Pentru o analiză a primelor trei regiones, adică aceea a lui lupiter, a se vedea G. Dumezil, op. cit., pp. 672-676.
Despre demonologie şi credinţele funerare, cf. S. Weinstock, „Etruscan Demons" (în Studi in onore di Luisa Banti, pp. 345-350); C. C. vanEssen, Didorphic influence on Etruscan Tomb Painting exist? (Amsterdam, 1927); id.„„LaTomba del Cardinale" (Studi Etruschi, 2, 1928, pp. 83-132); F. de Ruyt, Charun, demon etrusque de la mort (Bruxelles, 1934); M. Pallotino, „II culto degli antenati in Etruria ed una probabile equivalenza lessicale etrusco-latino" (St. Etr., 26, 1958, pp. 49-83); J. M. Blâzques, „La Tomba del Cardinale y la influencia orfico-pitagorica en las crecncias etruscas de ultratumba" (Latomus, 26, 1965, pp. 3-39).
în anumite scene tombale un demon ţine o carte sau un sul în mâini, sau este pe punctul de a scrie în ea. Cele câteva litere care au putut fi descifrate indică numele şi vârsta defunctului. Este vorba, se pare, de „un fel de paşaport pentru lumea de dincolo" (F. de Ruyt, p. 160). Despre analogiile egiptene, cf. § 33 (Tabloul problemelor).
168. Despre triada de pe Aventin, a se vedea H. Le Bonniec, Le culte de Ceres ă Rome des origines ă la fin de la Republique (Paris, 1958) şi G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 379 sq. „Cultul aventin ar fi, şi el, o dovadă despre victoria plebei şi un rod al uneia dintre numeroasele compromisuri care, din aproape în aproape, trebuia să asigure acestei clase sociale egalitatea politică şi religioasă si, începând din secolul al V-lea de la întemeiere, s-ar fi format clasicul tablou: edilii plebei avându-si biroul în dependinţele templului, îngrămădind în ele arhivele plebei, textele plebiscitelor şi, mai târziu, din precauţie, copiile senalus-consulturilor categoriei rivale" (ibid., p. 384). Cf., de asemenea, F. Altheim, La rel. rom. antique, p. 186. Probabil că asocierea celor trei divinităţi agrare, două feminine şi una masculină, venea din Marea Grecie; vezi G. Dumezil, p. 448.
703
Cu prilejul sărbătorilor, pe lângă sacrificiile de scroafe, se practica un „joc" barbar: se dădea drumul în Circ, la vulpi, „cărora li se legaseră în spinare torţe arzând" (Ovidiu, Fasti, 4, 679-682). Interpretarea acestui rit e controversată; cf. G. Dumezil, p. 380.
Cu privire la etimologia lui Liber, vezi E. Benveniste, „Liber et liberi", Rev, Etudes Latines, 14, 1936, pp. 52-58. Despre cult, vezi A. Bruni, Liber pater, origine et expansion du culte dionysiaque â Rome et dans le monde romain (Paris, 1953), în special pp. 13 sq. Informaţiile Sfântului Augustin despre Liberalia, în parte datorate lui Varro, sunt examinate de A. Bruhl, pp. 17 sq. Franz Altheim susţine originea grecească a zeului Liber (Terra Mater, Giessen, 1931, pp. 15 sq.); a se vedea critica lui A. Bruni, pp. 23 sq. Despre interpretatio graeca a sărbătorilor Cerealia, vezi Jean Bayet, „Leş „Cerealia", alteration d'un culte latin par le mythe grec" (Revue Belge de Philologie et d'Hisîoire, 1951, pp. 5-32,341-366; republicat în Croyances eî rites dans la Rome antique, 1971, pp. 89-129).
Despre influenţele greceşti, vezi Franz Altheim, A History... 34 sq., 149 sq.; id., La rel. romaine antique, pp. 201 sq.; G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 450 sq. Despre influenţele celtice, cf. F. Altheim, La rel. rom., pp. 103 sq., 189 sq.
Despre Apollon, a se vedea J. Gage, Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le developpement du „ritus graecus" ă Rome, des origines â Auguste (Paris, 1955).
Despre Venus, vezi R. Schilling, La religion romaine de Venus depuis Ies origines jusqu'au temps d'Auguste (Paris, 1954); id., „Leş origines de la Venus romaine" (Latomus, 17,1958, pp. 3-26; răspuns la criticile lui A. Ernout şi P. Grimal). A se vedea şi G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 422-424, 471-474.

Despre evocatio, a se vedea V. Basanoff, Evocatio. Etude d'une rituelmilitaire romain (Paris, 1947); R. Bloch, „Hera, Uni, Junon en Italie centrale" (Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions, 1972, pp. 384—396). Alte exemple celebre de evocatio: Vertumnus, „evocat" de cetatea Volsinii în ~ 264, şi Tanit punică de Cartagina în -146, de Scipion Emilianus (Macrobius,Sar., 111,9).
Despre minunile de la ~ 207 enumerate de Titus Livius, a se vedea J. Cousin, „La crise religieuse de 207 avânt J .-C." (RHR, 126, 1943, pp. 15-41). Religia în timpul celui de-al doilea război punic este strălucit prezentată de G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 457-487. Cu privire la transvectio a Cybelei, a se vedea H. Graillot, Le culte de Cybele, mere des dieux, ă Rome et dans l'empire romain (Paris, 1912), pp. 38 sq. Despre sodalitățile zeiței și semnificația lor politică, vezi ihid., pp. 90 sq. In legătură cu cultul la Roma şi în provincii, vezi F. Cumont, Leş religions orientales dans le paganisme romain (ediția a 4-a, 1929), pp. 17 sq., 208 sq. Cf., de asemenea, Th. Koves, „Zum Empiang der Magna Mater in Rom" (Historia, 12, 1963, pp. 321-347); F. Bomer, „Kybele in Rom" (Rheinisches Museum, 71, 1964, pp. 130-151).
Izvoarele şi bibliografia critică în chestiunea Bacchanaliilor sunt pertinent analizate de A. Bruhl, Liber Pater, pp. 82-116. De adăugat: J. Bayet, „Le phenomene religieux dionysiaque" (= Croyances et rites..., pp. 241-274, ă propos de cartea lui A. Bruhl); J. Festugiere, „Ce que Tite Live nous apprend des mysteres de Dionysos" (Melanges d'archeologie et d'histoire de l'Ecole Francaise de Rome, 66, 1954, pp. 79-99); K. Latte, op. cit., p. 270, n. 5 (bibliografie); G. Dumezil, op. cit., pp. 511-516.
169. Despre preistoria celților, vezi M. E. Marien, „Ou en est la question des chanips d'urnes?" (L'Antiquite Classique, 17, 1948, pp. 413-444); E. Sprockhoff, „Central European Urnfield Culture and Celtic La Tene", Proceedings of the Prehistoric Society, 1955, pp. 257—281; P. Bosch-Gimpera, Leş indo-europeens. Problemes archeologiques (traducere de R. Lantier, Payot, 1961), pp. 241 sq.; G. Devoto, Origini indeuropee (Firenze, 1962), pp. 389 sq.; Stuart Piggott, Ancient Europe (Edinburgh, 1963), pp. 215 sq. (excelentă bibliografie, pp. 261-266); id., The Druids (Londra, 1968), pp. 9-24; Richard Pittioni, „Das Mittel-Metallikum — Die Friihzeit der indogermanischen Einzelvolker Europas", Anzeiger d. Ost. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1972, nr. 5, pp. 14-29.
Din considerabila literatură privind istoria şi cultura celților, semnalăm: H. Hubert, Leş Celtes, 2 voi. (1932); A. Grenier, Leş Gaulois (Paris, 1945); T. O'Rahilly, Early Irish History and Mythology (Dublin, 1946); T. G. E. Powell, The Celts (Londra, 1958); Jan de Vries, Kelten und Germanen (Berna-Munchen, 1960); J. Philip, Celtic civilization and its Heritage (Praga-New York, 1962); C. F. C. Hawkes, „The Celts: Report on the Study of their Culture and their Mediterranean Relations, 1942-1962" (în Rapports et Commentaires, VHI-e Congres International d'Archeologie Classique, Paris, 1963,pp. 3-23); Nora Chadwick, The Celts (Pelican Books, 1966; a se vedea însă S. Piggott, The Druids, p. 193); Anne Ross, Păgân Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition (Londra, 1967); Helmut Birkhan, „Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Romerzeit", Osterreichislle Akad. u. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 272, 1970, pp. 1-636; Jean Jacques Hatt, Leş Celtes et Ies Gallo-Romains (Archaeologia Mundi, Geneva, Paris, Miinich, 1970; excelente ilustrații).
Textele greceşti şi latine privind religia celtică au fost editate de J. Zwicker, Fontes historiae religionis cellicae, 3 voi. (Berlin, 1934-1936); o selecție, în traducere germană, a fost publicată de Wolfgang Krause,L>/e Kelten (în Religionsgeschichtliches Lesebuch, ediția a 2-a, Tubingen, 1929,46 p.). A se vedea bibliografia asupra celorlalte izvoare (inscripții galeze, sculpturi, statuete din bronz, reprezentări de zei pe vasele decorate) în Paul-Marie Duval, Leş Dieux de la Gaule (Payot, 1976), pp.129-130.
Lucrări de ansamblu privind religia celților: M.-L. Sjocsted, Dieux et heros des Celtes (Paris, 1940); J. Vendryes, „La religion des Celtes" (în Mana, l^es religions de l'Europe ancienne, voi. III, Paris, 1948, pp. 239-320; o bună listă de zei); A. Rees şi B. Rees, Celtic Heritage. Ancient Tradition in Irelandand Wales (Londra, 1961); J. de Vries, Keltische Religion (Stuttgart, 1961; trad. franceză: La religion des Celtes, Payot, 1963); Anne Ross, Păgân Celtic Britain (excelentă bibliografie, pp. 489-503); Francoise Le Roux, „La religion des Celtes" (în Histoire des religions, Encyclopedie de la Pleiade,
704
I, 1970, pp. 780-840); Paul-Marie Duval, Leş dieux de la Gaule (1976, ediție nouă, revăzută si adăugită, a lucrării publicate în 1957).
Cu privire la sanctuarele protoistorice şi simbolismul spațiului sacru, cf. K. Schwarz, „Zum Stand dcr Ausgrabungen in der Spätkeltischen Viereckshanze von Holzhauscn" (Jahresbericht d. Bayerische Bodendenkmalpfl., 1962, pp. 21-77); S. Piggott,Ancienl F'urope, pp. 230 sq. Despre Simbolismul Centrului şi „geografia sacră" în Irlanda medievală, cf. A. şi B. Rees, Celtic Heritage, pp. 146 sq.
Despre cultul craniilor, vezi P. Lambrechts, L'exallation de la tete dans la pensee el dans l'an des Celtes (Bruges, 1954),. şi, mai ales, Anne Ross,/'a^a/î Celtic Britain, pp. 94-171 ,fig. 25-86 şi pi. 1-23 (pp. 155 sq., continuitatea cultului după convertirea la creştinism).

170. Despre arhaismul culturii celtice şi paralelismul cu India antică, a se vedea G. Dumezil, Servius et la Fortune (1942); Myles Dillon, „The archaism of Irish Tradition", Proceedings oj'the British Academy, 33, 1947, pp. 245-264; id., „The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition", Modern Philology, 44, 1947, pp. 137-140; id.., „Celt and Hindu", Vishveshvaranand Indological Journal, l sept., 1963, pp. 1—21; J. E. Caerwyn Williams, „The Court Poet in Medieval Ireland", Proc. Brit. Acad., 57,1971, pp. 85-135. Vezi, de asemenea, D. A. Binchy, „The Linguistic and Hislorical Value of the Irish Law Tracts", Proceedings ofthe British Academy, 29,1943; C. Watkins, „Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse, Celtica, 6, 1963,pp. 194 sq.; R. Schmidl,Dichtung undDichtersprache in mdogermanischerZeit(Wiesb-ddcn, 1967), pp. 61 sq. în cartea lui postumă, Celts and Aryans (Simla, 1975), Myles Dillon a reluat problema în ansamblul său: morfologie şi sintaxă (pp. 32 sq.), poezie courtoise şi tradiție eroică (pp. 52 sq.), instituții sociale (pp. 95 sq.), religie (125 sq.). Vezi şi Hans Hartmann, Der Totenkult in Irland (Heidelberg, 1952); K. H. Jackson, The Oldest Irish Tradition: A window on the Iron Age (Cambridge, 1964); H. Wagner, „Studies in the Origin of Early Celtic Tradition", F.riu, 26, 1975,pp.1-26.
Despre tripartiția socială la celți, a se vedea G. Dumezil, L'ideologie tripartie des Indo-Europeens (Bruxelles, 1958), p. 11: „Dacă se coroborează documentele care descriu starea socială din Galia păgână decadentă, cucerită de Cezar, şi textele care ne informează despre Irlanda, la puțin timp după creştinarea ei, ne apare, sub un *rlg (echivalentul fonetic exact al sanscr. răj-, al lat. reg-), un tip de societate constituită după cum urmează: 1) clasa druizilor (*dru-uid), adică „Preaînvațații", preoți, jurişti, depozitari ai tradiției; clasă dominând totul, mai puternică decât granițele, aproape la fel de suprunațională precum clasa brahmanilor; 2) aristocrația militară, singura proprietară a pământului, flaith irlandeză (cf. galezul vlato-, germ. Gewalt etc.), însemnând „putere", echivalentul semantic al sanscr. kşatra, esență a funcției războinice; 3) crescătorii de animale, ho airig, irlandezi, oameni liberi (airi#),care se definesc doar ca posesori de boi (bo)". T. G. Powell a reluat demonstrația lui G. Dumezil (Jupiter, Marş, Quirinus, pp. 110-123) în studiul lui „Celtic Origins. A slage in the Enquiry" (J. ofthe Royal Anthrop. Institute, 78, 1948, pp. 71-79); cf. S. Piggolt, The Dndds, p. 88.
„Irlandezii concepeau istoria insulei lor ca o succesiune de invazii; penultimul popor năvălitor, Tuatha De Danann, „triburile zeiței Dana", este alcătuit de fapt din vechii zei ai păgânismului, anume aceia moşteniți de celți de la strămoşii lor indo-europeni". Statul-major al poporului Tuatha De Danann se compune din marele zeu Dagda, închinat înaltei magii druidice, din Ogma, zeul luptător, din Lug („zeul tuturor meseriilor") si din Dian Cecht, vindecătorul, şi Goibniu, fierarul. A treia funcție, în forma ei cea mai necesara, agricultura dătătoare de hrană si bogății era reprezentată din mai vechii locuitori ai insulei, poporul Fomore, „ființe demonice pe care Tuatha De Danann i-a învins, i-a ucis în mare parte, iar pe cei care au mai rămas i-a domesticit. La sfârşitul acestui război, în urma celebrei lor victorii de la Mag Tuired, năvălitorii Tuatha De Danann au hotărât să-1 lase în viață pe conducătorul învinşilor, mijlocind revelarea secretelor care trebuiau să asigure prosperitatea agricolă şi pastorală a Irlandei" (G. Dumezil, Mythe et epopee, I, 1968, p. 289; cf. n. l, referirile la lucrările anterioare). Jan de Vries a urmat interpretarea dumeziiiană în La religion des Celtes, pp. 157 sq. Vezi şi Mylles Dillon, Celts and Aryans. pp. 96 sq.
Alte exemple de tradiții epice irlandeze implicând structura trifunețională, în Mythe et epopee, I, pp. 602-612 („Le trio de Macha"), 616-623 („Leş trois opprcssions de l'île de Bretagne"). Analogiile structurale dintre mitul „reginelor Medb" şi acela al indienei MădhavT, fiica regelui universului Yayâti, au fost analizate în cap. V din Mithe et epopee, II (1971), pp. 331-353. A se vedea, de asemenea, „Le puits de Nechtan", Mythe et epopee, III, (1973), pp. 27-34.
Despre valoarea mărturiilor lui Cezar, a se vedea lucrarea utilă, dar hipercritică a lui Mieriei Rambaud, L'An de la deformation hislorique dans Ies Commentaires de Cesar (tirajul al 2-lea, revăzut şi adăugit, Paris, 1968), mai ales paginile asupra religiei (pp. 328-333). „Prin tabloul prezentării religiei galice, proconsulul, învingător al Galici şi mare pontif la Roma, sugera politica ce a urmat-o" (p. 333).
Cu privire la coloanele zise ale lui „lupiter cu uriaşul", a se vedea Werner Miiller, Die Jupitergigantesăulen und ihre Verwandten (MeiscnheimamGlan), 1975, cu o bogată bibliografie (pp. 113-127). Despre simbolismul roții, cf. W. Miiller, pp. 46 sq.; a vedea, de asemenea, A. Ross, op. cit., pp. 347 sq.; 475 sq.; R. Pettazzoni, „The Wheel in the ritual symbolism of some Indo-European Peoples",îiiEMuy.y on the history of religion (Leiden, 1954),pp. 95-109; J. J. Hatt„Rota flammis circumsepta, â propos du symbole de la roue dans la religion gauloise", în Revue archeologique de l'Ext, 1951, pp. 82-87.
Despre Dagda, a se vedea J. Vendrycs, „La religion des Celtes", p. 263; F. Le Roux, „Notes sur le Mercure celtique", Ogam. 4, 1952, pp. 289 sq.; J. de Vries, op. cit., pp. 45 sq.

Despre Lug, cf. J. Vendryes, „La religion des Celtes", p. 278, 313; J. de Vries, op, cit., pp. 58 sq.; P. M. Duval, ieux de la Gaule, pp. 27 sq.; R. Pettazzoni„IJdiogallicoa tre teste", în L'onniscienzadi Dio(Tor'mo, 1955),pp. 286-316; R. Lantier, în Worterbuch der Mythologie, Teii II, pp. 132 sq.; 138 sq., 141 sq.

Despre Marte galez, a se vedea J. de Vries, op. cit., pp. 64 sq.; P. Lambrechts, CewnAwr/wz.y, pp. 126 sq.; E. Thevenot, Sur Ies traces des Marş celtiques entre Loire et Mont Blanc (Dissertationes archaelogicae Gandenses, Bruges, 1955); F. Benoit, Marş et Mercnre. Noitvelles recherche.i sur l'interpretation gauloise des divinites romaines (Aix-ea Provence, 1959).
Despre Ogmios, a se vedea Francoise Le Roux, „Le Dieu celtiques aux liens: de l'Ogmios de Lucicn â Ogmios de Diirer", Ogam, 12, 1960, pp. 209-234, care discută, de asemenea, lucrările anterioare. J. de Vries, op. cit., pp. 73—79; P. M. Duval, Leş dieux de Iu Gaule, pp. 79-82. Cât despre Ogma, numele lui „trădează o fonetică nongaelică şi trebuie explicata ca un împrumut de la galezul Ogmios": M. L. Sjoestedt, „Legendes epiques irlandaises et monnaies gauloises" (Etudes Celtic/nes, I, 1936, pp. 1-77), p. 7. Pe de altă parte, Ogmios pare împrumutat de la grecescul ogmos, „linie, şir, brazdă", dar acest teonim de origine grecească ascunde o realitate religioasă celtică.
Zeul Ogina e numit „părintele ogamelor", caractere alfabetice folosite mai ales în cele 360 de inscripţii funerare, aflate mai ales în Irlanda şi în Ţara Galilor, şi datând din secolele V şi VI. A se vedea: J. Vendryes, „L'ecriture ogamique et şes origines", Etudes Celtiques, 4, 1939, pp. 83-116 (cu o bogată bibliografie); despre folosirea aritmetică a acestor semne, cf. L.Gerschel, „Origine et premier usage des caracteres ogamiques", Ogam, 9,1957,pp. 151-173. A se vedea, mai recent, James Carney, „The Invention of the Ogam cipher", Eriu, 26, 1975, pp. 53-65.
Despre „Apollon", a se vedea J. Vendryes, op. cit., pp. 261 sq., 287 (divinităţi asociate lui Apollon); F. Le Roux, ',,Introduction â une etude de l'«Apollon» Celttque", Ogam, 12, 1960, pp. 59-72; J. de Vries, Religion des Celtes, pp. 79-86.
Despre „Minerva", a se vedea J. Vendryes, op. cit., pp. 261 sq.; J. de Vries, op. cit., pp. 86 sq.
171. Despre zeii galezi citaţi de Lucan, a se vedea P. M. Duval, „Teutates, Esus, Taranis", Etudes Celtiques, 8,1958-1959, pp. 41-58; id., „Le groupe de bas-reliefs des «Nautae Parisiaci»", în Monuments Plot, 48, 1956, pp. 78-85; E. Thevenol, «La pendaison sanglante des victimes offerte a Essus-Mars», în Hommages ă Waldemar Deonna (Liege, 1957), pp. 442-449; J. de Vries, op. cit,, pp. 53 sq., 105 sq.; Francoise Le Roux, „Des chaudrons celtique a l'arbre d'Esus, Lucain et Ies Scholies Bernoises", Ogam, 7, 1955, pp. 33-58; id., „Taranis, dieu celtique du Ciel et de J'orage", Ogam, 10, 1958, pp. 30-39; 11, 1959, pp. 307-324; Arme Ross, „Esus et Ies trois «grues»", Etudes Celtiques, 9, 1960-1961, pp. 405-438; J.J. Halt, „Essai surl'evolution de la religion gauloise", Revue des Etudes Anciennes, 67, 1965,pp. 80-125 (reconstituire sistematică, puţin convingătoare).
Glosele medievale păstrate în Commenta Bernensis sunt contradictorii. Teutates este identificat cu Mercur şi, într-un alt loc, cu Marte; Esus cu Marte şi Mercur, Teutates cu Dis Pater si lupiter.
Cu privire la tema regelui irlandez care piere într-o casă incendiată şi e înecat apoi într-o putină, a se vedea Clemence Rammoux, „La mort sacrificielle du Roi", Ogam, 6, 1954, pp. 209-218.
Analiza lingvistică şi istorico-culturală a zeului Taranis în H, Birkhan, Germanen u, Kelten, pp. 311 sq.
Cu privire la Cernunnos, vezi P.P. Bober „Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity", American Journal of Archaeology, 55, 1951, pp. 13-51; J. de Vries, op. cit., pp. 112 sq. (cu bibliografie); Arme Ross, Păgân Celtic Britain, pp. 180 sq. Despre scena gravată de la Val Cammonica, cf. F. Altheim şi E. Trautmann, „Keltische Felsbilder der ValCi\mmt>mca,Mittd.dt.archaeologischen Institut i om. Abt., 54, 1939,pp. l sq. Despre simbolismul religios al cerbului, vezi M. Eliade, Images et symboles, p. 216; De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 146 sq. [trad. românească, pp. 150 sq. — nota trad.j; Otto Hoffler, Siegfried, Arminius unddie Symbolik (Heidelberg, 1960), pp. 32 sq. şi n. 66-94; Hclmut Birkhan op. cit., pp. 453-457. Despre riturile comportând măşti de cerbi, în Europa creştină, a se vedea Waldemar Liungmann, Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein (FFCommunication, nr. 118, Helsinki, 1937), pp. 735 sq.
Despre Matres şi Matronae, vezi J. Vendryes op. cit., pp. 275 sq.; 288, n. 9; J. de Vries, op. cit., pp. 122 sq.; P. M. Duval, Leş dieux de la Gaule, pp. 55 sq.; Anne Ross, op. cit., pp. 265 sq.
M. L. Sjoested sublimase importanţa împreunării rituale a zeului-căpetenie cu Zeiţa-Mamă în ziua Anului (Samain), când „renaşte anul celtic"; acest hieros gamos era „garanţia vitalităţii veşnic renăscute a tribului" (Dieux et heros des Celtes, p. 57). Tema unui hieros gamos între suveranul irlandez si zeiţa teritorială (epifanie a Terrei Mater) a fost abundent tratată de celtologi. Vezi ultimele apariţii: Proinsias Mac Caba, „Aspects of the Theme of King and Godess in Irish Literature", Etudes Celtiques, l, 1956, pp. 76-114, 356-413; 8, 1958, pp. 59-65; Rachel Bromwich, „Celtic Dynastk Themes and the Breton Lays", Etudes Celtiques, 9, 1960, pp. 439-474; A. Ross, op. cit., pp. 292 sq. A se vedea, de asemenea, lucrările lui A. C. L. Brown şi A. K. Coomaraswamy citate mai jos.
F. R. Schroder atrăsese primul atenţia asupra unui pasaj din Topographia Hibernica (în jur de 1185) de Geraldus Cambrensis: La Kenelcunil, trib din Ulster, regele se împreunează cu o iapă albă în faţa supuşilor săi. Iapa este apoi răpusă, carnea ei fiartă şi cu supa din oală se pregăteşte o baie regelui. El împarte carnea şi bea din lichidul în care s-a îmbăiat, cf. „Ein aldrischer Kronungsritus u. das indogermanischer Rossopfer",Ze7?/. Celtische Philologie, 16,1927,pp. 310-312. Schroder comparase acest ritual de conservare cu asvamedha (cf. § 73). Problema a fost reluată, în perspectivă dumeziliană, de Jean Puhvel, „Aspects of Equine Functionality", în Myth and Law among the

Indo-Europeans (1970), pp. 159—172 (dar a se vedea G. Dumezil, Fetes romaines d'etes et d'automne, pp. 216-219).
Despre Epona şi Rhianon, a se vedea H. Hubert, „Le mythe d'Epona", Melanges Vendryes (Paris, 1925), pp. 187 sq.; P. Lambrechts, „Epona et Ies Matres", L'AntiquiteClassique, 19,1950, pp. 103 sq.; Jean Gricourt, „Epona-Rhianon-Macha",

Ogam, 6, 1954, pp. 25-40, 75-86, 165-188 (mitul zeiței Rhianon, echivalentul breton al Eponei, corespunde în Irlanda cu cel al lui Macha). Ca si Gricourt, J. Puhvel consideră că zeițele teritoriale comportau la început trăsături hipomorfc; cf. „Aspects...", pp. 165 sq. Georges Dumezil recunoscuse în cele trei Macha o Vizionară, o Războinică şi o Țărancă-Mamă; cu alte cuvinte, ele reprezentau cele trei funcțiuni sociale: aceea a preotului, a războinicului si a țăranului; cf. „Le trio des Machas" (Mythe et epopee, I, pp. 602-612), p. 603.
într-una din versiunile mitului despre „bătrâna hâdă şi eroul tânăr", zâna (= zeița) explică semnificația sărutului care produce transformarea miraculoasă: „Tot aşa cum, întâi, m-ai văzut urâtă şi după aceea frumoasă, la tel se dovedeşte şi domnia regală. Ea nu poate fi cucerită fără luptă, dar la sfârşit suveranitatea este plăcută şi frumoasă". Cu privire la această temă, a se vedea Ananda Coomaraswamy, „On the loathly bride", Speculum, 20, 1945, pp. 391-404 (studiu comparativ folosind mai ales izvoare indiene). A. C. L. Brown a analizat în mod cuprinzător tema „zânei celei hâde care reprezintă Suveranitatea", în romanele bretone ale Graalului; cf. cap. VII din lucrarea sa, The Origin of the Grail Legend (Cambridge, 1943).
Despre importanța religioasă a femeii la celți şi la vechii germani, a se vedea Helmut Birkhan, Germanen und Kelten, pp. 487 sq.
172. Majoritatea informațiilor despre statutul şi ceremoniile druizilor galezi sunt tributare Istoriei lui Posidonius (cartea 23). Această lucrare s-a pierdut, dar Strabon (63 î.Hr.-21 d.Hr.), Diodor din Sicilia (care scria între 60-30 Î.Hr.), Athenaios (secolul II d.Hr.) şi lulius Cezar (care dispunea şi de alte surse) reproduc şi rezumă lungi pasaje din ea. J. J. Tierney a reuşit să identifice aceste împrumuturi în studiul său „The Celtic ethnography of Posidonius", Proceedings of the Royal Irish Academy, 60,1959-60, pp. 180-275 (textele sunt publicate la pp. 225-246, însoțite de o traducere engleză, pp. 247-275). Despre importanța lui Posidonius pentru etnologia celților, a se vedea şi Arnaldo Momigliano, Alien Wixdom. The Litnits of Hellenization (Cambridge, 1975), pp. 67 sq.
în plus, dispunem de câteva informații transmise de Plinius {Nat. Hist., XVI, p. 249) şi de comentarii ale mai multor autori târzii (secolele I-IV d.Hr.), constituind, după expresia Norei Chadwick, „tradiția alexandrină"; cf. The Druids (Cardiff-Connecticut, 1966); vezi, de asemenea, Stuart Piggott, The Druids (1968), pp. 88 sq.
Exista despre druizi o abundentă literatură, în mare parte inutilizabilă. Cartea lui T. D. Kendrick, The Druids: A Study in Keitic Prehistory (Londra, 1927), trebuie menționată având în vedere perspectiva sa ultrapozitivistă: după acest autor, druizii erau „vrăjitori" (a se vedea remarcile pertinente ale lui Francoise Le Roux, „Contribution ă une definition des druides", Ogam, 12,1960, pp. 475-486, în special pp. 476 sq.). Se vor consulta: Jan de Vries, „Die Druidcn", Kairos, 2,1960, pp. 67-82; id., La religion des Celtes, pp. 212 sq.; F. Le Roux, Leş Druides (Paris, 1961); Nora Chadwick op. cit., S. Piggott, The Druids (toate aceste lucrări comportă bibliografii destul de complete; cartea Iui S. Piggott, pp. 123 sq., conține, în plus, istoria imaginii romantice a druizilor începând din secolul al XVII-lea).
Informațiile furnizate de Cezar sunt cele mai prețioase căci, în timpul consulatului său în Galia, el își dăduse seama singur de autoritatea spirituală şi de puterea politică a druizilor. De altfel, la Roma, erau numeroşi aceia care cunoşteau Galia şi, prin urmare, ar fi putut să îl acuze de exagerare.
Literaturile vernaculare din Marea Britanic şi Irlanda constituie o sursă inestimabilă pentru cunoaşterea instituției druidice. A se vedea lucrările lui Myles Dillon, D. A. Binchy, J. E. C. Williams şi K. H. Jackson, citați mai sus (§ 170), şi Francoise Le Roux, Leş Druides. Diferența, notată de anumiți autori clasici, dintre druizi, barzi şi vates nu este atestată la celții insulari (cf. F. Le Roux, op. cit., pp. 14 sq.).
Cezar scrie că doctrina druizilor „a fost elaborată în Britania şi de acolo, se crede, în Galia, şi, azi, încă, majoritatea celor care vor să cunoască mai bine această doctrină pleacă acolo ca să o învețe" (De bel. ga!., VI, 13,11 sq.). Această remarcă a dat loc la multe ipoteze extravagante (unele sunt amintite de J. de Vries, op. cit., pp. 218-220). Dar druidatul este o instituție celtică moştenită, în Galia, ca şi în Marea Britanie, de la un trecut comun; J. de Vries analizează motivele ce se pot descifra în spatele acestei informații a lui Cezar.
Cezar adaugă că oamenii veneau „în locul consacrat din țara carnuților" din toate părțile, pentru a obține aici arbitraj în conflicte. Dar întrucât procesele particularilor erau rezolvate de obicei de druizii comunităților respective, probabil că aici era vorba de conflictele politice dintre triburi. Adunarea de la locus consecratus constituia o instanță „supranațională"; cf. Hubert, Leş Celtes, II, p. 227; J. de Vries, Rel. de Celtes, pp. 215-216.
Despre interzicerea de a redacta în scris tradiția sacră, a se vedea M. Winternitz, Geschichte d. indischen Litteratur, I (Leipzig, 1908), p. 31; G. Dumezil, „La tradition druidique et l'ecriture, le Vivant et le Mort", RHR, 122, 1940, pp. 125-133; S. Gandz, „The Dawn of Literature", Osiris, 7, 1969, pp. 261 sq. Despre transmiterea orală în Irlanda, a se

vedea D. A. Binchy, „The Background to Early Irish Literature", Studia Hibernica, 1,1961 ,pp. 21 sq.; A. si B. Rees, Celtic Heritage, pp. 20 sq.
Despre locus consecratus şi temple, a se vedea F. Le Roux, Leş Druides, pp. 109 sq.; J. de Vries, Rel. de Celtes, pp. 201 sq. (cu bibliografie); R. Lantier, în Worterbuch d. Mythologie, Teii II, pp. 147 sq. Despre cult, cf. J. de Vries, op. cit., pp. 228 sq. (sacrificii), pp. 233 sq. (sărbători); R. Lantier, op. cit., pp. 151 sq.
Despre diferitele semnificații ale sacrificiului uman, cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 56 sq. [trad. românească, pp. 62 sq. — nota trad.].
Despre analogiile dintre concepțiile religioase ale celților şi cele ale geto-dacilor, vezi §§ 178-179.
707
Tabloul problemelor
173. în ce priveşte gravurile rupestre scandinave, a se vedea O. Almgren, Nordische Felszeichnungen als religio.se Urkunden (Frankfurt, 1934; ediția suedeză, 1926); PeterGelling şi Hilda Ellis Davidson, The Chariot ofthe Sun and other Rites and Symbols ofthe Northern Bronze Age (New York, 1969), pp. 9-116.
Principalele izvoare privind religia germanică sunt adunate, în traducere germană, de W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen (l 937). Textele originale sunt editate de F.R. Schro'der, Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte (1933). Cea mai bună ediție comentată a micului tratat al lui Tacit a dat-o Rudolf Much, Die GERMANIA des Tacitus (Heidelberg, 1937; ediția a 2-a, 1959).
O succintă analiză a surselor medievale — Edda, cântecele Saga, Edda de Snorri Sturlusson (c. 1179-1241) şi Gesta Danorum de Saxo Grammaticus (născut în 1150) — în lucrarea lui E. O. G. Turville-Petre, Myth and Religion ofthe Norîh (Londra, 1964), pp. 1-34,287-290,321-323 (cf. pp. 321 -323, indicațiile bibliografice privind diversele ediții şi traduceri). Am folosit traducerile lui F. Wagner, Leş poeme s hero'iques de l'Edda (Paris, 1929) şi Leş poemes mythologiques de l'Edda (Liege, 1936). A se vedea, de asemenea, C. A. Mastrelli, L'Edda (traducere integrală, bogat comentată, Firenze, 1952); Jean I. Young, The Prose Edda of Snorri Sturlusson (Berkeley, 1966); Henry Adams Bellows, The Poetic Edda (New York, 1968).
Cele mai bune prezentări generale sunt cele ale lui Werner Bentz, „Die altgermanische Religion", în W. Stammler, Deutsche Philologie im Aufriss (1957), col. 2467-2556; Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, l-II (ediția a 2-a, Berlin, 1956-1957), şi Turville-Petre, Myth and Religion ofthe North, 1964. Analize pertinente în Helmut Birkhan, Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Romerzeit (Viena, 1970), în special pp. 250-343 (zeul celest la germani şi celți).
Georges Dumezil a abordat de mai multe ori studiul comparativ al religiei germanice în perspectivă indo-europeană; cf., în primul rând, Leş dieux des Germains (1959), Ixiki (1948; o a doua ediție, revăzută şi adăugită, a fost publicată în germană, în 1959), La Saga de Hadingus (1953; ediție nouă, adăugită, 1970, sub titlul: Du mythe au roman)', Leş dieux souverains des indo-europeens (1977), pp. 86 sq. A se vedea, de asemenea, Edgar Polome, „The Indo-European Component in Germanic Religion", în Jaan Puhvel, ed., Myth and Law among the Indo-Europeans (Berkeley, 1970), pp. 55-82; Uno Strutynski, „History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugcn's Critique of Dumezil", în C. J. Larson, Myth in Indo-European Antiquity (Berkeley, 1974), pp. 29-50; cf. Edgar Polome, „Approaches to Germanic Mythology", ibid., pp. 51-65.
O cu totul altă orientare este aceea a lui Karl He\m, Altgermanische Religionsgeschichte, I (l 913), II, 1-2 (1937-1953); cf. discuția metodologică cu G. Dumezil (indicații bibliografice, Leş dieux des Germains, p. 38). Vezi şi Peter Buchholz, „Perspectives for historical research in germanic Religion", HR, 8,1968, pp. 111-138 (rezistență față de demersul dumezi-lian, p. 114, n. 7); W. Baetke, Das Heilige in Germanischen (1942); R. L. M. Derolez, Leş dieux et la religion des Germains (trad. franceză, Payot, 1962); H. R. Ellis Davidson, Gods and Myths of Northern Europe (Penguin Bocks, Harmondsworth, 1964).
într-o serie de studii, Alois Closs a prezentat religia germanică în perspectiva etnologiei istorice; cf., „Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte", Anthropos, 29, 1934, pp. 477-496; „Die Religion des Semonenstammes", Wiene: Beitrage zur Kulturgeschichte undLinguistik, 4,1936, pp. 549-674; „Die Religion der Germanen in etrmologischer Sicht" (în Christus und die Religionen der Erde, II, Viena, 1951, pp. 271-366); „Historische Etimologie und Germanistik: Das Gestaltproblem in der Volkerkunde", Anthropos, 51, 1956, pp. 833-891.
Despre cosmogonie, vezi F. R. Schroder, „Germanische Schopfungsmythen", I-II, în Germanisch-Romanische Monatschrift, 19, 1931, pp. 1-26,81-99; Jan de Vries, Allgerm. Relig., II, pp. 359-371; id., „Ginnungagap", Acta Philologica Scandinavica, 5, 1930-1934, pp. 41-66. Cf., de asemenea, Kurt Schier, „Die Erdschopfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Volospa", în Mărchen, Mythos, Dichtung. Festschrift Friedrich von der Leyen (Miinchen, 1963), pp. 303-334 (studiu comparativ, folosind o foarte bogată documentare); Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", HR, 15, 1976, pp. 121-145; şi bibliografiile citate la §§ 73, 75, 76.
Despre crearea primului cuplu uman, a se vedea J. de Vries, Altgerm. Rel., pp. 268 sq.; K. Helm, „Weltwerden und

Weltvergehen in altgermanischer Sage, Dichtung und Religion", Hessische Blătterfur Volskunde, 38,1940, pp. 1-35 (bogată bibliografie); Otto Hofler, „Abstammungstraditionen", în Reallexikon der germanischen Altertumskunde, I, pp. 18-29. Despre antropogonia din arbori, a se vedea G. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo", Die Sprache, 5, 1959, pp. 1-8.
174. Principalele izvoare despre bătălia dintre Aseni şi Vani sunt: Voluspă, 21-24; Skăldskaparmâl, cap. IV; Ynglingsaga, I, 2, 4-5; Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, l, 7. Ele au fost traduse si comentate de G. Dumezil, Tarpeia (1947), pp. 253-269; Leş dieux des Germains, pp. 10-14. G. Dumezil, în Tarpeia, a interpretat această bătălie drept „istoricizarea" unui poem mitologic indo-european, pp. 247-291; Loki (1948); pp. 97-106; L'heritage indo-europeen ă Rome (1949), pp. 125-142; Leş dieux des Germains, pp. 3-37. Interpretarea a fost acceptată de J. de Vries, Altgerm. Rel., II, pp. 208-214, şi W. Betz, „Die altgerm. Rel." col. 2475.
Despre Odhin-Wodan, ase vedeaexpozeurile lui J.de Vries,op. cit., II,pp. 27-106; W. Betz,op. cit., col. 2485-2495 (aceste două lucrări comportă excelente bibliografii), şi G. Dumezil,Leş dieux des Germains, pp. 40-64. Cf., de asemenea, G. Dumezil, Leş dieux souverains des indo-europeens, pp. 189-199; Turville-Petre op. cit., pp. 35-74. R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 70-91; E. Davidson, op. cit., pp. 48-72, 140-157. O interpretare psihologică a fost recent propusă de Richard L. Auld, „The psychological and mythic unity of the God, Odhinn", Numen, 33, fasc. 2, august 1976, pp. 144—160.
708
In cartea sa Contributions io the Study of Odhin, especially in hix relalion tu agricultural practices in modern popular lore (F. F. Communications, nr. 94, Helsinki, 1931), Jan de Vries a arătat pericolul de a explica religia vechilor germani prin intermediul folclorului (cf., în special, pp. 62-63).
Romanii au omologat pe Odhin-Wodan cu Mercur şi germanii au tradus dies Mercurii prin „/iua lui Wodan", Pricinile acestei omologări nu sunt clare, S-a evocat faptul că Odhin era, ca şi Mercur, protectorul negustorilor, în plus, Mercur era psihopomp prin excelență şi Odhin a sfârşit prin a asimila funcția de zeu al morților. Dar ceea ce îi apropie cel mai mult pe aceşti doi zei sunt facultățile lor „spirituale" şi, în special, stăpânirea puterilor magice şi raporturile lor cu tehnicile oculte (cf. § 92). Cu privire la Odhin atârnat de Arborele Cosmic, a se vedea A. G. Hamei, „Odhinn hanging on the tree", Acta Philologica Scandinavica, 7, 1932, pp. 260-288; (Constantin Reichardt, „Odin am Galgen", în Wachter und Hiiter, Festschriftfur Hermann J. Weigand(l951), pp. 15-28. Autosacrificiul lui Odhin şi dobândirea ştiinței oculte au fost analizate de Jere Fleck, „Odhinn's Selfsacrifice — A New Interpretation, I: The Ritual Inversion", Scandinavian Studies, 43, nr. 2, 1971, pp. 119-142; „II: The Ritual Landscape", ibid., 43, nr. 4, 1971, pp. 385-413.
Despre cultul lui Odhin-Wodan, a se vedea J. de Vries, Altgerm. Rel., II, pp. 48 sq.; Turville-Petre, pp. 64 sq., 70 sq. Despre sacrificiile umane în onoarea lui Odhin, a se vedea ibid., pp. 48 sq.; cf., de asemenea, James L. Sauve, „The Divine Viclim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (în Myth and Law among the Indo-Europeans, Berkeley, 1970, pp. 173-191).
Despre şamanismul vechilor germani, a se vedea M. Eliade, te Chamanisme. (ediția a 2-a), pp. 299-305. De adăugat: Peter Buchholz, Schamanishe Ziige in der allislandischen Ueberlieferung (Inaugural-Dissertation, Saarbriicken, 1968); Alois Closs, „Der Schamanisrnus bei den Indoeuropâ'ern (Gedenkschriftfur Wilhel/n Brandenstein, Innsbruck, 1968, pp. 289-302), în special pp. 298 sq.; Karl Hauck, Goldbrakteaten aus Sievern (Miinchen, 1970), pp. 444 sq. împotriva interpretărilor „şamaniste" ale lui Odhin, a se vedea Jere Fleck, „The Knowledge-criterion in the Grimnismăt: The case against «Shamanisni»", Arkiv for nordisk filologi, 86, 1971, pp. 49-61.
Sursele despre Sleipnir, calul cu opt picioare, şi cei doi corbi sunt analizate de J. de Vries, op, cit., Ii, pp. 63 sq.; Turville-Petre, op. cit., pp. 57 sq. A se vedea, de asemenea, Ellis Davidson, Gods and Myths, pp. 145 sq.
Despre seidhr, cf. M. Eliade, te Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 303 sq.; Peter Buchholz, Schamanistische Ziige, pp. 43 sq.
Pentru alte versiuni ale mitului lui Kvasir, vezi R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 87 sq.; Turville-Petre, op. cit., pp. 45 sq.
Despre Yggdrasill, Arborele Cosmic şi simbolismul Centrului Lumii, vezi J. de Vries, Alt germ. Rel., II, pp. 380; M. Eliade, te Chamanisme, pp. 211-225. Cf. Turville-Petre, op. cit., p. 279.
Ca şi torcătoarele (Klothes) sau Moirai (cf. § 87), Nomele „lore" destinul oamenilor (Trăite d'hiat. d. rel., § 58). Numele care desemnează destinul (vechi-scandinavul urdh, anglo-saxonul \vyrd, germanul wurd) se apropie de latinul vertere, „a se întoarce". Despre destin, zeița sorții şi Nomele, vezi J. de Vries, Altgermanische Rel., l, pp. 267 sq.
175. Despre wut, „furie", şi analogurile sale indo-europene — celticul ferg, precum şi ine no s al eroilor homerici, a se vedea G. Dumezil, Horace et Ies Curiaces (Paris, 1942), pp. 16 sq. Despre inițierile tinerilor luptători din societățile indo-europene, vezi G. Dumezil, ibid., pp. 34 sq.; cf. M. Eliade, Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation (Paris, 1959), pp. 174 sq. Despre bersekir, a se vedea bibliografiile înregistrate, ibid., pp. 174-182,

n. 1-11. De adăugat: Klaus von See, „Berseker", Zeitschrifi fur deutsche Wortforschung, N. F. 2, 1961, pp. 129-135; A. Margaret Arendt, „The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets" (în From Old Norse Literatiire and Mythology: A Symposium, editat de Edgar C. Polonie, Austin, Texas, 1969, pp. 130-199); M. Eliade, „Leş Daces et ies Loups", în De Zalmoxis ă Gengis-Khan, 1970; pp. 13-30 [trad. românească, pp. 20-37 — nota trad.]; Mary R. Gerstein, „Germanic Warg: The outlaw as Werwolf", în Myth in Indo-European Anticniity, pp. 1131-156.
Despre lykantropia rituală, a se vedea De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 26 sq. [trad. românească,pp. 27 sq. — nota trad.j.
Despre analogiile între războinicii bersekir şi tinerii hamatsa — membrii Societăţii de Canibali la populaţiile Kwakiutl — vezi G. Dumezil, Horace et Ies Curiaces, pp. 42 sq.; M. Eliade, De 'Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 26 sq. (trad. românească, pp. 26 sq. — nota trad.].
Despe Walkyrii şi Walhalla, a se vedea documentaţia şi bibliografiile la J. de Vries, Altgenn. Rel., II, pp. 58 sq.; cf. H. R. Ellis Davidson, Gods and Myths, pp. 61 sq.
176. Despre Tyr (*Tîwaz, Ziu), vezi J. de Vries, Altgerm. Rel., II, pp. 13 sq. Germaniştii insistă în general pe funcţia de zeu al războiului a lui Tyr; cf. R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 107 sq.; E. Davidson, op. cil., pp. 57 sq. Despre aspectul juridic al lui Tyr şi raporturile sale cu adunările de împăciuire (thing) ale germanilor, a se vedea J. de Vries, op. cit., II, pp. 13 sq.; G. Dumezil, Leş dieux des Germains, pp. 68 sq.; Leş dieux souverains, pp. 196 sq.
în cap. 9 din Germania, Tacit scrie că principalii zei sunt Mercur, Marte şi Hercule, adică Wodan-Odhin, Tyr (Tîwaz) şi Thorr (Donar). în cap. 39, prezentându-i pe semnoni, principalul trib al Suebilor, istoricul roman povesteşte că la un răstimp anumit delegaţii populaţiei suebe se adună într-un codru sacru: acolo ei jertfesc victime umane unui zeu pe care Tacit îl numeşte regnator omnium deus. De vreun secol încoace, savanţii au încercat să demonstreze că acest zeu era fie Tyr, fie Wodan; a se vedea istoricul controversei în R. Pettazzoni: „Regnator omnium deus" (Essays on the History of Religion, Leiden, 1954, pp. 136-150; textul italian a apărut în SMSR, 19-20, 1943-1946, pp. 142-156), pp. 137 sq.; cf. Hildebrecht Hommel, „Die Hauptgotlheiten der Germanen bei Tacitus", ARW, 37, 1941, pp. 144-173; J. de Vries, Altgerm. Relig., II, pp. 32 sq.; M. Eliade, Images et symboles (1952), pp. 136 sq. R. Pettazzoni respinge ambele identificări (Tyr sau Wodan). După savantul italian e vorba de un numen impersonal al codrului sacru (op. cit., p. 145). Trebuie totuşi

ţinut cont de faptul că suebii erau tribul cel mai însemnat al Herminonilor, eponim derivat de la numele Irmin-Hermin (cf. Al. Closs, „Die Religion des Semnonenstammes", pp. 653 sq.). Or, Rudolf de Fulda, autor al Translaţia S. Alexandri, redactat între 863-865, scrie că saxonii venerau o coloană înaltă de lemn, care se numea în limba lor Irminsul, şi în latină universali* columna, căci ea sprijină lumea întreagă. (Vezi alte referiri la Irmin şi Irminsul, în R. Meissmer, „Irminsul bei Widukind von Corvey", Bonner Jahrbucher, 139,1934, pp. 34-35; Heinz Lowe, „Dic Irminsul und die Religion der Sachsen", Deutsche s Archiv fur Geschichte des Mittelalters, 5, 1942, pp. 1-22.) Irmin era deci un zeu celest; într-adevăr, numeroase populaţii arhaice îşi reprezentau zeul lor ceresc şi suprem într-o coloană care sprijină, simbolic, Cerul. După alţi autori, H. Lowe îl identifica pe Irmin cu regnator omnium deus (op, cit., p. 15). Prin urmare, germanii adorau un zeu celest şi suprem numit Irmin sau Tîwaz-Ziu (cf. H. Hommel, op. cit., p. 151), zeu căruia i s-a substituit mai târziu Wodan-Odhin. A se vedea excelenta analiză a lui Werner Miiller, Die Jupitergigantensdulen und ihre Venvandtes (Meisenheim am Glan, 1975), în special pp. 88 sq.
Despre Thorr, a se vedea J. de Vries, Altgerm. Rel., II, pp. 107 sq.; G. Dumezil, Leş dieux des Germains, pp. 67 sq.; L'ide'ologie tripartie des indo-europeens, pp. 54 sq.; Aspects de la fonction guerriere chei Ies indo-europeens (1956), pp. 69 sq.; E. O. G.Turville-Petre, op. cit., pp. 75 sq.; F. R. Schroder,„Thor, Indra, Herakles",Zeitschrifif. deutsche Philologie, 76,1957, pp. l sq. A se vedea, de asemenea, H. R. Ellis Davidson, „Thor's Hammer", Folklore, 74, 1963.
Bibliografia despre Baldr este imensă; vezi, în primul rând, J. de Vries, op. cit., pp. 214-238; W. Betz, „Die altgerm. Religion",col. 2502-2508; G. Dum6zi\, Dieux des Germains, pp. 93 sq.; Otto Hofler, „Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen", Anzeiger d. Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 88,1951, pp. 343-372; Turville-Petre, op. cit., pp. 196 sq. Interpretarea lui Baldr ca zeu al fecundităţii agrare, propusă de W. Mannhardt şi J. Frazer, a fost reluată de F. R. Schroder, „Balder u. der zweite Merseburger Spruch", Germanisch-Romanische Monatsschrift, 34, 1953, pp. 166-183; teoria a fost criticată de J. de Vries, „Der Mythos von Balders Tod", Arkiv for Nordisk Filologi, 70, 1955, pp. 41-60 (dar interpretarea lui J. de Vries — moartea lui Baldr ca un mit corespunzând unui ritual de iniţiere a tinerilor luptători — nu a fost acceptată de G. Dumezil; cf. Leş dieux des Germains, p. 104). Pentru o analiză exhaustivă a temei lui mistilteinn, a se vedea Jonathan Z.'Smith, „When the Bough breaks", H.R., 12, 1973, pp. 342-372, în special pp. 350-370. După S. Bugge, mai mulţi savanţi 1-au apropiat pe Baldr de Hristos; cf. R. L. M. Derolez, pp. 126 sq.; Turville-Petre, pp. 119 sq. Pentru G. Dumezil, Baldr înnobilează funcţia lui Tyr („acest Mitra scandinav degenerat"), cf. Leş dieux des Germains, p. 93.
Despre un alt zeu al Asenilor, Heimdallr, documentaţia e fragmentară. El este paznicul zeilor şi e înzestrat cu putere

clarvăzătoare; e născut de nouă mame. Există o ostilitate între Heimdallr şi Loki, şi la Sfârşitul Lumii se vor omorî reciproc. Sursele cu privire la Heimdallr sunt analizate de B. Pering, Heimdall (1941); cf. J. de Vries, Alt germ. Rel., II, pp. 238 sq.; id., „Heimdallr, dieu enigmatique", Etudes Germaniques, 10, 1955, pp. 257-268. A se consulta cartea lui Ake Ohlmarks, Heimdall und das Horn (Uppsala, 1937), pentru bogata sa documentare; explicația sa naturistă (Heimdallr = soarele; cornul = luna) este naivă. Georges Dume/il îl interpretează pe Heimdallr ca un „zeu primordial", analog lui Văyu şi lui lanus; cf. „Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr", Etudes Celliaues, 1959, pp. 263-283.
177. Despre zeii Vani, cf. J. de Vries, op. cit., II, pp. 163-208,307-313; W. Betz, op. cit., col. 2508-2520; G. Dumezil, Leş dieux des Germains, pp. 117-127; Turville-Petre, op. cit., pp. 156-170, 325 (bibliografie).
Despre Nerthus-Njordhr, a se vedea Helmut Birkhan, Germanen und Kelten, pp. 544 sq.; E. Polonie, „A propos de la deesse Nerthus", Latomus, 13, 1954, pp. 167 sq.; G. Dumezil, IM Saga de Hadingus, du mythe au roman (1953; ediție nouă, adăugită: Du mythe au roman, 1970): autorul arată că Hadingus este o distorsionare epică a lui Njordhr şi a miturilor sale; cf., de asemenea, „Njordhr, Nerthus et le folclore scandinave des genies de la mer", RHR, 147, 1955, pp. 210-226, studiu reprodus în Du mythe au roman, pp. 185-196.
Despre Freyrşi Frigga,a se vedea bibliografia relativă la zeii Vani şi expunerile lui J. de Vries (op. cit., II, pp. 302, sq.), R. L. M. Derolez (op. cit., pp. 139 sq.) şi Davidson (op. cit., pp. 92-127).
Despre Loki există o literatură considerabilă. Teoriile formulate până în 1931 au fost examinate de J. de Vries. The Problem of Loki (FF Communications, nr. 110, Helsinki, 1933),pp. 10-22; cf.,de asemenea, A It germ. Rel., II, pp. 255 sq. J. de Vries vede o apropiere între Loki şi trickster, figură caracteristică a mitologiei nord-americane. F. Strom (Loki. Ein mylhologischer Problem, Gciteborg, 1956) vede în acest zeu o ipostază a lui Odhin, „fratele său de lapte". A. B. Rooth, utilizând documente folclorice scandinave, trage concluzia că figura originară a lui Loki era aceea de păianjen (locke, în suedeza dialectală); cf. U)ki in Scandinavian Mythology (Lund, 1961). Vezi, de asemenea, J. de Vries, „Loki... und kein Ende" (Festschriftfur F. R. Schroder, Heidelberg, 1959, pp. l sq.; Alois Closs, „Loki und die gcrmanische Frommigkeit", in: Kairos, 1960, pp. 89-100. Georges Dumezil a consacrat acestei probleme o importantă carte, Loki (1948), din care o a doua ediție, considerabil modificată, a apărut în germană, în 1959. A se vedea, de asemenea, U's dieux des Germains, pp. 94 sq. G. Dume'/il a scos în evidență o paralelă caucaziană la drama care îi opune pe Loki şi Baldr: răutăciosul Syrdon reuşeşte să îl omoare pe frumosul erou Sozryko cu ajutorul unei stratageme aparent inofensive; cf. Loki, pp. 169 sq.
Despre mitul eshatologic scandinav, savantul danez Axei Olrik a publicat o carie foarte prețioasă prin documentația sa bogată: Ragnarok: Die Sagen vom Weltuntergang (traducere de W. Ranisch, Berlin, 1922). După A. Olrik, concepția despre ragnariik ar fi fost influențată de anumite mituri caucaziene şi de eshatologiile persană şi creştină. R. Reitzenstein acorda un rol important influențelor maniheene; cf. „Weltuntergangsvorstellungen", în Kyrkohistorik Arsskrift, 24, 1924, pp. 129-212; id., „Die nordischen, persischen u. christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang", în Vortrcige der Bibliolhek

Warburg 1923/24, Leipzig-Berlin, 1926,pp. 149-169. Dar G. Dumezil a arătat că e vorba de un miteshatologic indo-european atestat în India (Mahăbhărata), în Iran şi în tradiția scandinavă; a se vedea Leş dieux des Germains, pp. 212 sq. Cf. Stig Wikander, „Germanische und indo-iranische Eschatologie", Kairos, 1960, pp. 83-88. Despre ragnarok, a se vedea, de asemenea, J. de Vries, Aitgerm. Rel., II, pp. 397 sq.; J. S. Martin, Ragnarok (Assen, 1972).
Ideile privitoare la existența post-mortem şi mitologia morții sunt analizate de G. Neckel, Walhall. Studieri iiber germanischen Jenseitglauben (Dortmund, 1931), H. R. Ellis, The Road to Hei (Cambridge, 1943) şi R. Th. Christiansen, The Dead and the Living (1946).
Observații pertinente despre inițierea războinică, destinul eroului si simbioza păgânism-crestinism, în studiul lui H. Margaret Arent, „The Heroic Patlern: Old Germanic Helmets, Beowulf and Grettis saga"; în From OldNorse Literature and Mythology: A Symposium (Edited by Edgar C. Polome, Austin, 1969), pp. 130-199.
Despre crucea de la Gosforth, a se vedea K. Berg, „The Gosforth Cross", în Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 21, 1951, pp. 27 sq. (excelente reproduceri fotografice).
Despre regalitatea sacra, Otto Hofler a publicat o lucrare sugestivă şi de o puternică erudiție: Germanische Sakralkonigtum, I: Der Runenstein von Rok und die germanische Individualweihe (Tiibingen, 1953; cf., de asemenea, articolul său în The Sakral Kingship, Leiden, 1959, pp. 664 sq.). A se vedea recenzia lui J. de Vries, în Germanisch-Romanische Monatxchrifi, 34, 1953, pp. 183 sq. şi observațiile noastre în Critique, 83, aprilie, 1954, pp. 328 sq. Importanța inscripției runice a monumentului de la Rdk ține de faptul că autorul, V arin, paznic al unui sanctuar, îşi „consacră" fiul, nu unui zeu, ci unui rege, anume Theodoric, regele goților. Totuşi, Varia ridică monumentul în Suedia şi Theodoric domnise în Italia, la Verona, cu multe secole înainte. Dar, precizează textul inscripției, Theodoric „hotărăşte şi acum soarta bătăliilor". El intervine în bătălii din cap până în picioare, cu pavăza pe umăr, călare pe armăsarul său. Theodoric nu a fost numai un rege care cunoscuse, în timpul vieții şi după moarte,

gloria şi apoteoza; pentru întreaga lume germanică, el devenise un personaj mitic: sub numele de Diederich din Berna; el era încă popular în secolele al XlX-lea şi al XX-lea. Aceste fapte erau bine cunoscute, dar inscripția de la Rok arată că nu mai e vorba de „literatură", nici de folclor, ci de o credință religioasă vie; ridicându-şi monumentul, Varin executa un ritual, care implica credința în sacralîîatea regelui.
Despre regalitatea germanică, a se vedea şi K. Hauck, „Herrschaftzeichnen eines Wodanistichen Ko'nigtums", în Jahrbuch f. frănkische Landesforschung, 14, 1954, pp. 9-66; J. de Vries, „Das Konigtum bei den Gerrnanen", Saeculum, 7, 1956, pp.289-310.
178. Despre protoistoria şi istoria tracilor, a se vedea expozeul lui Joseph Wiesner, Die Thraker (Stuttgart, 1963). Lucrarea lui W. Tomaschek, „Die alten Thraker" (Sitzungsberichte Akad. Viena, 130, 1893), rămâne încă fundamentală. Informații răzlețe, dar utile în privința unor idei religioase, se vor găsi în lucrări despre limba tracilor, în primul rând în acelea ale lui D. Detchew,D/e Thrakischen Sprachreste (Viena, 1957); 1.1. Russu, Limba traco-dacilor (ediția a 2-a, Bucureşti, 1963); C. Poghirc, ed., Thraco-dacica (Bucureşti, 1976); Radu Vulpe, Studia thracologica (1976).
Raffaele Pettazzoni a prezentat o vedere de ansamblu în „La religione deU'antica Tracia",în Serta Kazaroviana (= Bulletin de Flnstitut Archeologique Bulgare, voi. 16, Sofia, 1950), pp. 291-299, studiu republicat în traducere engleză, în Essays on the History of Religions (Leiden, 1954),pp. 81-94. Vezi, de asemenea, Furio Jesi,„Su Macrobio Sat., J, 18: Uno Schizzo della religione tracica antica" (Studii Clasice, 11, Bucureşti, 1969, pp. 178-186).
Despre cultul trac al lui Ares, vezi J. Wiesner, op. cit., pp. 101 sq. şi n. 36 sq. Despre Bendis-Arternis.cf. ibid., pp. 106 sq. şi izvoarele citate în n. 48 sq.
Despre Zbelsurdos, vezi G. Seure, „Leş images thraces de Zeus Keraunos: Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis", REG, 26, 1913, pp. 225-261; A. B. Cook,Zeux, II, l (Cambridge, 1925), pp. 817-824.
Despre „Dionysos" trac, cap. VIII din lucrarea lui Erwin Rohde, Psyche, n-a fost depăşit (traducere franceză de Auguste Raymond, Payot, 1928, pp. 264-293). Vezi, de asemenea, J. Wiesner, op. cit., pp. 102 sq.
Sub numele de Sabazios, cultul lui „Dionysos" trac s-a difuzat până în Africa (încă în secolul IV î.Hr.); a se vedea Charles Picard „Sabazios, dieu thrace-phrygien: cxpansion et aspects nouveaux de son culte" (Revue archeologique, 1961, II, pp. 129-176); cf. de asemenea, M. Macrea, „Le culte de Sabazius en Dacie" (Dacia, N.S., 3, 1959, pp. 325-339); E. Lozovan, „Dacia Sacra" (HR, 7, 1968, pp. 209-243), pp. 215-219.
Despre cultul sincretist al lui Sabazios („mâna lui Sabazios", asimilarea cu Iahve etc.), vezi W. O. E. Oesterley, „The Cult of Sabazios", în The Labyrinth (ed. S. H. Hooke, Londra, 1925), pp. 115-158.
Despre asceții şi contemplativii traco-geților, a se vedea M. Eliade, De la Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 50 sq. |trad. românească, pp. 56 sq., 74 sq. — nota trad.].
Reprezentările Eroului Cavaler în Bulgaria au fost inventariate de Gavril I. Kazarow, Die Denkmaeler des Trakischen Reittergottes in Bulgarien, 2 voi. (Dissertationes Pannonicae, Budapesta, 1938). A se vedea, de asemenea, G. Kazarow, „Zum Kult des Thrakischen Reiters in Bulgarien", în Wissenschaftliches Zeitschrift der Karl Marx Universităl, Leipzig, 3, 1953-1954, pp. 135-137; Cf. Picard, „Nou vel Ies observations sur diverses rcpresentations du Heros Cavalier des Balkans", RHR, 150, 1956, pp. 1-26; R. Pettazzoni, „The Religicm of ancient Thrace", pp. 84 sq.
179. Geto-dacii descind direct din tracii epocii bronzului. Ei se întindeau până mult dincolo de frontierele actuale ale României. Săpături recente au scos la lumina zilei localități geto-dace la est până la Nistru, la sud până în Balcani, la nord şi la vest până în Ungaria, în Slovacia de sud-est şi în Serbia, în primul secol î.Hr., sub regele Burebista, statul dac atinge puterea sa maximă. Dar romanii, care către finele secolului al III-lea pătrunseseră în Peninsula Balcanică, ajung la Dunăre
711
în epoca lui August. Al doilea rege important al dacilor, Decebal, s-a luptat cu succes cu romanii sub Domițian (89), dar a fost învins de legiunile lui Trăiau în două războaie sângeroase (101-102, 105-107) şi s-a sinucis. Dacia a fost transformată în provincie romană. Din bogata bibliografie asupra protoistoriei şi istoriei Daciei semnalăm: Vasile Pârvan, Getica (Bucureşti, 1926); id., Dacia. An outline ofthe Early Civilization ofthe Carpatho-Danubiun Countries (Cambridge, 1928; Vezi, de asemenea, traducerea românească a lui Radu Vulpe, ediția a 4-a, Bucureşti, 1967, cu importante adițiuni şi bibliografii critice ale traducătorului, pp. 159-216); Hadrian Daicoviciu, Dacn (Bucureşti, 1965); id., Dacia de laBurebista la cucerirea romană (Bucureşti, 1972); R. Vulpe, Aşezări getice în Muntenia (Bucureşti, 1966); I. H. Crişan, Burebista şi epoca sa (1975), Despre expansiunea tracilor şi a geto-dacilor şi relațiile lor cu sciții, a se vedea M. Dusek, „Die Thraker im Karpateiibecken", în Slovenska Archaeologia, 22, 1974, pp. 361-428.
După Strabon (304: VII, 3, 12), dacii se numeau mai întâi daol. O tradiție conservată de Hesichius ne informează că £/«o.sera cuvântul frigian pentru „lup". Deci dacii se numeau pe ei înşişi, mai mult, „lupi", sau „cei care seamănă cu lupii". Or, lupul era modelul exemplar al războinicului: imitarea comportamentului şi aspectului exterior al lupului

caracteriza inițierile militare şi confreriile secrete de războinici. Pare deci probabil că numele etnic al dacilor derivă, în ultimă instanță, din epitetul ritual al unei confrerii războinice. Vezi M. Eliade, „Leş Daces et Ies Loups", în De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp, 13-30 [trad. românească, pp. 20-36 — nota trad.J.

Despre credințele religioase ale geto-dacilor, vezi 1.1. Russu, „Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase", Anuarul Institutului de Studii Clasice, V, Cluj, 1947, pp. 61-137, şi bibliografia citată în cartea noastră, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 32, n. l [trad. românească, p. 39 — nota trad.J.

Despre Gebeleizis,a se vedea De Zalmoxis,.., pp. 58-61 [trad. românească, pp. 64-68 — nota trad.J, şi bibliografiile înregistrate la notele 87-97. De adăugat: C. Poghirc, „Considerations philologiques etlinquistiques sur Gebeleizis" (Academia Litterarum Bulgarica, Thracia, II — Serdicae, 1974, pp. 357-360). Autorul propune să fie citit acest teonim, *Nebeleizis; prima parte a numelui se apropie de grecescul nephele, lat. nebula, ags. nifol, semnificând „nor, cer furtunos", în timp ce partea a doua înseamnă „zeu", cf. p. 359.

Despre Zalmoxis, vezi bibliografia citată în cartea noastră p. 32, n. l [trad. românească, p. 39 — nota trad.|. Cf. ibid., pp. 34 sq. [respectiv, 41 sq. — nota trad.] analiza scenariului mitico-ritual care se poate decela din textul lui Herodot, IV, pp. 94-96.

Despre extaticii, taumaturgii şi „filosofii-samani" greci, cu care numeroşi savanți 1-au comparat pe Zalmoxis, vezi cartea noastră pp. 42-52 [trad. românească, pp. 49—58 — nota trad.J.

De la lacob Grimm până la G. Neckel şi Jan de Vries, anumiți germanişti au apropiat tema ocultării lui Zalmoxis de moartea lui Freyr, zeul fertilității, dar comparația nu se impune; cf. De Zalmoxis..., pp. 54-55 [trad. românească, pp. 61-62 — nota trad.].

Hippolyt reproduce o legendă după care Zalmoxis ar fi propagat doctrina pitagoriciană la celți (Philosophumena, II, 25), ceea ce dovedeşte încă o dată importanța acordată tradiției care definea religia lui Zalmoxis prin credința în imortalitatea sufletului. H. Hubert făcuse o apropiere între druidism şi confreriile trace si geto-dace; IJKS Celtes depuis l'epot/ue de La Tene, p. 283. Mai ales importanța marelui preot, credința în nemurire şi ştiința sacră de tip inițiatic, evocă paralele gcto-dace. De altfel, trebuie luate în considerare anumite influențe celtice, pentru că celții au locuit câtva timp regiunile occidentale ale Daciei; cf. V. Pârvan, Getica, pp. 461 sq.; id., Dacia. Civilizațiile antice din țările c ar p alo-danubiene (ediția a 4-a, Bucureşti, 1967), pp. 103 sq.; 183 sq.; H. Daicoviciu, Dacii, pp. 61 sq.

Despre Getica lui Jordancs, cf. De Zalmoxis..., pp. 70 sq. şi n. 127 [trad. românească, pp. 76 sq. — nota trad.|. De adăugat: Norbert Wagner, Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur friihen Geschichîe der Goten (Berlin, 1967).

Despre „templele-observatoare" de la Sarmizegetusa şi de la Costeşti, vezi C. D. Daicoviciu, „Le probleme de l'etat et de la culture des Daces â la lumiere des nouvelles recherches" (în Nouvelles etudes d'histoire presentees en X-e Congres des sciences historiques, Bucureşti, 1955, pp. 121-137). pp. 126 sq.; Hadrian Daicoviciu, „II Tempio-Calendario dacico di Sarmizecetusa", Dacia, N.S. IV, Bucureşti, 1960, pp. 231-254; id., Dacii, pp. 194 sq., 210 sq.

Despre istoria ulterioară a lui Zalmoxis în istoriografia mitologizantă a Evului Mediu (geții confundați cu goții etc.), vezi cartea noastră, pp. 75 sq. [trad. românească, pp. 81 sq. — nota trad.].

180. Textele au fost editate de O. Kern, Orphicorum fragmenta (Berlin, 1922); traduceri parțiale de W. K. C. Guthrie, Orpheus and the Greek Religion (Londra, 1935; ediția a 2-a, 1952), pp. 59 sq., 137 sq. şi de G. Arrighetti, Frammenti Orftci (Torino, 1959). O bună ediție a imnurilor orfice de G. Quandt, Orphei Hymni (Berlin, 1941); traducere parțială, cu abundente comentarii, de G. Faggin, Inni Orfici (Firenze, 1949). Vezi, de asemenea, G. Do\.lin,LesArgonautiques d'Orphee (Paris, 1930).

Analiza critică a izvoarelor a fost efectuată, din perspective radical deosebite, de W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 29 sq., şi I. M. Linforth, The Arts of Orpheus (California, Univ. Press, 1941), passim. R. Bohme, Orpheus, der Sânger und seine Zeii (Berna şi Miinchen, 1970), a reluat examinarea meticuloasă a celor mai vechi informații textuale. A se vedea, de asemenea, K. Ziegler, „Orphische Dichtung", Pauly-Wissowa, XVIII, 1942, col. 1321-1417.

O bibliografic completă a lucrărilor moderne, până în 1922, a fost adunată de O. Kern, Orph. fragmenta, pp. 345 sq.; ea a fost adusă la zi până în 1942 de Martin P. Nilsson, „Early Orphism and Kindred religious moveinents" (Opuscula Selecta, II, Lund, 1952, pp. 628-683; reeditare adăugită cu un articol publicat în HTR, 28, 1935, pp. 181-230), n. l,

pp. 628-630. Cu privire la cercetările recente, vezi K. Prtimm, „Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung", Zeii f. Katolische Theologie, 78, 1956, pp. 1-40. Din abundenta literatură despre Orfeu şi orfism, semnalăm: E. Mass, Orpheus: Untersuchungen zur Griechischen, Rtimischen, Altchristlichen Jenseitsdichtung u. Retinian (Miinchen, 1895); Otto Kern, Orpheus: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung (Berlin, 1920); A. Boulanger, Orphee: Rapports de l'orphisme et du christianisme (Paris, 1925), în special pp. 16-67; Vittorio Macchioro, Zagreus: Studi intornu aU'orfîsmo (Firenze, 1930; de consultat cu prudență); P. Boyance, Le culte des Muses (1937), pp. 33-61; M. P. Nilsson, „Early Orphism..."; id., Geschichte d. Griech. Rel., l (ediția a 3-a, 1967), pp. 678-699, II (ediția a 2-a,

1961), pp. 246-431; W. K. C. Guthrie, Orpheus and the Greek Religion; id., The Greeks andtheir Gods, pp. 307-332; I. Linforth, The Arts of Orpheus; E. R. Dodds, The Greeks and the frrational (Berkeley, 1951),pp. 146 sq.; R. Pettazzoni, La religion dans la Grece antique (Paris, 1953), pp. 108-131; Louis Moulinier, Orphee et l'orphisme ă l'epoque classique (Paris, 1955); Dario Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco (Roma, 1965), pp. 69-126; Walter Burkert, „Orpheus und die Vorsokratiker", Antike und Abendland, 14, 1968, pp. 93-114; id., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Stuttgart, 1977), pp. 440-447 („Orpheus und Pythagora").
Originea tracică a lui Orfeu, susținută deja de Strabon şi de Plutarh, a fost reluată de E. Rohde (Psyche), de E. Mass (Orpheus) şi de P. Perdrizet (Cultes et mythes du Pangee, 1910). Dar A. Boulanger a remarcat judicios că „trăsăturile cele mai caracteristice ale orfismului: conştiința păcatului, nevoia de purificare şi răscumpărare, pedepsiri infernale, n-au fost niciodată semnalate la traci" (Orphee, p. 47, n. 1). Vezi, de asemenea, R. Bohme, în Annales Univ. Saraviensis, 6, 1956, pp. 3 sq. A. J. van Windeken sugerează că „hyperboreenii" erau la început un grup religios de tendință orfică, înainte de a fi desemnați ca un popor mitic; cf. „Hyperboreenii", Rheinische Museum, 100, 1957, pp. 164-169.
M. Detienne a propus recent o nouă lectură a mitului pierderii lui Eurydice; cf. „Orphee au miel" (Quaderni Urbinati di Cultura Classica, n. 12, 1971,pp. 7-23), pp. 17 sq. Uciderea Iui Orfeu a fost un subiect favorit al pictorilor din secolul al V-lea; cf. W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 64-65, şi fig. IV, pi. IV, şi L. Moulinier, p. 14, n. 2 (listă după catalogul lui Şir John Beazley, Attic red-figures vase-paintingx, Oxford, 1942). Capul lui Orfeu pe vase, cf. W. K. C. Gulhrie, pi. 5, fig. 7 (a),pp. 35 sq.
181. Despre mitul platonician al sufletului închis în trup (soma) ca într-un mormânt (sema) şi raporturile sale cu orfismul, cf. analizele şi comentariile efectuate din perspective divergente de W. K. C. Guthrie, Orpheus, 214, sq.; id., The Greeks andtheir Gods, pp. 311 sq.; 1. M. Linforth, op. cit., pp. 147 sq. etc.; Perceval Frutiger, Leş mythes de Platan (Paris, 1930), pp. 259 sq.; F. Cumont, Lux Perpetua (Paris, 1949), pp. 245 sq.; L. Moulinier, op. cit., pp. 24 sq. Despre „viața orfică", a se vedea W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 263-66; E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, pp. 149 sq.
Despre mistica orfică, vezi Dario Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, pp. 41 sq. Despre semnificația practicilor vegetariene orfice, a se vedea W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 197 sq.; D. Sabbatucci, op. cit., pp. 69 sq.; Marcel Detienne, „La cuisine de Pythagore", Archives de sociologie des religions, nr. 29,1970, pp. 141-162; id., Leş jardin.s d'Adonis (Paris, 1972), pp. 85 sq. şi passim.
Documentele privind teogoniile şi cosmogoniile orfice sunt traduse şi comentate de W. K. C. Guthrie, Orpheus, cap. IV; Alderinck, Crisis and Cosmogony: Post-Mortem Existence in the Eleusinian and Orphic Mvsteries (disertație nepublicată, Universitatea din Chicago, 1974), cap. VI; cf., de asemenea, R. Mondolfo, „Intorno al contenuto deU'antica teogonia orfică", Rivista di Filologia Classica, 59, 1931, pp. 433-461; F. Diimmler, „Zu orphische Kosmologie", Archivf. Gesch. d. Phil, 7,1948.
Pentru analogiile cu cosmogoniile fenicicne şi egiptene, vezi Ugo Bianchi, „Protogonos", SMSR, 1957, 119 sq.; id., în RHR, 1961, pp. 26 sq.; S. Morcnz,Aegypten u. die altorphische Kosmogonie (1950).
In cartea sa Die. Trennung von Himmel undErde: Ein vorgriechischer Schopfungsmythus bei Hexiod und den Orplnker (Tubingen, 1942; reimprimat, Darmstadt, 1968), Willibald Staudacher deosebeşte două cosmogonii orfice originale, prima bazată pe motivul Nopții (Eudemos şi Platou, Timeu 40 c si 41 a), si alta pe tema Oului primordial (Aristofan, Pasările, 650—713, Hieronymus si Hellanicos); aceste două tradiții au fost amalgamate în cosmogonia din Rapsodii (Rhapsodies, pp. 85 sq.). Papirusul Derveni, descoperit în 1962, a relevat o teorie independentă, exaltând puterea cosmogonică şi suveranitatea absolută a lui Zeus. Papirusul Derveni a fost editat de S. C. Kapsomenos şi tradus în germană de Walter Burkert, „Orpheus und der Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zum pythagoreischen Zahlenlehre", Antike und Abendland, 13 (l 967), pp. 93-114 (traducerea, pp. 94-96), şi R. Merkeibach, „Die orphische Papyrus von Derveni", Zeitschrift fur Papyrology und Epigraphik, I (1967), în special pp. 23-30 (traducere). O traducere engleză comentată a fost dată de Alderinck, op. cit., cap. VI.
Despre miturile Titanilor, trăsniți de Zeus, vezi voi. I, § 124. Naşterea oamenilor din cenuşa Titanilor a dat Joc la nenumărate controverse. M. P. Nilsson, Geschichte d. griech. Rel., I, pp. 686 sq., acceptă vechimea mitului; dimpotrivă, I. Linforth, Arts, p. 331, consideră că nu dispunem de nici un element convingător pentru a hotărî vârsta acestei tradiții. Critica severă a lui L. Moulinier, op. cit., pp. 44 sq. ajunge la o concluzie net negativă: „Plutarh primul (...) a văzut că mitul Titanilor care îl devoră pe Dionysos se referă la propria noastră naştere: oamenii care mănâncă carne vor fi pedepsiți aidoma Titanilor" (p. 59, referindu-se Ja De esucarne,p. 996 e; O. Kern,nr. 210, p. 231). Dimpotrivă, E. R. Dodds recunoaşte că, ținând seama de toate referirile Ja mit, „I find it hard to resist the conclusion that the complete story was known to Plato and his public" (p. 156; cf. p. 176, n. 132 şi 135). E. R. Dodds acordă o anumită importanță mărturiei lui Xenocrate.
713
Pentru discutarea acestui pasaj, cf. P. Boyance, „Xenocrate et Ies Orphiques"",Rev. Etudes Anciennes, 50,1948, pp.

218-225. J. C. G. Slruchan, „Who did forbid suicide al Phaedo 62 b?" (Classical Quarlerly, N.S. 20, 1970, pp. 216-220), derivă fragmentul din Xenocrate dinlr-o sursă orfică. De altfel, Olympiodor mărturiseşte că opera lui Platou este „plina de ecouri din scrierile lui Orfeu" (în Phaed., 700 C; O. Kern, Or.fr., 224). Vezi, de asemenea, H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 391 sq. Ugo Bianchi interpretează mitul lui Zagreus şi pasajul din Legile, 701 c-d despre „vechea natură a Titanilor" ca un „păcat antecedent", săvârşit de Fiinţele Supraumane, şi care precede existenţa umană; cf. „Peche originel et peche antecedent", RHR, 170, 1966, pp. 118sq.
182. Despre infernul orfic, vezi O. Kern, în R.E. .v.v. „Mysterien", col. 12X7; F. Cumont, Lux Perpetua, Paris, 1949, pp. 245 sq.; M. Treu, „Die neue «orphische» Unterweltbeschreibung u. Vergii", Hermes, 82, 1954, pp. 24-51. Despre eshatologia orfică, vezi W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 164 sq., 183 sq.; R. Turcan, „L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique", RHR, 155,1959, pp. 33-40; Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagorism (Cambridge, Mass., 1972), pp. 125 sq. (ediţia originală: Weisheit und Wixsenschaft, Nurnberg, 1962).
Despre teoria plaloniciană a reîncarnării, a se vedea R. S. Bluck, „The Phaedrus and Reincarnation", Amerit'an Journal ofPhilology, 79, 1958, pp. 156-164; id. „Plato, Pindar and Metempsychossis"", ibid.. pp. 405-414.
Originea orfică a lamelelor de aur găsite în Italia şi în Creta, în general admisă până către 1930, a fost contestată de Wilamowitz-Moellendorff, Glaube des Hellenen, II, p. 202 sq.; A. Boulanger, „Le salut selon l'Orphisme", Memorial Lagrange (Paris, 1940), p. 71; id., Orphee et l'Orphisme, p. 23; Ch. Picard, „Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos", Revue archeologique, seria 6, voi. 42,1953, p. 23; G. Zuntz, Persephone. Three Essays on Religion and Tlwught in Magna Graecia (Oxford, 1971), pp. 318 sq. (dar a se vedea critica lui R. Turcan, RHR, aprilie, 1973, p. 184). Aceste lamele sunt acum numite, îndeobşte, „orfico-pitagoreice"; vezi, inter alia, Konrad Ziegler, „Orfische Dichtung", RE, voi. 18, 2, col. 1386-1388; W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 171-182; F. Cumont, Lux Perpetua, pp. 248,406; Walter Burkert, Science and Lore in Ancient Pythagoreanism, p. 113, n. 21 (cu bibliografie).
Textele au fost editate de Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, I B 17-21; şi de O. Kern, Orp.fr., 32. Traducerile engleze de Gilbert Murray, „Criticai Appendix on the Orphic Tablets", în J. Harrison, Prolegomena to the Study ofGreek Religion, pp. 664—666, şi W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 172 sq. Cea mai bună editare a lamelelor de aur
— pe care le consideră de origine pitagoreică — si analiza cea mai riguroasă a textului au fost date de Giinther Zuntz, Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, pp. 275-393.
Despre „setea de moarte", vezi Andre Parrot, Le „Refrigerium" dans l'au delă (Paris, 1937); M. Eliade, „Locum refrigerii...",Za/moA7.v, 1,1938,pp. 203-208; Th. Gaster, Thespis (ediţia 1961),pp. 204 sq.; G. Zuntz, Persephone, pp. 370 sq.
Despre „uitare" şi „memorie" în Grecia antică, vezi M. Eliade, Aspects du mythe, 147 sq. [trad. românească, pp. 112 sq.
— nota trad.] folosind articolul lui J.-P. Vernant, „Aspects mylhiques de la memoire en Grece", Journal de Psychologie, 1959, pp. 1-29; cf. Marcel Detienne, Leş maîtres de verite dans la Grece ancienne (Paris, 1967), pp. 9-27 („La memoire du poete"), pp. 125 sq. cu o foarte bogată bibliografie.
„Vagabond exilat din sălaşul divin", aşa se înfăţişa pe sine Empedocle, „am fost odinioară un băiat şi o fată, un tufiş şi o pasăre, un peşte mut la mării" (Purificările, Ir. 117). Vorbind despre Pitagora, Empedocle îl descria ca „un om de o ştiinţă extraordinară", căci „acolo, încotro tindea cu puterea spiritului său, vedea lesne ceea ce fusese de-a lungul a zece, douăzeci de vieţi omeneşti" (ibid, fr. 129; cf. comentariul lui Ettore Bignone, Empedocle, Torino, 1926,pp. 483 sq.). Yoginii şi rşi indieni îşi aminteau o parte din vieţile anterioare, Buddha însă era singurul care şi le amintea pe toate. E un mod de a spune că, dintre toţi, Buddha singurul era omniscient; cf. M. Eliade, Le. Yoga, pp. 186 sq. Vom adăuga că şamanii îşi amintesc existenţele anterioare, ceea ce atestă arhaismul acestei practici; cf. M. Eliade, Mylhex. reves et mysteres, p. 21.
Esenţialul privind legenda lui Aristeas din Proconncsos ne-a fost înfăţişat de Herodot. IV, 14. Considerat mort în oraşul său, el a fost întâlnit pe drumul către Cyzicos. După şapte ani ar fi reapărut la Proconnesos, creând un poem epic în care îşi povestea întâmplările: „posedat de Phoibos", a ajuns până la issedoni şi aici a aflat despre vecinii acestora, despre arimaspi („nişte oameni cu un singur ochi") şi despre hyperborei. Aristeas a dispărut pentru a doua oară, dar Herodot adaugă că, la două sute patruzeci de ani după asta, el s-a arătat la Metapontum, în Italia Meridională, şi a poruncit metapontienilor să ridice un altar lui Apollon si „să înalţe alături de acest altar o statuie care să aibă numele lui Aristeas din Proconnesos". El le-a zis că îl mai întovărăşise cândva sub formă de corb, pe Apollon, când zeul mai venise o dată în Metapontum. „Zicând aceasta, s-a făcut nevăzut". Să reţinem câteva trăsături net şamanice: extazul, putând a fi confundat cu moartea, bilocaţia, apariţia sub formă de corb. Despre Aristeas, a se vedea bibliografiile înregistrate în Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan (Paris, 1970), p. 45, n. 44 |trad. românească, p. 52, n. 44 — nota trad.] şi W. Burkert, Lore and Science, pp. 147-149. J. D. P. Boitori, în cartea sa Aristeas of Proconnesus (Oxford, 1962), prezintă o interpretare „istoricistă" a legendei. Un alt personaj legendar, Hermotimus din Clazomene, putea să-şi părăsească trupul timp de mulţi ani. în timpul acestui lung extaz, el călătorea departe şi, la

întoarcere, vestea viitorul. Dar într-o bună zi, în timp ce zăcea neînsuflețit, duşmanii săi i-au ars corpul, şi sufletul lui n-a mai revenit niciodată (cf. De Zalmoxis..„ p. 45, n. 45) ftrad. românească, p. 52, n. 45. — nota trad.|.
Se pot identifica anumite trăsături „şamanice" în legendele lui Epimenide din Creta, ale lui Phormion şi Leonymus (cf. De Zalmoxis..., p. 46 [trad. românească, pp. 52-53 — nota trad.]; W. Burkert, op. cit., p. 152). Anumiți savanți au adăugat numele lui Parmenide şi Empedocle. încă H. Diels comparase călătoria mistică descrisă de Parmenide în poemul său cu călătoriile extatice ale şamanilor siberieni; subiectul a fost reluat, cu diferite argumente, de K. Meuli, J. S. Morisson,
714
W. Burkert şi W. K. C. Guthric (cf. De Zalmoxis..., p. 46 [trad. românească, p. 53 — nota trad.], n. 48-50). Cât priveşte pe Empedocle, E. R. Dodds scrie că fragmentele lui reprezintă „unica sursă de mâna întâi, de la care pornind ne mai putem face o anumită idee de felul cum va fi arătat în realitate un şaman grec" (The Greeks and the Irrational, p. 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. Kahn: „Sufletul lui Empedocle nu părăseşte trupul precum acela al lui Hermotimus şi al lui Epimenide. El nu călăreşte pe o săgeată, ca Abaris, nici nu apare sub formă de corb, ca Aristeas. El nu poate fi văzut niciodată în două locuri deodată, si nu coboară nici în Infern ca Orfeu şi Pitagora" („Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", Archiv f. Geschichte der Philosophie, 42, 1962, pp. 3-35, în special pp. 30 sq.). Totuşi, Empedocle e cunoscut pentru anumite atribute magice: el poate, mai ales, să controleze furtunile şi să aducă ploi (fr. 111, cf. alte referințe în W. Burkert, op. cit., pp. 153-154). Această practică este specifică şamanilor turci, mongoli si islandezi; cf. John Andrew Boyle, „Turkish and Mongol Shamanism in the Middlc Ages" (Folklore, 83,1972, pp. 177-193), pp. 184 sq.; Ştefan Einarsson,„Harp Song,Heroic Poetry..." (Budklavlen, 42, Abo 1965,pp. 13-2H),pp. 25-26. Să adăugăm că e vorba de o practică ce depăşeşte sfera şamanismului stricto sensu.
Pentru „şamanismul" pitagoreic, vezi W. Burkert, pp. 120 sq. (cu o bogată bibliografie); J. A. Philip, Pythagoras and early Pythagoreanism (Toronto, 1966), pp. 159 sq.; M. Detienne, La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien (Paris, 1963), pp. 6()sq.
Despre deosebirile dintre cele două categorii de pitagoricieni — acusmatici (considerați „inferior") şi mathematici (reprezentând ştiința ezoterică a Maestrului), a se vedea W. Burkert, op. cit., pp. 166 sq., 192 sq. Cf., de asemenea, M. Detienne, „Des confreries de guerriers â la societe pythagoricienne", RHR, 163 (1963), pp. 127-131.
Existența unei „secte" sau a conventiculelor orfice, acceptată de W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 203 sq., şi F. Cumont, Lux Perpetua, pp. 240, 244, 405—406, a fost contestată, după Gruppe şi Willamowitz-Moellendorff, de A. J. Festugiere (în studiul lui „L'orphisme et la legende de Zagreus", Revue Biblic/ue, 44, 1935, pp. 366-396). Se pot face însă apropieri între „grupurile secrete" orfice şi asociațiile nu mai puțin secrete ale adepților tantrici.
183. Din bogata bibliografie critică despre miturile lui Platou, semnalăm: Karl Reinhardt, Pluton's Mythen (Bonn, 1927); Perceval Frutiger, Leş mythes de Platan (Paris, 1930); P.-M. Schuhl, Etudes sur lafabulation platonicienne (Paris, 1947); Ludwig Edelstein, „The Function of the Myth in Plato's Phiknophy", Journal ofHistory ofldeas, 10, 1949, pp. 463 sq.; W. J. W. Koster,!^ m y the de Pluto n, de Zarathoustra et des Chaldeens (Leyden, 1951); Paul Friedliinder, Plato, I (Princeton, 1958, ediția a 2-a, 1969), pp. 171-212.
Despre Pherekyde din Syros şi probabilele influențe orientale asupra cosmologiei şi antropologiei sale, vezi M. L. West, Early Greek Philosophy and the Orient (Oxford, 1971), pp. 1-75.
Despre credințele în nemurirea cerească, sursele antice şi studiile critice moderne au fost admirabil analizate de Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagorism, pp. 358 sq. Interpretarea lui Louis Rougier, L'origine astronomUjue de la croyancepythagoricienne en l'immortalite celeste des âmes (Cairo, 1935), după care originea ideii nu trebuie căutată în imaginația religioasă, ci în „revoluția astronomică a lui Pitagora" (p. 21 sq.), este examinată în mod critic şi respinsă de W. Burkert, op. cit., p. 358, n. 41.
Despre asemănările dintre filosofia lui Pitagora şi aceea a lui Platou, a se vedea W. Burkert, pp. 43 sq., 53 sq., 81 sq. Despre Timeu, interpretat ca un document pitagoreic, a se vedea ibid., pp. 64 sq., 84 sq. Eventualele influențe orientale asupra lui Platou sunt discutate de Joseph Bidez, Eos ou Pluton et l'Orient (Bruxelles, 1945), cap. 5 şi 9, si de Jula Kerschensteiner, Pluton und der Orient (Stuttgart, 1945), pp. 147 sq., care le contestă.
S-a remarcat mai sus (p. 351 şi n. 46) analogia între o imagine din Platou („aripile sufletului") şi gândirea indiană. Să adăugăm că, pentru Platon, ca şi pentru Sărrikhya-Yoga şi Vedănta, „pretinsele virtuți" îşi pierd valoarea față de facultatea supremă a sufletului, care este aceea â contemplării Celui Etern (Rep., IV, 428 sq.). Datoria înțeleptului desăvârşit este să-şi perfecționeze viața sa interioară în vederea eliberării. Cea mai înaltă cunoaştere care se aplică asupra ființei adevărate duce la eliberare; a-I cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă a deveni divin.
E cazul să semnalăm o paralelă destul de neaşteptată a doctrinei lui anamnesis. Aidoma învățăturii lui Platon din Menon (81), şi pentru australieni u şti înseamnă a-ți aminti, în timpul inițierii sale, novicele învață miturile care povestesc activitățile strămoşilor totemici la începutul vremii. Află apoi că el însuşi este reîncarnarea unuia dintre aceşti strămoşi, în mitologia unui erou anume el descoperă propria sa biografie fabuloasă, isprăvile sale în timpul

epocii primordiale. Unele obiecte materiale (stânci, ciuringa etc.) sunt dovezi ale existenței sale anterioare şi glorioase pe pământ. (La Platon, obiectele exterioare ajută sufletul să-şi regăsească înțelepciunea pe care o avea în timpul existenței sale supraterestre.) La membrii tribului Arunta, actul suprem al inițierii constă în revelarea, de către tatăl novicelui, a identității mistice dintre tânărul bărbat şi obiectul sacru (ciuringa): „Tinere, priveşte acest obiect. Este trupul tău. El este strămoşul care erai; atunci peregrinai în cursul existenței tale anterioare. Apoi ai coborât în grota sacră din vecinătate ca să te odihneşti" (T. G. H. Strehlow, citat în M. Eliade, Religions australiennes, pp. 103 sq.).
Cu altă ocazie am schițat procesul de eroziune a miturilor greceşti (cf. Aspects du mythe, pp. 186 sq. [trad. românească, pp, 142 sq. — nota trad. j. Să amintim câteva fragmente de Xenofan (născut către 565): „După spusele lui Homer şi Hesiod, zeii săvârşesc tot felul de lucruri pe care oamenii le-ar considera ruşinoase: adulter, furt, înşelătorii reciproce" (B 11, B 12). El critică cu îndrăzneală antropomorfismul zeilor: „Dacă boii şi caii şi leii ar avea mâini şi ar putea, cu mâinile lor, să picteze şi să producă opere la fel ca oamenii, caii ar picta chipuri de zei aidoma cailor, şi boii aidoma boilor, şi le-ar atribui trupurile pe care ci înşişi le au" (B 15).
Mitologia lui Homer şi Hesiod continua totuşi să-i intereseze pe erudiții întregii lumi elenistice. Dar miturile nu mai erau acceptate în litera lor: li se căutau acum „semnificații ascunse", „subînțelesuri" ((hyponoiai; termenul allegoria a fost folosit mai târziu). Grație metodei alegorice, dezvoltate mai ales de stoici, Homer si Hesiod au fost „salvați" în ochii elitelor greceşti, şi zeii homerici au reuşit să-şi păstreze o înaltă valoare culturală. O altă metodă, evhemerismul, a contribuit la salvarea panteonului şi mitologiei homerice. La începutul secolului al III-lea î.Hr., Evhemer a publicat un roman sub formă de călătorie filosofică, Hiera anagraphe (Istorie sacră), al cărui succes a fost imediat şi considerabil. Evhemer credea că descoperise originea zeilor: aceştia erau vechi regi divinizați, încă o posibilitate „rațională" de a conserva zeii lui Homer. Aceşti zei aveau acum o „realitate": ea era de ordin istoric (mai exact, preistoric); miturile lor reprezentau amintirea confuză, sau transfigurată de imaginație, a gesturilor regilor primitivi.
E cazul să adăugăm că „mitologia sufletului" articulată de Pluton nu şi-a pierdut niciodată puterea de seducție. Dar interpretarea alegorică a anumitor mituri platoniciene nu a reuşit să-i intereseze decât pe erudiți.
184. Pentru o prezentare de ansamblu a vieții şi a operei lui Alexandru, a se vedea W. W. Tarn, Alexander the Great, 2 vol.(Cambridge, 1948, primul volum a fost retipărit în 1956; al doilea volum comportă un studiu al izvoarelor şi numeroase apendixuri); A. R. Burn, Alexander the Great and the Hellenistic World (ediția a 2-a, revăzută, New York, 1962); F. Schachermayr, Alexander der Grosse: Ingenium und Macht (Viena, 1949); F. Altheim, Alexander undAsien: Geschichte eines geistiges Erbe (Tubingen, 1953; trad. franceză: Alexandre et l'Asie, Payot, 1954), R. D. Milns, Alexander the Great (Londra, 1970; ediție nouă, revăzută şi adăugită, sub titlul: Alexander ofMacedon, Pelican Books, 1974); Rolin Lane Fox, Alexander the Great (Londra, 1973). Lucrările lui Peter Green şi R. L. Fox comportă bogate bibliografii critice; vom găsi, în plus, analiza presupunerilor istoriografice ale lui Droysen, W. W. Tarn şi ale altor câțiva biografi ai lui Alexandru, în Alexander the Great: The Main Problems (Cambridge, 1966), C. T. Griffith a republicat un anumit număr de studii recente semnate de cei mai competenți specialişti. Să semnalăm contribuțiile lui C. A. Robinson, E. Badian şi G. Walser (articolul acestuia din urmă — „Zur neueren Forschung ueber Alexander den Grossen", pp. 345-388 — a fost publicat în 1956). A se vedea, de asemenea, J. R. Hamilton, Plutarch: Alexander. A Cotnmentary (Oxford, 1969).
Pentru istoria generală, vezi P. Jouguet, L'imperialisme macedonien et l'hellenisation de ['Orient (Paris, 1926); G. Glotz, P. Roussel şi R. Cohen, Histoire grecque, voi. IV: Alexandre et l'hellenisation du monde antique (Paris, 1938; ediția a 2-a, 1945); M. Rostovzeff, Social and Economic History of the Hellenistic World, I-III (Oxford, 1941; ediție nouă, revăzută, 1953). Despre civilizația elenistică, vezi W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation (Londra, 1927; ediția a 3-a revăzută de autor şi G. T. Griffith, 1952); Moses Hades, Hellenistic Culture: Fusionand Diffusion (New York, 1959); id.„„From Naționalism to Cosmopolitanism",./o«ma/ of the History ofldeas, 4,1943, pp. 105-111; Cari Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus, II (Miinchen, 1969); lucrare monumentală, înzestrată cu o bibliografie exhaustivă (pp. 989-1106). C. Schneider distinge patru perioade în istoria civilizației elenistice: 1) până către ~28(), epocă caracterizată prin apariția primului zeu universal elenistic, Sarapis, prin începuturile cultului marilor zei adorați ca protectori ai dinastiilor etc.; 2) perioada dintre ~280 şi ~220, cea mai strălucită epocă a elenismului; 3) epoca tensiunilor şi neliniştilor eshatologice (~220-168), caracterizată prin avântul literaturii apocaliptice, al cultelor misteriosofice egiptene şi asiatice şi a dionysismului; 4) cucerirea romană, de la ~168 la ~30, în timpul căreia numeroase temple sunt distruse sau jefuite, preoții deportați etc.; dar tradițiile religioase elenistice supraviețuiesc în centrele inițiatice: Eleusis, Samotrace, Andania, Dclos (pp. 770-772; a se vedea şi sinteza finală, pp. 963-988).
Despre Orientul Apropiat în epoca elenistică, a se vedea Samuel K. Eddy, The King is dead: Studies in the Near Easîern Resistance to Hellenism, 334-331 B. C. (Lincoln, 1961); F. E. Peters, The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity (New York, 1970). Despre divinizarea Suveranilor, vezi mai departe, § 205.

Despre răspândirea educației greceşti, vezi H. I. Marrou, Histoire de l'education dans l'antiquite (Paris, 1948; ediția a 2-a, 1965), pp. 139 sq.; W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation, pp. 268 sq,; M. Hadas, Hellenistic Culture, pp. 59 sq.; C. Sahneider, Kulturgeschichte den Hellenismus, I, p. 11,5 („Jugend und Erziehung").
întâlnirea dintre iudaismul biblic şi „iluminismul" elenistic va fi analizată în cap. XXV, în special § 202. A se vedea, de asemenea, W. W. Tarn, op. cit,, pp. 210 sq.; M. Hadas, op. cit., pp. 30 sq., 72 sq.
Bibliografia referitoare la religia în epoca elenistică este înregistrată în cap. XXVI, §§ 205-210. După cum se exprimă W. W. Tarn: „The philosophy of the Hellenistic World was the Stoa; all else was secondary" (Hell. Civil, p. 326). Textele au fost editate de H. von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, I-IV (1903-1905,1924; reeditare, Stuttgart, 1968); trad. italiană de N. Festa, Frammenti degli Stoici untichi (1932-1935, reeditare, Hildesheim, 1971), şi R. Anastasi, / Frammenti morali din Crisippo (Padova, 1962); trad. franceză de E. Brehier, Leş Stoiciens (Paris, 1962); cf., de asemenea, trad. germană a lui M. Pohlenz, Stoa und Stoiker (Ziirich, 1950).
Lucrarea fundamentală rămâne aceea a lui M. Pohlenz, Die Stoa, I-II (Gottingen, 1948-1949; ediția a 2-a, 1964; trad. italiană, Firenze, 1967). A se vedea, de asemenea, J. M. Rist, Stoic Philosophy (Cambridge, 1969); C. Rodis-Lewis, La morale stoicienne (Paris, 1970); R. Hoven, Stoicisme et stoiciens face au probleme de l'au-delă (Paris, 1971) şi bibliografiile înregistrate de Leon Robin, La pensee grecque et Ies origines de l'esprit scientifique (ediție nouă, 1973), pp. 477—478, şi P. M. Schuhl (ibid., pp. 501-503).
716
Fragmentele din Epicur au fost adunate de Hermann Usener, Epicurea (1887; reeditare. Roma, 1963). A se vedea, de asemenea, C. Arrighetti, Epicuro: Opere (ed. şi trad. italiană, Torino, 1960). Pentru subiectul nostru, din considerabila literatură critică trebuie să cităm lucrarea lui A. J. Festugiere, Epicure et şes dieux (1946; ediția a 2-a, 1968).
Despre cinici, vezi bibliografia esențială la L. Robin, op. cit., pp. 464—465.
în epoca elenistică filosofia lui Aristotel se bucură mai ales de un prestigiu ştiințific; dar în Evul Mediu ea va avea o influență considerabilă asupra teologiilor creştină, islamică şi ebraică. Metafizica lui Aristotel pre/intă, şi ea, asemănări cu Sărnkhya-Yoga. Omul e format din corp (soma), suflet (psycfie) şi spirit (noux), „care ne gândeşte şi ne concepe" (de anima, 429 a, 23). Spiritul există dintotdeauna şi el îl pătrunde „din afară pe om în momentul în care el e zămislit" (gen. anim., 136 b, 28). Spiritul este transcendent în raport cu organismul viu al omului, pe care îl cârmuieşte, rămânând însă inaccesibil influențelor psihice; el este numit „divinul în om" (de anima, 408 b, 29). într-adevăr, nous seamănă lui Dumnezeu care este pentru Aristotel realitatea absolută, incondiționată, eternă; fiind „imobil", activitatea lui Dumnezeu este pur spirituală (Eth. Nic., 1178 b, 7-22; de caelo, 292 b, 4 sq.). Tot astfel, singura activitate a spiritului este gândirea. Personalitatea umană nu este determinată de spirit. Indiferențiat şi egal cu el însuşi, spiritul nu are nici o relație cu personalitățile cărora le este atribuit. Nefiind născut, el nu cunoaşte nici moartea (de caelo, 279 b, 20). Când survine moartea, nous-u\ recâştigă condiția sa anterioară. Dar ne e imposibil să cunoaştem sau măcar să ne imaginăm modalitatea acestei existențe dezîncarnate; spiritul nu are nici o activitate rațională, nici o amintire; singurul predicat care i se poate atribui este acela de a fi (de anima, 408 b, 18 sq.). Prin urmare, în lumea de dincolo omul nu poate încerca dorința de a se elibera, şi credința în nemurire nu mai are sens. Exact această parte din doctrina lui Aristotel a dat loc la controverse nenumărate în cursul Evului Mediu.
Să subliniem încă o dată analogiile, pe de o parte, cu speculațiile din Upanisade şi Vedănta asupra naturii lui ătinan şi, pe de altă parte, cu structura şi destinul lui purusa în Sămkhya-Yoga (cf. § 141). Remarcăm totuşi o deosebire, care e capitală, între doctrina lui Aristotel şi metafizicile indiene: pentru acestea din urmă, eliberarea spiritului (ătinan, purusa) implică autoconştiinUi şi beatitudinea (cf. săccitanănda).
Despre Alexandru şi India, vezi H. G. Rawlinson, Intercourse between India and tke Western World (ediția a 2-a, New York, 1972); A. K. Narain, „Alexander and India", Greece and Rome, 12, 1965, pp. 155-165; F. F. Schwartz, „Neue Perspective in den griechisch-indischen Beziehungen", Orientalistische Literaturzeitung, 67, 1972, pp. 18, sq.
In legătură cu primele contacte culturale dintre India şi Occident, a se vedea bibliografia înregistrata în Le Yoga (ediție nouă, 1972), pp. 418-419; de adăugat: F. F. Schwartz, „Candragupta-Sandrakottos Eine historische Legende in Ost und West", Das Altertum, 18, 1972, pp. 85-102; H. Scharff, „The Maurya Dynasty and the Seleucids". Zeitf. vergleichende Sprachforschung, 85, 1971, pp. 211-225. Articolul Iui F. F. Schwartz, „^V-rian's Indike on India: Inlention and Reality" (East and West, 25, 1975, pp. 180-200), discută cele mai recente contribuții la studiul acestei probleme.
Cu privire la tradițiile referitoare la conversațiile lui Alexandru cu brahmanii, a se vedea Fricdrich Pfister, „Das Naehleben der Ueberlieferung von Alexander u. den Brahmanen", Hermes, 68, 1941, pp. 143-169; Giinther C. Hansen, „Alexander u. den Brahmanen", Klio, 43-45, 1965, pp. 351-380; J. D. M. Derrett, „Greece and India: thc Milindapanha, the Alexander-romance and the Gospels", Zeit.f. Religions u. Geistesgeschichte, 19, 1967, pp. 33-64; id., „The History of «Palladius» on the Races of India and the Brahmans", Classica et Mediaevalia, 21, 1960, pp. 64-135.

185. Există o bibliografie considerabilă în materie de buddhism şi istoria sectelor buddhiste. Esențialul se află înregistrat în lucrările lui L. de la Vallee Poussin, Le dogme et la ptlilosophie du Bouddhisme (Paris, 1930); id., Nirvana (1925); id., La morale houddhique (1927); E. Conze, Buddhism, its essence and developmenî (Oxford, 1951); trad. franceză, Le Bouddhisme (Paris, 1952); id., Buddhist Thought in India (Londra, 1962); Sukumar Dutl, Buddha and the Five After Centuries (Londra, 1957); E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus (Berlin, 1956); E. Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien, voi. I, De l'origine â l'ere Saka (Louvain, 1958); A. Bareau, „Le Bouddhisme Indien", în l^esreligions de Vinde, voi. III (Paris, Payot, 1966), pp. 7-246 (pp. 234-243, bibliografic). Despre literatura sutra în limbă păli. cf. expunerea lui J. Filliozat în L. Renou şi J. Filliozat, L'lnde clussUjue, II, pp. 323-351; A. Barreau, „Le Bouddhisme indien", pp. 30-40. Despre alcătuirea Canonului, cf. E. Lamotte, Histoire, l, pp.155-209.

La Conciliul de la Răjagrha, cele două culegeri de texte — Sutrapitaka şi Vinayapiîaka — au fost recitate în cor de toți participanții. După anumite tradiții, s-ar fi recitat şi Abhidharmapitaka, „coşul Doctrinei Supreme" (sau „chintesența Doctrinei"), aşa încât Canonul complet, Tripitaka, era deja organizat la această dată, ceea ce e neverosimil; cf. A. Barreau, op. cit., p. 27.

Despre însemnătatea lui Săriputra, a se vedea A. Migot, „Un grand disciple du Bouddha, Săriputra" (BEFEO, XLVI, 1954, pp. 405-554).

Despre Ananda a se vedea referiri la izvoare în G. P. Malalasekera, Diclionar\ of Pali Proper Names, 2 voi. (Londra, 1937-1938), I, pp. 249-268.

Despre Upâli, care cunoştea pe dinafară Disciplina, vezi documentele citate de E. Lamotte, L'enseignement de Vimalaklrti (Louvain, 1962), pp. 170-171, n. 62.

Despre concilii, vezi: J. Przyluski, Le concile de Râjagrha (Paris, 1926-1928), dar unele din ipotezele sale (interdicția lui Ananda ar fi un vestigiu al unui rit de izgonire a țapului ispăşitor etc.) sunt neverosimile; A. Barreau, Le x premiers conciles bouddhiques (Paris, 1955); M. Hofinger, Etude sur le concile de Vaisăll (Louvain, 1946); E. Lamotte, Histoire du bouddhisme indien, I, pp. 297-319; E. Frauwallner, Die bnddhistischen Konzilien (ZDMG, Cil, 1952, pp. 240-261);

a se vedea, de asemenea, Charles S. Prebish, „A Review of Scolarship on the Buddhist Councils", Journal ofAxian Studie*, 33, 1974, pp. 239-254; Janice J. Natier şi Charles S. Prebish, „Maliăsămghika Origina: The beginnings of Buddhist Sectarianism", HR, 16, 1977, pp. 237-272.

Despre divergențele din Canon, cf. A. Bareau, în Leş religions de Vinde, III, pp. 84 sq.

Despre apariția diverselor secte, cf. E. Lamotte, Histoire, I, pp. 571-606; A. Bareau, Leş sectes bouddhiques du Petit Vehicule (Sai'gon, 1955); N. Dutt, Early monastic Buddhism, voi. II (Calcutta, 1945), pp. 47-206; Ch. Prebish, „Mahâsămghika Origins". A se vedea, de asemenea, T. O. Ling, Buddhism and the Mythology of Ev ii. A Study in Theravadu Buddhism (Londra, 1962).

186. Despre India în vremea lui Alexandru cel Mare şi despre imperiul dinastiei Maurya, cf.. L. de la Vallee Poussin, L'înde aux temps des Mauryas ei des barbares (Paris, 1930); E. Lamotte, „Alexandre et le Bouddhisme" (BEFEO, XLIV. 1945-1950, pp. 147-162); A. K. Narain, The Indo-Greeks (Oxford, 1957); W. W. Tarn, The Greeks in Bactria and India (ediția a 2-a, Cambridge, 1951).

Despre Asoka, cf. J. Bloch, Leş inscriptions d'Asoka (Paris, 1950); E. Lamotte, Histoire, pp. 319-340; A. Bareau, Leş sectes bouddhiques, pp. 35-55. Lucrarea lui J. Przyluski, La legende de l'etnpereur Asoka dans Ies lextes indiens et chinois (Paris, 1923), este încă utilizabilă datorită excelentei traduceri de texte. „La apogeul puterii sale, Asoka a fost cel mai mare prinț al vremii. Nici Roma din mijlocul secolului al III-lea Î.Hr., nici Egiptul Ptolemeilor n-au atins măreția şi puterea imperiului indian; regatul Seleucizilor cedează sub presiunea Părților, China luptă încă împotriva dinastiei Qin, care îi va da unitatea. Dacă Asoka a rămas atunci necunoscut de toate aceste popoare, în pofida eforturilor pe care le-a încercat înspre Occident, aceasta este din cauză că în epoca sa nimeni nu se pricepea si nu putea să întrevadă aidoma lui istoria. Puterea lui, totuşi, nu este singurul său titlu de glorie; puțini regi au ştiut să imprime cu atâta măsura, cârmuirii lor, inspirația unei religii liberale" (J. Filliozat, L'înde. classique, l, pp. 220-221). Cu privire la inscripția bilingvă greco-aramaică, aflată la Kandahar, a se vedea D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer si E. Benveniste, „Unc bilingue greco-ararneenne d'Asoka", J. A., 246, 1958, pp. 1-48. Despre alte două inscripții recent găsite, cf. D. Schlumberger, „Une nouvelle inscription grecque d'Asoka", Complex rendus des xeanc.es de l'Academie des Inscriptions et Belles Leitres. 1964, pp. 1-15; A. Dupont-Sommer, „Une nouvelle inscription arameenne d'Asoka trouvee dans Ia vallee du Lagman (Afganistan)", ibid., 1970, p. 15.

187. Despre stupă şi cultul relicvelor, a se vedea M. Benisti, „Etucle sur le stupă dans l'Inde ancienne" (BEFEO, L, 1960, pp. 37-116); A. Bareau, „La construction et le culte des stupă d'apres Ies Vinayapitaka" (ibid., pp. 229-274j; S. Paranavitana, „The stupă in Ceylon" (Memoirs of the Archaevl. Survey of Ceylon, voi. V, Colombo, 1946); Akira

Hirakawa, „The Rise of Mahăyfma Buddhism and its Relation to the Worship of Stupas", Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko, 22, 1963, pp. 57-106. John Irwin a demonstrat că stâlpii lui Asoka prelungesc o lungă tradiție religioasă, dominată de un simbolism cosmologic comparabil cu acela din Mesopotamia: „«Asokan» Pillars: a reassessement of the evidence", I-III, The Burlington Magazine, 65, noiembrie 1973, pp, 706-720; 66, decembrie 1974, pp. 712-727; 67, octombrie 1975, pp. 631-643.
Despre caitya, cf. V. R. Ramchandra Dikshitar, „Origin and Early History of caityas" (Indian Historical Quarterly, XIV, 1938, pp. 440-451); şi bibliografia notată de M. Eliade, l* Yoga, p. 412.
Despre simbolismul templelor buddhiste, marea lucrare a lui Paul Mus, Barabudur. 2 voi. (Hanoi, 1935), rămâne de neînlocuit.
Despre originea şi dezvoltarea imaginii lui Buddha, vezi A. K. Coomaraswamy, „Indian origin of the Buddha imagc", JAOS, 46, 1926, pp. 165-170; id., „Origin of the Buddha image", An Bulletin, 9, 1927, pp. 1-42; P. Mus. „Le Bouddha pare. Son origine indienne. Sakyamuni dans le Mahâyănisme moycn", BEFEO, 28, 1928, pp. 153-280; O. C. Gangoly, „The antiquity of the Buddha-image, the cult of the Buddha", Ostasiatlsche Zeitschrift, NF, 14, 1937-1938, pp. 41-59; E. Benda, Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes (Leipzig, 1940); B, Rowland, „Gandhara and late antique ari: the Buddha image", American Journal oj Archeology, 46, 1942, pp. 223-236; id., The evolution of the Buddha image (New York, 1963).
Despre continuitatea simbolismului vedic în imageria buddhistă, a se vedea Paul Mus, BEFEO, 1929, pp. 92 sq.; A.Coomaraswamy, „Some Sources of Buddhist Iconography" (în Dr. B. C. Law Volume, 1945, partea l, pp. 1-8); id., „The Nature of Buddhist Art" (mFigures of Speech or Figures ofThought, Londra, 1946,pp. 161-199), în special pp. 180 sq. Despre analogiile dintre reprezentările lui Buddha şi ale lui Hristos în secolele l—V, cf. Benjamin Rowland, „Religious Art East and West" (HR, 2, Summer, 1962, pp. 11-32). Este vorba, după B. Rowland, de moştenirea comună a unui simbolism care vine dintr-o epocă mai străveche. Hristos şi Buddha sunt înfățișați drept Maeştri, prin excelență (împrumutând toga oratorului grec), sau încărcați de simboluri solare şi înzestrați cu dimensiuni gigantice, pentru a li se evidenția natura transcendentală. Cf., de asemenea, B. Rowland, „Buddha and the Sun God" (Zalmvxis, I, 1938, pp. 69-84).
Despre viața monastică, cf. Nalinaksha Dutt, Early Monastic Buddhism (ediție revăzută), Calcutta, 1960; Charles Prebish, Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prâtimokşa Sutras of the Mahăsămghikas and the Mulasarvâstivădinx (Pennsylvania, 1975).
Despre literatura conținută în Abhidharmaphaka, cf. L. de la Vallee Poussin, „Documents d'Abhidharma, traduits et annotes", partea I (BEFEO, 1930, pp. 1-28, 247-298); Il-III; în Melange.s chinois et bouddhiques, I, 1932, pp. 65-125; [V-V,ibid., 1937, pp. 7-187; Mahathera Nyanatiloka, Guide through the Abhidharma-Pitaka (ediția a 2-a, Colombo, 1957);

A. Bareau, „Le Bouddhisme indien", pp. 93—106. Cf., de asemenea, H. V. Guenther, Philosophy and Psychology in the Abhidharma (Luknow, 1967); L' Abhidharmakosa de Vasubandhu, traducere de la Vallee Poussin, 6 voi., Paris, 1923-1931. Trebuie precizat, totuşi, că Abhidharma îşi propunea să limpezească spiritul cu ajutorul unei teorii filosofice solide, şi nu să încurajeze speculațiile. Obiectivul său final era, deci, soteriologic.
188. în ce priveşte cronologia, literatura şi bibliografia textelor Prajnăpăramită, a se vedea excelenta prezentare a lui Edward Come, The Prajnăpăramită Literature ('s Gravenhage, 1960), care cuprinde şi o listă de traduceri în limbi europene. E. Conze a publicat din ele mai multe volume: cf. Selected Sayings from the Perfection ofWisdom (Londra, 1955).
Despre Mahăyăna, cf. E. Conze, Buddhist thought in India (Londra, 1962), pp. 195-237; A. Bareau, Leş religions de Vinde, III,pp. 141-199; id.,L'absoluenphitosophiebouddhique (Paris, 1951); E. Lamolte,„Surla formationdu Mahăyăna" (Festschrift Friedrich Weller, Leipzig, 1954, pp. 377-396). Cele mai importante traduceri în limbi europene ale textelor Mahăyăna sunt înregistrate de A. Bareau, op. cit., pp. 242-243.
Potrivit tradiției mahăyăniste, după moartea Preafericitului, discipolii s-au adunat la Rajăgrha, sub conducerea lui Mahăkăsyapa, şi au compilat „Cele Trei Coşuri"; în timpul acesta, marii Bodhisattva au ajuns pe muntele Vimalasvabhăva şi, cu ajutorul lui Ananda, au compilat textele Mahăyăna-sutra. Acestea au fost depuse în ascunzători, la Devaşi, Năgaşi sau Gandharvi. De-abia după cinci sute de ani de a parinirvăna, când Legea era acum în declin, Năgărjuna a descoperit în palatul Năgaşilor şapte lăzi pline de Mahăyăna-sutra. în nouăzeci de zile, el le-a învățat pe de rost şi a început să le comunice laicilor; cu privire la această tradiție fabuloasă, cf. E. Lamotle, L'enseignement de Vimalaklrti, pp. 67-68.
Despre Bodhisattva, vezi recent W. Rahula, „L'ideal du Bodhisattva dans le Theravăda et le Mahăyăna", J. A., t. 259, 1971, pp. 63-70. în primele secole ale erei noastre, autorii mahăyâna vorbesc despre Srâvaka, Pralyekabuddha si Bodhisattva. Un Srăvaka (literal, „discipol") practică învățătura lui Buddha şi, în cele din urmă, atinge Nirvana, dar

el nu este capabil să reveleze altora adevărul, cum o face un Buddha pe deplin trezit. Un Bodhisattva este o persoană capabilă să atingă Nirvana, dar renunță la ea pentru binele altora (ibid., pp. 65-66).
Analiza diverşilor Bodhisattva, în E. Conze, Le Bouddhisme, pp. 123 sq.; A. Bareau, op. cit., pp. 169 sq.; J. Rahder, Dasabhumika-sutra et Bodhisattvabhumi, Paris, 1962; L. de la Vallee Poussin, Vijnăptimătratasiddhi, voi. I, pp. 721-742; şi, mai ales, traducerea amplu comentată a lui fitienne Lamotte, L'Enseignement de Vimalaklrti (Louvain, 1962).
Despre Maitreya, cf. H. de Lubac, Amida (Paris, 1955), pp. 82 sq. si textele citate şi comentate de E. Lamotte, L'Enseignement de Vimalaklrti, pp. 189-192, n. 89. Despre Manjusrî, vezi recent E. Lamotte, „Manjusrî" T'oung Pao, 48,1960,pp.1-96.
Despre Avalokitesvara, vezi M. Th. de Mallmann, Introduction ă l'etude d'Avalokitesvara (Paris, 1948); H. de Lubac, Amida, pp. l()4sq. Un anumit număr de savanți (SylvainLevi, Şir Charles Eliot, J.Przyluski,Paul Pelliot, M-lle de Mallmann) au pus în evidență elementele iraniene ale lui Avalokitesvara; cf. discuția în H. de Lubac, op. cit., pp. 237 sq. Dar antecedentele indiene nu lipsesc; cf. J. Filliozat, JA, voi. 239, 1951, p. 81; RHR, 'l950, pp. 44-58.
Despre Amităbha şi Sukhăvati, vezi H. de Lubac, op. cit., pp. 32-^8, 78-119 şi passim.
Articolul lui P. Demieville, citat în nr. 12, a apărut în BEFEO, voi. 24, 1924, şi într-un extras de 258 p.
Nici unul dintre ceilalți Buddha nu a atins măreția şi eficacitatea lui Amităbha. Mai târziu, toți aceşti Buddha şi Budhisatrca sunt descrişi ca fiind însoțiți de zei, mai ales de Brahma şi Indra, şi de diversele personificări feminine ale lui Prajnăpăramită sau ale zeilor Tară (ale căror nume înseamnă „Steaua" şi „Salvatoarea"). Această nouă buddhologie prelungeşte teoriile premahâyăniste despre natura supramundană a numeroşilor Buddha. Ea pare constituită în mod definitiv de Asanga, în secolul al IV-lea, cf. Vijnăptimătratasiddhi, traducere de L. de la Vallee Poussin, voi. II, pp. 762-813, Hobogirin, fasc. II, pp. 174-185.
„Câmpiile lui Buddha" (budhakshetra) sunt nenumăratele universuri în care se manifestă compasiunea unui Buddha. Se deosebesc universuri pure, impure si mixte. Universul nostru, Sahă, e înfățişat ca primejdios şi mizerabil; totuşi în el a dobândit Sakyamuni, iluminarea perfectă. Dar, „pure sau impure", budhakshetra sunt toate «tărâmurile lui Buddha», şi ca atare sunt desăvârşit pure. Deosebirea dintre câmpii pure şi câmpii impure este pur subiectivă. Toți Buddha pot să transforme după voință un tărâm impur într-unul pur şi viceversa" (E. Lamotte, L'Enseignement, p. 399). Vezi, de asemenea, articolul Butsudu în Hobogirin, pp. 198-203.
Cultul numeroşilor Buddha şi Bodhisattva cuprinde omagii şi elogii, efortul de a te gândi continuu la ei, cererea de a renaşte într-o zi ca Buddha desăvârşit, şi mai ales repetarea numelui lor, metodă care a devenit foarte populară în India şi în toate țările în care s-a răspândit Mahăyăna. învățătorii au discutat meritele fiecăreia din aceste două metode: credința într-un Buddha sau repetarea rituală a numelui său. în fond, aceste două „inovații" mahăyăniste au o îndelungată preistorie în India, şi sub caracterul lor „popular" se ascund idei riguros articulate privind eficacitatea cuvintelor sacre şi a „gândurilor milostive". A se vedea şi Frank E. Reynolds, „The Several bodies of the Buddha: Reflections on a neglected aspect of Theravăda Tradition", HR, 16, 1977, pp. 374-389.
189. Despre Nâgărjuna şi Mădhyamika, vezi bibliografiile înregistrate de Frederick J. Streng, Emptiness. A Study in religious meaning (Nashville, 1967),pp. 237-245. Despre viața lui Năgărjuna cf. ibid., pp. 237-238,şi bibliografia stabilită de E. Lamotte; „Introduction" la Trăire'(Louvain, 1944), p. XI-XIV. E. Lamotte a demonstrat că pentru Kumărajîva şi şcoala sa, Năgărjuna se situează între 243 şi 300 d.Hr. (Vimalaklrti, p. 76). Despre operele lui Năgărjuna şi despre acelea care îi sunt atribuite, cf. F. J. Streng, op. cit., pp. 238-240. Mulamadhyama-kărikă şi Vigrahavyărtani sunt traduse de F.J. Streng, ibid., pp. 181-227. Le trăite de la grande vertu de sagesse de Năgărjuna (Mahăprajnăpăramităsastra), de

E. Lamotle, 2. voi. (Louvain, 1944, 1949), conține traducerea cap. 1-30 ale versiunii chineze de Kumărajiva. Probabil că suplimentele lucrării sunt adăugate de Kumărajiva. Traducerile în limbi europene ale altor opere sunt citate de F. J. Streng, pp. 238-240. Textul Mădhyamika-kărikă se află în comentariile sanscrite, tibetane şi chineze la această lucrare. Cel mai prețios este comentariul lui Candrakirtî (Prasannapăda). Cele douăzeci şi şapte capitole din Prasannapăda au ibst traduse în germană, engleză şi franceză, de diferiți autori (Th. Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamolte, J. de Jong şi J. May; vezi
F. J. Streng,p. 240). J. May, Candrakini Prasannapăda Madhyamakavrtti: Douze chapitres traduits du sanskrit et du tibc'tain (Paris, 1959), merită o mențiune specială.
Despre filosoi'ia lui Năgărjuna, vezi Th. Stcherbatsky, The conception ofBuddhist Nirvana, pp. 1-68; La Vallee Poussin, „Reflexions sur le Madhyamaka" (MeTangex chinois et bouddhiques, II, 1933,pp. 1-59,139-146); T. R. V. Murti, Central Philosophy of Bouddhism (Londra, 1955), cu remarcile lui J. May, IU, 3, 1959, pp. 102-111; Richard H. Robinson, Eurly Mădhyamika in India and China (Madison şi Londra, 1967), pp. 21-70, şi, mai ales, lucrarea lui F. J. Streng, pp. 43-98, 139-152.

190. Pentru o scurtă istorie a Canonului şi a Bisericii jaina, cf. L, Renou, L'Inde classique, II, pp. 609-639. Pentru filosofiajaina,cf. O. Lacombe, ibid., pp. 639-662 şi bibliografiile înregistrate mai sus, § 152. De adăugat: Y. R. Padmarajiah, A Comparative Study of the Jaina îheories of Reality and Knowledge (Bombay, 1963). A se vedea, de asemenea, Mrs. S. Stevenson, The Heart of Jaînism (Oxford, 1915); S. B. Deo, History of Jaina. Monachismfrom Inscriptions and Literature (Poona, 1956); R. Williams, Jaina Yoga. A Survey ofthe mediaeval Srăvakăcăras (Londra, 1963); U. P. Shah, Studies in Jaina An (Benares, 1955); V. A. Sangave, Jaina Community. A social survey (Bombay, 1959).
191. Textul este acum accesibil într-o ediţie critică realizată sub conducerea lui Vishnu S. Sukthamkar şi S. K. Belvalkar, The Mahăbhărata. For the f ir st time critically edited (Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966).
Vechile traduceri engleze de P. C. Roy (Calcutta, 1882-1889) şi M. N. Dutt (Calcutta, 1895-1905) sunt încă utile până la publicarea integrală a versiunii lui J. A. B. van Buitenen (Chicago University Press, 1973 sq.)
Pentru istoria interpretării poemului, a se vedea Alf Hiltebeitel, Krşna and the Mahăbhărata. A Study in Indian and Indo-European Symbolism (teză de doctorat, nepublicată, Univ. din Chicago, 1973),pp. 134-190. Printre contribuţiile cele mai importante reţinem pe acelea ale lui Adolf Holtzman (junior), Das Mahăbhărata und seine Theile, I-IV (Kiel, 1892-1893), E. W. Hopkins, The Great Epic of India. Its Character and Origin (1901), Joseph Dahlmann, Genesis des Mahăbhărata (Berlin, 1899), G. J. Held, The Mahăbhărata: An ethnological study (Londra-Amsterdam, 1935), V. S. Sukkhamkar, The Meaningofthe Mahăbhărata (1945, publicată Bombay, 1957),Georges Dumezil, Afyf/ze et epopee, I-II (Paris, 1968,1971), Alf Hiltebeitel, The Ritual ofBattle. Krşna in the Mahăbhărata (Corneli University Press, 1976). J. Bruce Long a publicat recent o bibliografie adnotată: The Mahăbhărata. A Select Annotated Bibliography (South Asia Occasional Papers and Theses, nr. 3, Corneli University, 1974).
în 1947, Stig Wikander a arătat într-un articol în suedeză că zeii, părinţii Păndavilor, formau un grup bine structurat, vedic sau prevedic, şi că nunta colectivă a eroilor corespundea unei teologeme referitoare la acelaşi grup de zeităţi. Articolul — „La legende des Păndava et la structure mythique du Mahăbhărata" — a fost tradus şi adnotat de G. Dumezil, Jupiter, Marş, Quirinus, IV (Paris, 1948), pp. 37-53, 55-85. A se vedea acum Mythe et epopee, I, pp. 42 sq. (Prima parte a acestei cărţi — pp. 31-257 — este consacrată analizei MBhm perspectiva mitologiei indo-europene.)
192. Despre analogiile MBh cu eshatologiile iraniană şi scandinavă, vezi G. Dumezil, Mythe et epopee, I, pp. 218 sq.; Stig Wikander, „Germanische und Indo-lranische Eschatologie", Kairos, II, 1960, pp. 83-88.
Lucrările lui G. Dumezil sunt discutate de Madeleine Biardeau, „Etudes de mythologie hindoue: cosmogonies purăniques", II (BEFEO, 55, 1969, pp. 59-105, în special pp. 97-105; a se vedea, de asemenea, Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, V-e section, 1969-1970, pp. 168-172) şi Alf Hiltebeitel, Krşna and the Mahăbhărata, cap. XVII şi „The Mahăbhărata and Hindu Eschatology", HR, 12, 1972, pp. 95-135; cf. The Ritual ofBattle, pp. 300-309. Desprepralaya în epopee, vezi M. Biardeau, „Etudes", II si III (BEFEO, 57,1971 ,pp. 17-89); despre bhakti şi avătara, cf. „Etudes", IV,'ibid., 63, 1976, pp. 111-263.
A se vedea, de asemenea, David Kinsley, „Through the looking glass: Divine Madness in the Hindu religious traditions", HR, 13, 1974, pp. 270-305,
193. Despre ideile Sărnkhya şi Yoga în Mahăbhărata, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 153, şi bibliografiile citate, ibid., p. 157, n. l, pp. 379-380. într-unul din interminabilele sale discursuri didactice, Bhîşma afirmă că: „Sămkhya şi Yoga îşi laudă fiecare metoda ca fiind cel mai bun mijloc (karăna)... Eu consider şi una şi cealaltă învăţătură adevărate... Ele au ca notă comună puritatea, înfrânarea (dorinţelor) şi mila pentru toate fiinţele; dar opiniile filosofice (darsana) nu sunt identice în Sămkhya şi în Yoga" (XII, 11 043 sq.). Desigur, e vorba de un stadiu presistematic al celor două darsana. Sămkhya nu se prezintă ca o metodă de distingere şi separare a spiritului (puruşa) de experienţa psiho-mentală, punct de plecare în sistemul lui Isvara Krşna.
194. Există o imensă literatură privind Bhagavad-Gltă: a se vedea câteva informaţii bibliografice în M. Eliade, l^e Yoga, pp. 380-381; cf. Bruce Long, op. cir., pp. 16-19; citatele noastre sunt după traducerea lui Emile Senari (Paris, 1922). Printre traducerile comentate recente, indispensabile sunt cea a lui Franklin Edgerton (Harvard Univ. Press, 2 voi., 1952) si a lui R. C. Zaehner (Oxford Univ. Press, 1969).
Despre tehnica yoginică în Bhagavad-gltă, vezi I^e Yoga, pp. 165 sq.

195. Despre „separarea" esenţei cereşti dobândită prin sacrificiu (yasnu), vezi G. Gnoli, „Lo stato di «maga»" (Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, n.s. 15,1965, pp. 105-117) şi alte lucrări de acelaşi autor, citate la § 104. C f., de asemenea, M. Eliade, „Spirit, Ligii t, and Seed" (HR, 11, 1971, pp. 1-30), în special pp. 18 sq.
Despre alternanţa principiilor antagonice, a se vedea M. Eliade, La nostalgie des origine* (Paris, 1971), pp. 307 sq.
196. Istoria poporului evreu după exil a suscitat o literatură considerabilă. Să amintim câteva lucrări recente: K. Galling, Studien zur Geschichte Israels impersixchen Zeitalter (Tiibingen, 1964); E. Bickerman, From Ezra w the

Lust Maccabees: Foundations of Post-biblical Judaism (New York, 1962); I. L. Myres. „Pensia, Greece and Israel" (Palestine Exploration Quarteriy, 85, 1953, pp. 8-22). Pentru o panoramă a istoriei religioase, a se vedea Georg Fohrer, History oflsraelite Religion (Nashville-New York, 1972), pp. 330-390.
Cu privire la Deutero-Isaia, vezi, mai recent, lucrarea extrem de bogată a lui P.-E. Bonnard, Le Second fşa'i'e, son disciple et leurs editeurs (Isal'e, 40—68), Paris, 1972,
S-au identificat influențe iraniene în anumite pasaje din Deutero-Isaia. Aşa, de pildă, Ixaia, 50: 1 l vorbeşte despre cei care „aprind focul", expresie echivalentă cu termenul avestic athravan. A se vedea bibliografia la David Winston „Iranian Component in the Bible, ApocryphaandQumran"(HR,5,1966,pp. 183-216), p. 187, n. 13. Şi mai evidentă este influența iraniană în cap. 44 şi 45, în care s-a vă/ut o asemănare cu „Cilindrele lui Cyrus", şi Yasna, 44. Cf. Morton Smith, „II Isaiah and the Persians", JAOS, 83-84, 1963, pp. 415-421 şi bibliografia citată de D. Winston, p. 189, n. 17.
Despre Cântările Slujitorului, vezi I. Engnell, „The Ebed Yahweh Songs and the Sulfering Messiah in «Deutero-Isaiah»" (Bulletin of the John Rylands Library, 1948, pp. 54-96); C. Lindhagen, The Servant Motifin the Old Testament (Uppsala, 1950); J. Lindblom, The Servant Songs in Deutero-Isaiah (1951); C. R. North, The Sujfering Servant in Deutero-Isaiah (1942; ediția a 2-a, Londra, 1956) şi comentariul său în The Second Isaiah (Oxford, 1965); H. A. Rowley, The Servant ofthe Lord (Londra, 1952); S, Mowinckel, He That Cometh (New York, 1955), pp. 187-260; W. Zimmerli şi J. Jeremias, The Servant ofGod (ediția a 2-a, Londra, 1965).
197. Despre profetul Agheu, vezi Theophane Charry, O.F.M., Agee—Zacharie-Malachie (colecția „Sources bibliques", Paris, 1969); F. Hesse, „Haggai" (în Rudolph Eestschrift, 1961, pp. 109-134); K. Koch, „Haggais unreines Volk" (Zeit. f. alnest. Wiss., 79, 1967, pp. 52-66).
Despre Zaharia, cf. T. Charry, op. cit.; K. Galling, Studien, pp. 109-126; Otto Eissfeldt, The Old Testament: An Introduction (trad. engleză, Oxford-New York, 1965), pp. 429-440 (cu o bogată bibliografie, pp. 429, 762).
Despre dezvoltarea eshatologiei, vezi G. Holscher, Der Ursprung der Jiidischen Eschatologie (Gicssen, 1925); P. Volz, Die Eschatologie der Jiidischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter (ediția a 2-a, Tiibingen, 1934); G. Fohrer, „Die Struktur der alttestamentliche Eschatologie" (în Studien zur alltesîamentliche Prophetie, 1967, pp. 32-58). Ve/.i, de asemenea, bibliografia citată în § 198.
198. Despre concepțiile biblice privitoare la Mesia, vezi H. Gressmann, Der Messias (Gottingen, 1929j; A. Bentzen, King and Messiah (Londra, 1955; traducere: Messias, Moses redivivus, Menschensohn, Ziirich, 1948); L. E. Browne, The Messianic Hope in its Historical Setting (1951); H. Ringgrenn, „Konig und Messias" (Zeit.f. alttest. Wiss., 64, 1952. pp. 120-147); T. W. Manşon, The Servant-Messiah (Cambridge, 1952); S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 280 sq.; Joseph Klausner, The Messianic Ideas in Israel from its Beginning to the Completion ofthe Mishnah (New York, 1955); G. Fohrer, Messiasfrage und Bibelverstăndnis (1957). A se vedea, de asemenea, bibliografia citată la § 203. Privitor la concepțiile rabinice, cf. G. F. Moore, Judaism in the First Centuries ofthe Christian Era (Cambridge, Mass., 1927, 1930, reeditare, 1971), II, pp. 349 sq.; Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism (New York, 1971), pp. 1-78.
Despre raporturile dintre ideologia regală a marilor monarhii orientale şi motivul mitic al Regelui-răscumpărător la israeliți, vezi G. Widengren, „Early Hebrew Myths and their Interpretation" (în S. H. Hooke, Myth, Ritual and Kingship, Oxford, 1958, pp. 149-203), pp. 168 sq.; id., Sakrales Konigtum im Alten Testament und im Judentum (Stuttgart, 1955), pp. 30 sq.
199. Istoria redactării Pentatt'uch-ulm este destul de complicată: starea problemelor şi bibliografia la O. Eissfeldt, The Old Testament, pp. 155-240; cf. ibid., pp. 241-300, analiza textuală a celor mai vechi cărți istorice (losua, Judecătorii, Samuel, Regi).
Cronologia lui Ezdra şi Ncemia pune numeroase probleme; a se vedea J. Wright, The Date oj'Ezra 's Corning to Jerusalem (Londra, 1947); id., The Buildingof the Second Temple (Londra, 1958); A.Gelston„„The Foundations of the Second Temple" (VT 16, 1966, pp. 232 sq.); H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehernia" (în The Servant of the Lord, Londra, 1952,pp. 131 sq.); id.„„Neheiniah's Mission and its Historical Background" (Bulletin of the John Rylands Library, 37,1955, pp. 528 sq.); H. Cazelles, „La Mission d'Esdras" (VT4,1954, pp. 113 sq.); S. Mowinckel, Studien zu de m Buche Ezra-Nehemia, I-III (Oslo, 1964-1965); F, Michaeli, Le s livres des Chroniques, d'Esdras et de Nehemie (Neuchâtel, 1967). După U. Kellermann, urmat de Merton Smith, Ezdra I-a precedat pe Neemia; cf. U. Kellermann, Nehernia: Quellen, Ueberlieferung und Geschichte (Zeit.f. alttest. Wiss., Beihefte 102, Berlin, 1967); id., „Erwagungen zum Problem der Esradatierung" (Zeit.f. Alttest. Wiss., 80, 1968, pp. 55 sq.); Morton Smith, Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament (New York-Londra, 1971), pp. 120 sq. Pentru istoria textului, vezi O. Eissfeldt, pp. 541-559.
în vremea propovăduirii lui Ezdra şi Neemia se precizează opoziția între „partida" exclusiviştilor (sau „naționaliştilor") şi aceea a smcretiştilor (sau „universaliştilor"). Opoziția exista, desigur, înainte de captivitate, dar ea împrumută un caracter politic în timpul lui Ezdra şi Neemia.

Cartea de mici dimensiuni a lui lona, compusă în secolul al IV-lea, ilustrează admirabil tendința „universalistă": Dumnezeu îl trimite pe profet la Ninive, ca să vestească faptul că cetatea va fi distrusă din pricina păcatelor locuitorilor. Dar deoarece ninivjții se căiesc, îahve renunță la acțiunea sa de pedepsire. Altfel spus, Jahve are grijă de toate popoarele. (Anumiți autori au recunoscut acelaşi spirit în cartea lui Ruth.) Dar atributul de „universalism" a putut fi aplicat şi partizanilor asimilării (religioase, culturale, rasiale). Această tendință sincretistă, cunoscută încă din perioada monarhiei, va atinge apogeul în epoca elenistă.

200. Despre istoria Palestinei în epoca elenistă vezi S. Liberman, Greek in Jewixh Paiestine (New York, 1942); id., Hellenism in Jewixh Paiestine (New York, 1950); F.-M. Abel, Histoire de la Paiestine depuis la conquete d'Alexandre jusqu 'ă l'invasion arabe, voi. I (De la conquete d'Alexandre jusqu 'ă la guerrejuive), 1952. O excelentă privire de ansamblu a dat Viktor Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews (New York, 1970; trad. din ebraică). Vezi, de asemenea, W. W. Tarn, Hellenistic Civilization (ediția a 3-a, 1952; reeditare, New York, 1961), cap. VI, „Hellenism and the Jews" (pp. 210 sq.); Samuel K. Eddy, The King ix Dead. Studies in the Near Eastern Resistance Io Hellenism, 334-31 B. C. (University of Nebraska Press, Lincoln, 1961), în special pp. 183-256.

Pentru istoria religioasă, cartea lui W. Bousset si H. Gressmann, Die Religion des Judentums im xpiithellenistichen Zeitalter, ediția a 3-a (Tubingen, 1926; reeditare, 1966), îşi păstrează încă întreaga valoare. Problema a fost strălucit tratată m savanta lucrare a lui Martin Hengel, Jiidentutn unei Hellenismus (l 968; ediția a 2-a, Tubingen, 1973; noi cităm traducerea engleză, Judaism and Hellenism. Studies in the ir Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, 2 voJ., Philadelphia, 1974). Marcel Simon şi Andre Benoit au realizat o excelentă prezentare sintetică a problemei, susținută de o bună bibliografie, în Le Judaisme et le Christianisme antique, d'Antiochus Epiphane ă Constantin (Paris, 1968).

Morton Smith a pus în lumină vechimea şi importanța influenței greceşti în Palestina, atât la Ierusalim (unde o garnizoană grecească şi-a avut de la 320 la 290 reşedința,precum si,din nou,între 218 şi 199), precum şi Ia țară (Palestinian Parties..., pp.57sq.). Martin Hengel aduce documentație suplimentară, cL Judaism and Hellenism, I, pp. 6-106, II, pp. 2-71 (cap. I, „Early Hellenism as a Political and Economic Force"; cap. II, „Hellenism in Paiestine as a Cultural Force and its influence on the Jews").

Despre personificarea înțelepciunii (hokmă) si analogiile ei în literaturile sapiențiale orientale, vezi W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der jiidischen Hypostasenspekulation (Kristiania, 1913); P. Humbert, Recherches sur Ies sources egyptiennes de la litte'ratwe sapiențiale d'Israel (Neuchâtel, 1929); W. Baumgartner, „Die israelitische Weisheitliteratur" (Theologische Rundschau, N. F., 5, 1933, pp. 258-288; J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jiidLschen Ausprăgung (Giessen, 1933); H. Ringgren, Word and Wisdom (Lund, 1947); W. F. AJbright, „Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew wisdom " (în Wisdom in Israel and the Ancient Near East, Suppl. Vetus Test., 3, Leyden, 1955, p. 1-15); G. von Rad, Wisdom in Israel (Nashville and New York, 1972; ediția germană, 1970); H. Conzellmann, „The Mother of Wisdom" (în The Future ofOur Religious Past, ed, J. M. Robinson, Londra—New York, 1971, pp. 230-243); M. Hengel, I, pp. 153 sq., II, pp. 97 sq.

201. Despre Kohelelh, vezi J. Pedersen, „Scepticisme israelite" (RHPhR, 10, 1930, pp. 317-370); R. Gordis, Koheleth: The Mân and his World (New York, 1951); K. Galling, Die Krisis der Aufkldrung in Israel (Mainzer Universitătsreden, 1952); H. L. Ginsburg, Studies in Koheleth (New York, 1960); G. Gese, „Die Krisis der Weisheit bei Koheleth" (în Leş Sagesses du Proche Orient Ancien. Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, 1963, pp. 139-151); O. Loretz, Quoheleth und der alte Orient (Freiburg, 1964); M. Dahood, „Cannanite-Phoenician Influence in Quoheleth" (Biblica, 33, 1952, pp. 30-52); id., „Quoheleth and Recent Discoveries" (ibid., 42, 1961, pp. 359-366); David Winslon, „The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony" (HR, II, 1971, pp. 185-202); R. Braun, Koheleth und sein Verhăltnis zur literarischen Bildung und Popularphilosophie (Beihefte zur Zeitschrift fur die Altteslamentische Wissenschaft, 130, Erlangen, 1973); M. Hengel, Judaism and Hellenism, I, pp. 115-129 şi bibliografiile înregistrate, voi. II, pp. 77-87 (n. 51-162). Pentru o anali/ă istorică a textului, vezi O. Eissfeldt, The Old Testament, pp. 491-499.

Despre Ben Sirah, vezi traducerea de G. H. Box şi W. O. E. Oesterley, în R. H. Charles, Apocrypha an d Pseu doepigrapha of the Old Testament (Oxford, 1913), voi. I, 268-517. Analiza istorică a textului la O. Eissfeldt, op. cit., pp. 595-599, cu o bogată bibliografie. Interpretarea noastră datorează mult lui Martin Hengel, op. cit., I, pp. 130-155, II, pp. 88-96.

Demersul lui Ben Sirah prezintă o anumită analogie cu concepțiile stoice; în primul rând, certitudinea că Lumea si existența umană se dezvoltă conform unui plan hotărât de Dumnezeu (cf. § 184). în plus, Ben Sirah împărtăşeşte cu stoicii ideea că Cosmosul e pătruns de o putere rațională care este chiar divinitatea; cf. M. Pohlenz, Die Sloa (ediția a 2-a, Gottingen, 1964), I, p. 72. De altfel, filosofia lui Zenon derivă dintr-o viziune religioasă semitică, având multe laturi comune cu gândirea Vechiului Testament; cf. Pohlenz, I, p, 108. Astfel, asimilarea ideilor stoice, de către evrei,

de la Ben Sirah şi Aristobul până la Filon, era, de fapt, reluarea unei moşteniri orientale; cf. M. Hengel, I, pp. 149, 162. Totuşi, nu trebuie exagerată importanța influențelor greceşti. S-au recunoscut de multă vreme paralelismele dintre celebrul capitol 24 din Ben Sirah şi aretalogiile lui Isis. W. L. Knox remarca „surprinzătoarea afinitate (a înțelepciunii) cu o Astartee siriană având trăsăturile lui Isis" (cf. „The Divine Wisdom", Journal ofTheological Studies, 38, 1937, pp. 230-237; pasajul citat este Ia p. 235). Cf., de asemenea, H. Ringgren, Word and Wisdom, pp. 144 sq.; H. Conzelmann, „The Mother of Wisdom" (în J. M. Robinson, The Future ofour Religions Past, Londra-New York, 1971, pp. 230-243); M. Hengel, I, pp. 158 sq., II, 101 sq. (bibliografie suplimentara, n. 331). Nu este exclus ca cultul lui Isis să fi fost cunoscut la Ierusalim în secolul al III-lea si ca şcolile evreieşti ale înțelepciunii să fi transferat înțelepciunii divine aretologia lui Isis-Astarteea; cf. M. Hengel, I, p. 158. Dar,

aşa după cum am remarcat (p. 384), înțelepciunea nu este paredra lui Dumnezeu, ci iese din gura lui. A se vedea W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der judischen Hypostasenspekulations; J. Fichtner, Die Altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-judischen Ausprägung; id., „Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-judischen Weisheitliteratur" (Theologische Literaturzeitung, 76, 1951, pp. 145-150); J. M. Reese, Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its Cortsecjuences (Roma, 1970); B. L. Mack, Lagos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (Gottingen, 1973).

E important de reamintit că, între secolul III î.Hr. şi secolul II d.Hr., concepții similare sunt atestate nu numai în lumea orientalo-elenistică, ci şi în India buddhistă si hinduistă: se asistă la personificarea religioasă si mitologică a „ştiinței" (prajnă, jnăna ca mijloc suprem de eliberare. Procesul se prelungeşte în Evul Mediu, atât în India, cât şi în Europa creştină (cf. partea a IlI-a).

Traducerea Pentaleuch-ului, întreprindere grandioasă şi fără egal în Antichitate, făcuse posibilă o literatură evreiască redactată direct în greceşte, în ~175-170, Aristobul, primul „filosof evreu, a scris o operă didactică şi apologetică în folosul tânărului suveran, Ptolemeu VI Filometor. Judecând după fragmentele păstrate, autorul prezenta o teorie îndrăzneață, care va fi apoi din belşug reluată: doctrina evreiască, aşa cum era formulată în Biblie, reprezintă singura filosofic adevărată. Pitagora, Socrate şi Platou o cunoşteau si i-au împrumutat principiile. Când poeții şi filosofii greci vorbesc despre „Zeus", ei se referă la adevăratul Dumnezeu. „Căci toți filosofii sunt de acord că despre Dumnezeu trebuie să ai concepții sacre, şi acest lucru este de cea mai mare importanță pentru comunitatea noastră" (citat dat de Eusebiu, Praeparatio Evangelica, 13, 12: 7 sq.). însă înțelepciunea lui Moise este proclamată net superioară doctrinelor filosofice greceşti, pentru că este de sorginte divină; cf. M. Hengel, I, pp. 163 sq., şi referințele citate, II, pp. 106-110, n. 375-406.

La scurtă vreme după aceasta, autorul Scrisorii lui Aristeu exprimă şi mai clar tendința de a asimila ideea biblică de Dumnezeu concepției greceşti (i.e. „universaliste") a divinității. Grecii şi evreii „cinstesc acelaşi Dumnezeu — Domnul şi Creatorul Universului [...J, deşi îl numesc cu nume diferite, ca Zeus sau Dis" (Arist., 15-16). Grecii instruiți în filosofic ar fi profesat monoteismul de multă vreme, în concluzie, autorul consideră iudaismul identic cu filosofia greacă. A se vedea traducerea engleză si comentariul lui M. Hadas, Aristeas to Philocrates: Jewish Apocryphal Literature (New York, 1951), şi ed. A. Pelletier, Lettre d'Aristee ă Philocrate (Sources Chretiennes, 89, Paris, 1962); cf. V. Tcherikover, „The Ideology of the Letter of Aristeas" (Harvard Theological Review, 51, 1958, pp. 59-85); M. Hengel, I, p. 264, II, p. 176.

202. Pentru istoria Palestinei între Antiochus IV Epiphanes şi Pompei, vezi bibliografia citată mai sus, § 200. De adăugat; E. Bickerman, „Un Document reiați f â la persecution d'Antiochus, IV Epiphane" (RHR, 115, 1937, pp. 188-221); id,, Der Gon der Makkabăer (Berlin, 1937); id. „Anonimous Gods" (Journal of the Warburg Institute, I, 1937-1938, pp. 187-196); B. Mazar, „The Tobiads" (Israel Exploration Journal, 7,1957,pp. 137-145; 229-238); J. A. Goldslein,„The Tales of the Tobiads" (în Christianity, Judaism and other greco-roman Cults: Studiesfor Morton Smith, voi. III, Leiden, 1975, pp. 85-123).

Pentru persecuțiile lui Antiochus şi războiul de eliberare, a se vedea sursele citate în n. 31. La urma urmei, „reforma" dorită de Antiochus — inspirată de altfel de filoeleni, — viza transformarea Ierusalimului înlr-un/w//.v grecesc; cf. M. Hengel, I, p. 278. Traduceri recente şi comentarii ale Cărților Maccabeilor, în F. M. Abel, Leş livres des Maccabees, ediția a 2-a (Paris, 1949); S. Zeitlin, The First Book of Maccabees (New York, 1950); id., The Second Book of the Maccabees (l 954); J. G. Bunge, Untersuchungen zum zweiten Makkabaerbuch (Bonn, 1971). Analize critice şi bibliografii: O. Eissfeldt, The Old Testament, pp. 576-582, 771.

Despre identificarea lui Iahve cu concepțiile greceşti despre Dumnezeu, a se vedea M. Hengel, op. cit., I, pp. 261 sq.; de adăugat: Marcel Simon, ,,Jupiter—Yahve. Sur un essai de theologie pagano-juive" (Numen, 23,1976, pp. 40—66). E important de adăugat că primele mărturii ale autorilor greci — Hecateu din Abdera, Teofrast, Megasthene, Clearchos din Soli — îi prezentau pe evrei ca un popor de „filosofi"; cf. analiza izvoarelor la M. Hengel, I, pp. 255 sq.

O. Ploger a demonstrat că hasizii au o îndelungată istorie; mişcarea este atestată în secolul al IlI-lea şi se poate presupune că a început în timpul dominației persane; cf. Theocracy and Eschatology (Oxford, 1968),pp. 23 sq., 42-52. Despre hasizi, a se vedea M. Hengel, I, pp. 175 sq.; II, 118 sq.
Despre apocaliptica evreiască vezi: W. Bousset, Die Jiidische Apokalyptik (Berlin, 1903); P. Volz, Die Eschutologie der judischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter, ediția a 2-a (Tiibingen, 1934); H. H. Rowley, The Relevance of Apocalyptic, ediția a 3-a (Londra, 1950); id., Jewish Apocalyptic and the Dead Şea Scrolls (Londra, 1957); S. B. Frost, Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth (Londra, 1952); Rudolf Mayer, Die Biblische Vorstellung vom Weltenbrand (Bonn, 1956); D. S. Russel, The Method and Message of Jewish Apocalyptic (Londra, 1964); H. D. Betz, „Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verstăndnisses der Apokalyptik" (Zeitschrift fur Theologie und Kirctie, 63, 1966, pp. 391-409); M. Hengel, op. cit., l, 181 sq.
Despre cartea lui Daniel, a se vedea R. H. Charles, A Criticai and Exegeticul Commentary on the Book of Daniel (Oxford, 1929); W. Baumgartner, „Ein Vierteljahrhundert Danielforschung" (Theologische Rundschau, N.F., 11, 1939, pp. 59-83; 125-144; 201-228); L. S. Ginsburg, Studies in Daniel (New York, 1948); A. Bentzen, Daniel (ediția a 2-a, Tiibingen, 1952); O. Eissfeldt, op. cit., pp. 512-529 (bogată bibliografie, pp. 512-513, 768-769); Andre Lacoquc, Le livre de Daniel (Neuchâtel-Paris, 1976).
Pe tema vaticinia ex eventu, a se vedea E. Osswald, „Zum Problem der vaticinia ex eventu" (Zeit.f. alttest. Wiss., 75, 1963, pp. 27-44).

Despre influențele iraniene în Cartea lui Daniel, vezi I. W. Swain, „The Theory ofthe Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire" (Classical Philology, 35, 1940, pp. 1-21); David Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of Evidence" (HR,5,1966, pp. 183-217), pp. 189-192. Problema influențelor orientale este discutată de M. Hengel, I, pp. 181 sq. E important de subliniat că numeroase teme se află deja în Profeți,
Despre „Anul cel Mare", vezi M. Eliade,/^ mythe de l'eternei retour (ediție nouă, 1969),pp. 65 sq.; B. L. von Waerden, „Das Grosse Jahr urni die ewige Wiederkehr" (Hermes, 80, 1952, pp. 129-155).
Despre cele patru împărății şi cele patru fiare, vezi H. H. Rowley, Darius the Mede and the Four world Empires in the Book of Daniel (Cardiff, 1935), pp, 161 sq.; W. Baumgartner, „Zu den vier Reichen von Daniel 2" (Theologische Zeitschrift 1,1945, pp. 17-22); A. Caquot, „Sur Ies quatre Betes de Daniel VII" (Semitica, 5, 1955, pp. 5-13).
203. Despre sindromul Sfârşitului Lumii, vezi M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 133 sq. Vezi, de asemenea, bibliografia cu privire la apocaliptică, citată la § 202, şi T. F. Glasson, Greek Influence in Jewish Eschatology, with special reference to the Apocalypses and Pseudoepigraphs (Londra, 1961).
Despre învierea trupurilor, vezi R. H. Charles, Eschatology (1899; reeditare, New York, 1963), pp. 78 sq., 129 sq.; 133 sq.; A. Nicolainen, Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt (1944); E. F. Sutcliffe, The Old Testament and the Fulare Life (1946); R. Martin-Achard, De la mort ă la resurrecîion d'apres l'Ancien Testament (1956); K. Schubert, „Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur friihrabbinischen Zeit" (Biblische Zeitschrift, N.F.,6, 1962,pp. 177-214).
Doctrina iraniană a învierii este atestată clar în secolul IV î.Hr,; cf. Theopomp (F. Jacoby, Fragmente der Griechichen Historiker, 115 F 64) şi § 112,
Apocrifele şi pseudoepigrafele Vechiului Testament au fost traduse de R. H. Charles şi colaboratorii lui, în volumul al Il-lea din Apocrypha and Pseudoepigrapha (Oxford, 1913). Am urmat această traducere pentru IV Ezdra, I Enoch, Psalmii lui Solomon, Testamentul celor doisprezece Patriarhi s.i Apocalipsul siriac al lui Baruch. Am consultat, de asemenea, J.T. Milik, The Books of Enoch (1976) şi Pierre Bogaert, L'Apocalypse syriaque de Baruch, I—II (1969). Vezi şi A. M. Denis, Introduction aux pseudoepigraphes grecs de l'Ancien Testament (Leida, 1970).
Despre „Fiii Omului", vezi bibliografia analitică la E. Sjoberg, Der Menschensohn im ătiopischen Henochbuch (Lund, 1946), pp. 40 sq.; de adăugat: S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 346—450; C. Colpe, Theologische Worterbuch zum Neuen Testament, VIII, pp. 418-425; J. Coppens, l^e Fils de l'Homme et Ies Saints du Tres-Haut en Daniel VIU, dans Ies Apocryphes et dans le Nouveau Testament (Bruges-Paris, 1961); F. H. Borsch, The Son of Mân in Myth and History (Philadelphia, 1967). In legătură cu semnificația expresiei „Fiul Omului" în Noul Testament, vezi § 221.
Despre Satan,cf. W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums in spăthellenistischerZeitalter, pp. 332 sq.; H. Ringgren, Word and Wisdom, pp. 169 sq. (cu bibliografie); Bo Reicke, The disobedient Spirits and Christian baptism (Copenhaga, 1948), B. L. Randelini, „Satana nell' Antico Testamente" (Biblia e Oriente, 5, 1968, pp. 127-132).
Despre înălțarea lui Enoch, cf. G. Widengren, The Ascension ofthe Apostle and the heavenly Book (Uppsala, 1950), pp. 36 sq.

Textele rabinice şi midraşim-ii cu referire la Noul Testament sunt traduse şi comentate de H. L. Strack şi P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, I-VI (Munchen, 1922-1961).
Despre influențele iraniene în apocrife şi pseudoepigrafe, vezi D. Winston, „The Iranian Component", pp. 192-200.
204. Despre apocaliptica văzuta ca o apărare împotriva terorii istoriei, vezi M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 133 sq.
Despre tradiția enochică, vezi P. Grelot, „La legende d'Henoch dans Ies Apocryphes et dans la Bible" (Recherches de Science Religieu.se, 46, 1958, pp. 5-26; 181-210); id., „La geographie mythique d'Henoch et şes sources orientale s" (RB, 65, 1958, pp. 33-69); id., „L'eschatologie des Esseniens et le Livre d'Henoch" (Revue de Qumran, I, 1958-1959, pp. 113-131); J, T. Milik, „Problemes de la litterature henochique â la lumiere des fragments arameens de Qumran" (Harvard Theological Review, 64, 1971, pp. 333-378).
Despre farisei, cf. W. L. K\w\,Pharisaism and Hellenism in Judaism and Christianity, II, The Contact of Pharisaism with other Cultures (Londra, 1937) şi mai ales L. Finkelstein, The Pharisees, I, II (1938; ediția a 3-a, Philadelphia, 1962). Vezi,de asemenea, M. Hengel, op. cit., I, pp. 169-175 („Wisdom and Torah in Pharisaic and Rabbinic Judaism"), J. Neusner, The Rabbinic traditions about the Pharisees before 70, voi. I-III (Leiden, 1971), şi W. B. Davies, Torah in the Messianic Age and for the Age to Come (Journal of. Bibi. Lit. Monograph Ser., 7, 1952).
Despre prozelitismul evreu, vezi W. Brande, Jewish Proselyting (Brown University Sludies, VI, Providence, 1940), şi M. Hengel, I, pp. 168 sq. (cu bibliografie recentă).
M. Hengel remarcă, pe bună dreptate, că iudaismul a exercitat cea mai mare influență istorică în timpul epocii elenistico-romane. „Războiul de eliberare împotriva seleucizilor şi greaua luptă cu Roma sunt probabil unice în lumea antică" (l, 309). Unic, de asemenea, efortul de prozelitism, care a fost imitat şi continuat de creştinismul primitiv. Totuşi, „ontologia Torei" şi legalismul strict al fariseilor au dus, pe de o parte, la stoparea avântului misionar şi, pe de altă parte, la tragica neînțelegere față de creştinism. Mica comunitate iudeo-creştină a reuşit să se mențină în Palestina cu mare dificultate şi numai respectând Tora. Acuzația de apostazie sincretisto-elenistică influențează încă în zilele noastre interpretările ebraice ale figurii lui Pa vel (M. Hengel, l, 309, menționând pe J. Klausner, L. Baeck şi H. J. Schoeps; cf. II, p. 205, n. 315). Pentru H. J. Schoeps, de exemplu, Pavel este „un evreu din diaspora, înstrăinat de credința părinților săi" (Paul, Londra, 1961,

p. 261). Citind acest pasaj, M. Hengel observă că înțelegerea rigidă şi apologetică a Torei, atât de îndepărtată de mesajul Profeților, era ireconciliabilă cu eshatologia universală proclamată de evanghelie, şi a trebuit să fie ignorată (ibid., p. 309). Dar pentru apărătorii Torei, creştinii erau aidoma renegaților evrei, care, între-175-164, îndemnau la apostazie şi asimilare (ibid., p. 314).
205. Religiile în epoca elenistică sunt prezentate în excelenta lucrare a lui Cari Schncider, Kulturgeschichte des Hellenismus, II (Miinchen, 1969; pp. 838 sq., zeii străini), cu o abundentă bibliografie. Vezi, de asemenea, textele traduse şi comentate de F. C. Grant, Hellenistic Religion: the Age of Syncretism (New York, 1953). Lucrarea lui Karl Priimm, Religionsgeschichtliches Handbuchfur den Raiim der altchristlichen Umwelt (Freiburg l. Breisgau, 1943), conține o expunere generală, cu o bibliografie bogată, a realităților religioase în epoca elenistică şi romană. Ve/i, de asemenea, A. D. Nock, Conversion: the OU! and the New in religionfrom Alexander the Creat to Augustin of Hippo (Oxford, 1933); id., Exsayx on Religion and the Ancient World, I—II (Oxford, 1972); Johannes Leipoldt şi Walter Grundmann, Umwelt des Urchristentum l (Berlin, 1965), în special pp. 68 sq., 101 sq.; V. Cilento, Transposizioni dell' antico. Saggi xu le forme deliu grecită al suo tramonto (Milano—Napoli, 1961-1966); id,, Comprensione della relig'ume amica (Napoli, 1967); Studi di storia religiosa delle tarda antichită (Messina, 1968).
Despre sincretismul religios, vezi R, Pettazzoni, „Sincretisme) e conversiune" (în Saggi di storia dell religione e della mitologia, Roma, 1946, pp. 143—151); Helmer Ringgren, „The Problem of Syncretism", în Syncretism, Ed. Sven S. Hartman (Stockholm, 1969), pp. 7-14; A. S. Kapelrud, „Israel's Prophets and their Confrontation with Canaanite Religion", ibid.. pp. 162-170; J. van Dijk, „Leş contacts ethiques dans la Mesopotamie et Ies syncretismes de Ia religion sumerienne", ibid., pp. 171-206; Ian Bergman, „Beitrag zur Interpretatio Graeca: Aegyptische Gotter in Griechischer Uebertragung", ibid.. pp. 207-227; L£ syncretisme dans Ies religions grecque et romaine (Travaux du Centre d'Etudes Supericures specialist: d'Histoire des Religions â Strasbourg, Paris, 1972); Geo Widengren, „Cultural Influence, Cultural Continuity and Syncretism", în Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, ed. B. Pearson (Missoula, Montana, 1975, pp. 1-20); F. Dunand şi P. Leveque, ed., Leş syncretismes dans Ies religions de l'antiquite. Colloque de Besanțon, 1973 (Leiden, 1975).
Despre astrologie şi fatalismul astral, vezi Karl Priimm, Religionsgeslcrichtliches Handbuchfur den Raum der altchristlichen Umwelt. pp. 404 sq. (cu literatura anterioară); R. P. Festugiere, lj.i revelation d'Hermes Trismegiste. I (1944), pp. 89-122; Fran/. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and the Romans (New York, 1912); id., L'figypte des astrologues (Bruxelles, 1973); id., Lux Perpetua (1949), pp. 303 sq.; H. Ringgren, ed., Fatalistic

Beliefs (Stockholm, 1967), în special studiul lui Ian Bergmann, „I Overcome Fate, Fate Harkens to Me", pp. 35-51; C. Schneidcr, Kullurgeschichte des Hellenismus, II, pp. 907-919.
In epoca romană, moda horoscoapelor se generalizează la Roma, ca şi în întreg Imperiul. August îşi publică horoscopul şi bate monede cu imaginea Capricornului, constelaţia sa zodiacală.
Mitologia şi teologia celor şapte planete şi-au lăsat amprenta în cele şapte zile ale săptămânii, cei şapte îngeri ai Apocalipsei, în noţiunea celor şapte ceruri şi a celor şapte infernuri, scara rituală cu şapte trepte în cultul lui Mithra etc.
Cu privire la cultul suveranilor, vezi E. Bickermann, „Die romische Kaiserapotheose", ARW, 27, 1929, pp. 1-24; Lily R. Taylor, The Divinity of the Roman Emperor (Middletown, 1931); Mac Evance, The Oriental Origin of Hellenistic Kingship (Chicago, 1934); D. M. Pippidi, Recherches sur le culte imperial (Bucureşti, 1939); id., „Apotheose imperiale et apotheose de Peregrinos", SMSR, 20, 1947-1948, pp. 77-103; Karl Pmmm,Rdigionsgeschichlliches Handbuch, pp. 54-66 (cu o bună bibliografie); L. Ccrfaux-J. Tondriau, Le culte des Souverains dans la civilisation hellenistique (Paris, 1958); l^e culte des Souverains dans l'Empire romain (= Entretiens Hardt, XIX, Vandoeuvres-Geneva, 1973).
Izvoarele literare privitoare la Mistere au fost publicate de N. Turchi, Fontes mysteriorum aevi hellenistici (Roma, 1923). în ciuda tendinţei sale apologetice, lucrarea lui Karl Priimm, Religiongeschichtliches Handbuch, pp. 215-356 („Die Mysterienkulte in der antiken Welt") rămâne indispensabilă pentru documentaţia si bibliografia sa. O selecţie de monumente şi de documente iconografice a fost publicată recent de Ugo Bianchi: The Greek Mysieries (Leiden, 1976).
Studii de ansamblu privitoare la „religiile de mistere": R. Reitzcnstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken u. Wirkungen (ediţia a 3-a, 1927): N. Turchi, l^e religioni misteriosoflche del mondo antico (Roma, 1923); R. Petta/zoni, I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa (Bologna, 1924); S. Angus, The Mystery-Religions and Christianity (Londra, 1925); H. R. Willoughby, Păgân Regeneration.A Study ofMystery Initiation in the Graeco-Roman World (Chicago, 1929); F. Cumont, Leş religions orientules dans le paganisme romain (ediţia a 4-a, 1929); A. Loisy, Leş Mysteres paiens et le mystere chretien (ediţia a 2-a, Paris, 1930).
A se vedea, de asemenea, The Mysteries. Papersfrom the Eranos Yearbooks (New York, 1955); M. Eliade, Naissances mystiques, Essai sur quelques types d'initiation (1959), pp. 230 sq.; A. D. Nock, „Hellenistic Mysieries and Christian Sacraments" (Mnemosyne, 1952, pp. 117-213; studiu reprodus în Early Geniile Christianity and itx hellenistic background, HarperTorchbook,New York, 1964,pp. 109-146); R. Merkelbach, Roman und Mysterium inder Antike (Munchen-Berlin, 1962); P. Lambrechts, „L'importance de l'enfant dans Ies religions â mysteres", Latomus, 28,1957, pp. 322-333; G. Freymuth, „Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien", Museum Helveticum. 21, 1964, pp. 86-95; F. Cumont, Lux Perpetua (Paris, 1949),pp. 235 sq.; L. Bouyer, „Le salut dans Ies religions â Myslcrcs",Revue des ^Sciences Religieuses, 27, 1953,pp. 1-16; cf., de asemenea, bibliografiile înregistrate mai jos §§ 206-208.

206, Despre Dionysos în mediul elenistic şi în epoca greco-romană, a se vedea U. von Wiilamowitz-Moellendorff, Die Glaube der Hellenen, II (1932), pp. 261 sq.; H. Jeanmaire, Dionysos. Histoire du culte de Bacchus (Paris, 1951), pp.417 sq. (şi bibliografiile citate pp. 497 sq.); C. Schneider, Kulturgeschichte d. Hellenismus, II, pp. 800-810, 1097 sq. (bibliografie); M. P. Nilsson, The Dionyxiac Mysteries in tlie Hellenistic and Roman Age (Lund, 1957); id., Geschichte d, griechischen Religion, II (ediţia a 2-a, adăugită, 1961), pp. 360-367; R. Turcan, l^es sarcophages romains ă representation dionysiaque s: Kssai de chronologie et d'histoire religieuse (Paris, 1966).
Despre Dionysos copil, cf. D. Costa, „Dionysos enfant, Ies bacchoi et Ies lions", Revue Archeologique, 39, 1952, pp. 170-179; R. Turcan, IMS sarcophages romains, pp. 394 sq. Despre apoteoza Semelei, a se vedea P. Boyanee, „Le disque de Brindisi et l'apotheose de S6m<il6", Revue des Etudes Ancienne s, 44, 1942,pp. 195-216; N. P. Nilsson, The Dionyxiac Mysteries, pp. 4 si 14; P. Boyance, „Dionysos el Semele", Atti delta Pontificia Accademia Romana di Archeologia, 38, 1965-1966, pp. 79 sq.
Despre iniţierile in Misterele dionysiace, cf. bibliografia în C. Schneider, op. cit., p. 110], A se vedea mai ales F. Matz, Dionysiake telete. Archăologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult in hellenistischen und romischer Zeit (l 964); G. Zunt/, „On Ihe Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei", Proceedings oflhe British Academy, 49,1963, pp. 177-202; R. Turcan, „Un rite controuve de l'initiation dionysiaque"", Latomus, 24,1965, pp. 101-1! 9, id., Leş sarcophages romains, pp. 408 sq.; P. Boyance, „Dionysiaca. A propos d'une etude recente sur l'initiation dionysiaque", Revue des Etudes Anciennes, 68, 1966, pp. 33-60.
Despre rolul peşterilor în cultul thiasiilor dionysiace, a se vedea P. Boyance, „L'antre dans Ies mysteres de Dionysos". Rendiconti deliu Pontificia Accademia di Archeologia, 33,1962,pp. 107-127; CI aude B6run],Anodoi. Essai sur l'imagerie des pasxages chtoniens (Bibliotheca Helvetica Romana XIII, Institut Suisse de Rome, 1974), pp.

58 sq., 144 sq.; id , în Melanges d'histoire ancienne et d'archeologie ojferts ă Paul Collart (Lausanne, 1976), pp. 61-65.
Vezi, de asemenea, F. Cumont, Etudes sur le symbolisme funeraire des Romains (1942), pp. 370 sq.; id., Lux Perpetua, pp. 250 sq.
207. Prezentări succinte ale misterelor frigiene în R. Petta/zoni, I Misteri, pp. 102-149; A. Loisy, Ijes Mysteres paiens, pp. 83-120; F. Cumont, Leş religions orientales, pp. 43-68, 220-230; K. Priimrn, Religionsgeschichlliches Handbuch, pp. 255-263 (cu bibliografia anterioară); C. Schneider, Kulturgeschichte d. Hellenismus, II, pp. 856 sq.
Sursele scrise (literare şi epigrafice) privitoare la cultul lui Attis au fost culese şi comentate de H. Hepding, Attix, seine Mythen u. sein Kult (Giessen, 1903). Cartea lui H. Graillot, Le culte de Cybele, Mere des Dieiix, â Rome el dans l'Empire Romuin (Paris, 1912) rămâne încă indispensabilă. Publicarea primului volum din Corpus Cultus Cybelae Attisque, de M. J. Vermaseren, e anunţată pentru 1977. Acelaşi autor a publicat The Legend ofAtlis in Greek and Roman An (Leiden, 1966) si Cybele and Attis. The Myih and the Cult (trad. din neerlandeză de A. M H. Lernmers, Londra, 1977); această ultimă lucrare cuprinde o bogată bibliografie. Vezi, de asemenea, P. Lambrechts, Atlis: Van herdersknaap tot god (Bruxelles, 1962; cf. pp. 61-74, rezumatul în france/ă).
Despre protoistoria lui Kubaba-Cybele, vezi R. Eisler, „Kubaba Kybele". Philologus, 1909, pp. 118-151; 161-209; E. Laroche, „Koubaba, deesse anatolienne, et le probleme des origines de Cybele", în Element s orientaux dans la religion grect/ueancienne (Paris, 1960),pp. 113-128; M. J, Vermaseren, Cybele andAltis, pp. 13-24; Dario M. Cosi,„La simbologia della porta nel Vicino Oriente: Per una interpreta/ione dei monumenti rupestri frigi", Anuali dela Facoltă di I^ettere e Filosofia, I (Firenze, 1976), pp. 113-152, în special pp. 123 sq.
Despre cultul Cybelei şi al lui Attis în epoca romană, vezi P. Boyance, „Sur Ies mysteres phrygiens; «J'ai mange dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale»", Revue des Etudes Anciennes, 37, 1935, pp. 161-164; J. Carcopino, „La reforme romainedu culte de Cybele e! d'Attis" (în,Aspects mystiques de laRome paienne, Paris, 1942,pp. 49-171); P. Lambrechts, „Leş fetes «phrygiennes» de Cybele et d'Attis" (Bulletin de l'Institut d'Histoire Belge de Rome, 27, 1952, pp. 141-170); E. van Doren, „L'evolution des mysteres phrygiens â Rome", Antu/uite Classique, 22, 1953, pp. 79-88; Charles Picard, „Leş cultes de Cybele et d'Attis" (Numen. 4,1957,pp. 1-23); P. Romanelli,„Magna Matere Attis sul Palol'mo", Hommages â Jean Bayet (Bruxelles, 1964 = iMtomus, 70), pp. 619-626; A. Brelich, „Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma", SMSR, 36, 1965, pp. 26-42; D. Fishwick, „The Cannophori and the March Festival of Magna Mater", Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 97, 1966, pp. 193-202; Dario M. Cosi, „Salvatore e salvezza nei Misteri di Attis", Aevum, 50, 1976, pp. 42-71.
Controversa în jurul semnificaţiei şi funcţiei rituale a \u\pamos (cubicului») e rezumată de M. J. Vermaseren, op. cit., p. 117.
Despre taurobolium, a se vedea R. Duthoy, The Taurobolium. Its Evolution and Terminology (Leiden, 1969), cu literatura anterioară.
A. Loisy a atras atenţia asupra unui mit relatat de Clement din Alexandria (Prutrept., II, 15) si care servea drept comentariu la formula: „am mâncat în cântec de tamburină [...J; am intrai sub baldachin". Zeus se împreunase prin stratagemă cu Mama Zeilor (Cybele); „pentru a-i potoli mânia acesteia când a aliat că a fost posedată, el a azvârlit în poala ei testiculele unui berbec, ca şi cum s-ar fi automulilat drept ispăşire pentru ofensa comisă. Arnobius, relatând acest mit, spune că Zeus se metamorfozase în taur ca să se împreuneze cu Mama Zeilor" (Mysteres paiens, p. 110).
726
Despre preoţii-galli, vezi M. J. Vermaseren, op, cit., pp. 98 sq. şi literatura citată ibid., pp_ 200 sq. Despre castrare, ca identificare cu divinitatea, vezi Michel Meslin, „Realites psychiques et valeurs religieuses dans Ies cultes orientaux, Icr-IVc siecles" (Revue Historique, 512, octombrie-decembrie 1974, pp. 289-314), pp. 295 sq.
Despre raporturile dintre misterele frigiene şi creştinism, a se vedea M. J. Lagrange, „Attis et le christianisme", RB, 16,1919, pp. 419-480; id., „Attis ressuscite",RB, 36,1927, pp. 561-566; A. Loisy.o/j. cit., pp. 108 sq.; M. J. Vermaseren, Cybele and Attis, pp. 180 sq.
Vezi, de asemenea, Hugo Rahner, „Christian Mysteries and Păgân Mysteries" (în Greek Myths and Christian Mystery, Londra-New York, 1963, pp. 1-45) şi bibliografia înregistrată la<§ 205.
208. Despre misterele egiptene, a se vedea F. Cumont, Leş religions orientales. pp. 69-94, 231-248; A. Loisy, Leş Mysteres pa'iens, pp. 121-156; K. Priimm, Religionsgeschichtliches Handbuch, pp. 268-280, Georges Nagel, „The „Mysteries" of Osiris in Ancient Egypt",în The Mysteries, pp. 119-134 (textul france/, a fost publicat în Eranos-Jahrbuch, 1944); Cari Schneider, Kulturgeschichte d. Hellenismus, \\, pp. 840 sq.
Despre Serapis, vezi P. M. Fraser, „Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World", O pus cula Atheniensia,
3, 1960, pp. 1-54; id., „Current Problems concerning the Early History of the Cult of Sarapis", Opuscula Atheniensia, 7, 1967, pp. 23-45; Ruth Stiehl, „The Origin of the Cult of Sarapis", HR, 1963, 3, pp. 21-33; Ladislaws

Vidman, Isis und Sarapis bei den Griechen u. Romern (Berlin, 1970); J. E. Slambaugh, Sarapis under the early Ptolemies (Leiden, 1972); W. Hornbostel, Sarapis. Studein zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes (Leiden, 1973).
Despre Herodot şi „misterele" egiptene, a se vedea comentariile lui A. B. Lloyd, Herodotus, Book II, part. I-II (Leiden, 1975-1976).
Exista o abundentă literatură despre cultul lui Isis şi răspândirea sa în Imperiul roman; vezi R. Merkelbach, Isisfeste in griechischrdmischer Zeit. Daten und Riten (Meisenheim am Glan, 1963), M. Munster, Untersuchungen zur Gottin Isis (Berlin, 1968); R. E. Witt, Isis in the Graeco-Roman World (Londra-Ithaque, 1971; carte mai degrabă decepționantă); S. K. Heyob, The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world (Leiden, 1975). Cf., de asemenea, R. Harder, „Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda" (Abhandl. d. Preussischen Akad. d. Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1943; 14, Berlin, 1944); D. Vandebeek, De interpretatio Graeca van de Isisfigur (Studia hellenistica,
4, Louvain, 1946).
Dintre aparițiile recente privind răspândirea cultului, cităm: G. Grimm, Zeugnisse aegyptischer Religion und Kunstele-mente im romischen Deutschland (Leiden, 1969); P. F. Tchudin, Isis in Rom (Aarau, 1962); Tam Tinh Tram, Le culte d'Isis ă Pompei (Paris, 1964), Francoise Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Mediteranee, I-III (Leiden, 1973); M. Malaise, Leş conditions de penetration et de diffusion des cultes egyptiens en Italie (Leiden, 1972).
Despre aretalogiile lui Isis, vezi D. Miiller, „Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien" (Abhand. d. Săchsischen Akad. d. Wissenschaften, Philol.-hist. Klasse, 53: l, 1961); Jan Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien (Uppsala, 1968); cf. observațiile lui Jonathan Smith în HR, 11, 1971, pp. 236 sq.; ibid., n. K), pp. 241-242, o bogată bibliografie.
Despre inițierea în cultul lui Isis, vezi M. Dibelius, „Die Isis-weihe bei Apuleius u. verwandtc Initiatkmsriten", în Botschaft und Geschichte (Tiibingen, 1965), II, pp. 30-79 (studiu publicat în 1917); V. von Gonzenbach, Untersuchung zu den Knabenweihen im Isiskult (Bonn, 1957); L. Gwyn Griffiths. Apuleius of Madauros. The Isis-book (Leiden, 1975). Vezi, de asemenea, J. Baltrusaitis, La Quete d' Isis. Introduction â l'egyptonutnie. Essai sur la legende d'un mythe (Paris, 1967).
209. Textele hermetice au fost editate şi traduse de A. J. Festugiere şi A. D. Nock, Hermes Trismegiste, I-IV (Paris, 1945-1954). Traducerea engleză a lui W Scott şi A. S. Fergusson, Hermetica, I-IV (Oxford, 1924—1936), prețioasă prin notele şi comentariile ei, trebuie consultată cu precauție, deoarece autorii au lucrat pe un text rău.
O excelentă prezentare şi definitivare a dat Jean Doresse, „L'hermetisme egyptianisant" (Hixtoire des religions, II, Paris, 1972, pp. 430—497; cf., pp. 433—441, inventarul textelor). Lucrarea fundamentală a lui A. J. Festugiere, La revelation d'Hermes Trismegiste, I-IV (Paris, 1944-1954), rămâne indispensabilă. Acelaşi autor a reunii un anumit număr de studii — între care „L'Hermetisme" (1948) şi „Hermetica" (1938) — mHennetisme et m\stiquepa'ienne (1967). Vezi, de asemenea, K. Priimm, Religionsgeschtliches Handbuch, pp. 540-605; G. van Moorsel, The Mysteries of Hermes Trismegistos (Utrecht, 1955); Hugo Rahner, Greek Myths and Christian Mystery (Londra-New York, 1963), pp. 190 sq.
Textele hermetismului popular au fost îndelung analizate, interpretate şi în parte traduse în primul volum din La revelation d'Hermes Trismegiste: L'astrologie et Ies sciences occultes. Despre structura alchimică a creării sufletelor în tratatul Kore Kosmou, vezi articolul lui A. J. Festugiere, publicat în Pisciculi (Munster, 1939), pp. 102-116, si reprodus în Hermetisme et mystique pa'ienne, pp. 230-248.
Scrierile hermetismului filosofic se deosebesc între ele prin genul lor literar: Poimandres este o aretalogie, adică povestirea unei manifestări miraculoase (arele) a divinității (aici, a Nous-ului divin); mai găsim fragmente de cosmogonie şi logoi de învățătură (cf. A. J. Festugiere, Revelation, II, pp. 28 sq.); tratatele I şi XIII descriu experiența unei divinizări (aceste două tratate, mai ales, sunt textele ce conțin revelarea salvării hermetice; cf. A. J. Festug\eK,Hermetisme etmystiquepa'ienne, pp.34sq.,38 sq.).
Teologia optimistă se află expusă în tratatele V, VII şi IX din Corpus Hermeticum , iar doctrina pesimistă e prezentată în tratatele I, IV, VI, VII şi XIII. Uneori însă cele două orientări coexistă în aceeaşi carte. Afinitățile egiptene ale lui Corpus
727
Hermelicum uu fost reliefate de R. Reitzenstein (în R. Reitzenstein si H. H. Schaeder, Studieri zum antiken Syncretismus, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 43^44); Philippc Derchain („L'authenticite de l'inspiration egyptienne dans le Corpus Hermeticum", RHR, 161, 1962, pp. 172-198); Martin Krause („Aegyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius", 2DMG, Supplementa, I, 1969, pp. 48-57) si Jean Doresse, „Hermes et la Gnose, â propos de l'Asclepius copte"; şi, mai recent, „L'hermetisme egyptianisant", pp. 442-450.
S-au decelat, de asemenea, anumite influențe ale izvoarelor ebraice; Corpus Hermeticum l citează Geneza, vezi C. H.

Dodd, The Bible and the Greeks (1935), pp. 99 sq.; W. Scott, Hermetica, I, pp. 54 sq. Cf., de asemenea, Marc Philonenko, „Une allusion de V Asclepius au livre d'Henoch" (Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studie s for Morton Smith, II, Leiden, 1975, pp. 161-163).
Poimandres a fost studiat de R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ăgyptischen und fruchristlichen Literatur (Lcipzig), 1904; A. J. Festugiere,/teveto/on, voi. IV,pp.40 sq.; Hans Jonas, The Gnostic Religion (l958, ediția a 2-a revăzută, 1963), pp. 147-173; E. Haenshen, Gott und Mensch (Tubingen, 1965), pp. 335-377. în biblioteca gnostică de la Nag Hammadi s-a găsit o culegere de texte hermetice în dialectul Egiptului de Sus, între care cele mai lungi fragmente dintr-un proto-Asclepius; cf. J. Doresse, „Hermes et la gnose. A propos de l'Asclepius copte" (Novum Testa-mentum, 1,1956, pp. 54-59); id., l^es livres secrets des gnosticjues d'Egypte (Paris, 1958), pp. 256 sq.; id., „L'hermetisme egyptianisant", p. 434.
210. Existența confreriilor hermetice a fost susținută de R. Reitzenstein, Poimandres, pp. 248 sq. (despre o „Poimandres-Gemeinde") şi acceptată de Geffcken, Der Ausgang des griechischromischen Heidentums (Heidelberg, 1920), pp. 20 sq. Vezi critica acestei ipote/e făcută de A. J. Festugiere, La revelation d'Hermes Trismegiste, I, pp. 81-84; Henne'tisme et mystiaue pa'ienne, pp. 37-38.
Despre transpunerea misterelor cultuale în mistere literare, vezi A. J. Festugiere, L'ideal religieu.'c des Grecs et l'Evangile, pp. 116-132; IM revelation, pp. 82, sq.; Hermetisme et mystique paienne, pp. 103 sq. Ve/i, de asemenea, A. D. Nock, „The Question of Jewish Mysteries", în Gnomon, XIII, 1937, pp. 156-165, reprodus în Essays on Religion and the Ancient World (Oxford, 1972), I. pp. 459-468.
Despre „inițierea" hermetică, vezi G. Slameni Gasparro, „La gnosi ermetica come iniziazione e mistero", SMSR, 36, 1965, pp. 53-61; H. şi R. Kahane, The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival (Urbana, 1965), pp. 40 sq.
Despre raporturile dintre hermetism şi esenism, vezi F. M. Braun, „Essenisme et hermetisme", Revue Thomiste, 54, 1954, pp. 523-558; cf., de acelaşi autor, „Hermetisme et Johanisme", Revue Thomisîe, 55, 1955, pp. 22-212; 56, 1956, pp. 259-299.
Literatura hermetică a sabeenilor e analizată de W. Scott, Hermetica, IV, pp. 248-276 (autorul si-a extras informațiile mai ales din cele două volume ale lui D. A. Chwolsohn, Die Ssabier und Ssabismus, St. Petersburg, 1856); vezi si A. J. Festugiere, Hermes Trismegiste, IV, pp. 145-146; J. B. Segal, „The Sabian Mysteries", în E. Bacon, ed., Vanished Civilizations (New York-Londra, 1963), pp. 201-220.
Despre literatura hermetică arabă, vezi apendixul lui L. Massignon în primul volum din Revelation d'Hermes-Trisme'giste, pp. 384-399, şi Henry şi Renee Kahane, The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal, pp. 116—122.
în secolul al XH-lea, ca urmare a traducerii masive de opere arabe, hermetismul începe să fie cunoscut în Europa; cf. H. şi R. Kahane, pp. 130 sq. Influența hermetistă asupra lui Parzival de Wolfram von Eschenbach şi derivarea termenului graal (cupă, vas, bazin) din vocabula crater au fost evidențiate de H. şi R. Kahane, The Krater and the Grail, passim. Cf., tot de aceiaşi autori, „Hermetism in the Alfonsine Tradition", Melanges offerts ă Rita Lejeune (Gembloux, I, pp. 443-445). Rezultatele lui H. şi R. Kahane au fost acceptate de Henry Corbin, En Islam iranien, II (1971), pp. 143-154.
Despre traducerea latină a lui Corpus Hermeticum şi importanța sa în Renaştere, vezi Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Chicago, 1964), şi partea a IlI-a a lucrării de față.
211. Pentru o vedere de ansamblu asupra alchimiei, a se vedea M. Eiiade,Forgervns et alchimistes (1956; ediția a 2-a, revăzută şi adăugită, 1977). Despre alchimia elenistică, cf. ibid., pp. 122 sq. şi bibliografia citată la pp. 174—175. Printre lucrările recente menționăm: A. J. Festugiere, La revelation d'Hermes Trismegiste, I (1944), pp. 216-282; F. Sherwood Taylor, „Survey of Greek Alchemy" (Journal of Hellenic Studies, 50, 1930, pp. 103-139); id., „The Origins of Greek Alchemy", Ambix, I, 1937, pp. 30-47; id., The Alchemists (New York, 1942); R. P. Multhauf, The Origins ofChemistry (Londra, 1966), pp. 103—116; W. J. Wilson, „Origins and Development of Greco-egyptian Alchemy" (Ciba Symposia, III, 1941, pp. 926-960); J. Lindsay, Hellenistic Alchemy (Londra, 1970).
în ceea ce priveşte rețetele tehnice de metalurgie şi orfevrărie, atestate încă în secolul XVI î.Hr. (de exemplu, Papirusul Ebers), ele comportau cu siguranță un context hierurgic — căci în societățile tradiționale operațiile erau dublate de un ritual. Papirusurile de la Leyda şi Stockholm, conținând rețete pur „chimice" (vezi, în ultima vreme, R. P. Multhauf, The Origins ofChemistry, pp. 96 sq., cu bibliografia recentă), au fost găsite într-un mormânt la Teba, alături de papirusurile magice nr. XII şi XIII (publicate de Preisendanz). R. G. Forbes a citat numeroase exemple dinlr-un „limbaj secret" folosit în Mesopotamia, în redactarea rețetelor pentru manufactura în sticlă (deja din secolul al XVII î.Hr.) şi în lapislazuli sintetic, precum şi în rețetele medicale; cf. Studies in Ancient Technology, I (Leiden, 1955), p. 125. Avertismentul de atâtea ori repetat în textele medicale mesopotamiene din secolul VII î.Hr.: „Cel care ştie poate arăta celui care ştie, dar cel care ştie nu trebuie să arate celui care nu ştie" — se afla şi în rețetele pentru fabricarea sticlei, în perioada cassită, cu zece secole înainte; cf. A. G. Forbes, op. cit., p. 127. în literatura alchimică

elenistică abundă mustrările şi jurămintele care interzic

să se comunice profanilor adevărurile ezoterice. Ostanes „a învăluit misterele cu o grijă mare, ca şi cum ar fi fost vorba de propriii săi ochi; el a poruncit ca ele sa nu fie date discipolilor care nu ar fi demni de aceasta etc."; a se vedea alte exemple în J. Bidez şi F. Cumont, Leş Mages Hellenises (Paris, 1938), II, pp. 315 sq. Obligația de a păstra secretul lui opus alchimicum s-a menținut de la sfârşitul lumii antice până în zilele noastre. De altfel, comunicarea „secretelor meseriei" pe calea scrisului este o iluzie a istoriografiei moderne. Dacă există o literatură care a pretins că „revelează secrete", apoi aceasta este literatura tantrică. Or, în această masă considerabilă de scrieri nu se găsesc niciodată indicațiile practice indispensabile în sădhana; în momentele hotărâtoare, e nevoie de un maestru, fie şi numai pentru a verifica autenticitatea experienței.
H. E. Stapleton consideră că originea alchimiei alexandrine trebuie căutată nu în Egiptul elenistic, ci în Mesopotamia, la Harran, acolo o situează autorul Tratatului lui Agathodaimon, text scris probabil în 200 Î.Hr , deci, după Stapleton, înainte de Physika kai Mystika; cf. „The Antiquity of Alchemy", Ambix, V, 1953, pp. 1-43. Această ipoteză care explică, între altele, avântul alchimiei arabe, e controversată încă. într-o serie de studii recente, H. J. Shepard a identificat în gnosticism principala sursă a misticii alchimice; cf. „Gnosticism and Alchemy" (Ambix, IV, 1957, pp. 86-101) şi bibliografia înregistrată în Forgerons e t alchimistes, pp. 174-175.
C. G. Jung a comentat viziunea lui Zosima în studiul său „Die Visionen des Zosimos", republicat în Von den Wurzeln des Bewiisstseins (Zu'rich, 1954), pp. 137-216. Textul „Viziunii" se găseşte în M. Berthe.'ot, Collection des Alchimistes grecs (Textes), pp. 107-112, 115-118; cf. noua traducere engleză a lui F. Sherwood Taylor, Ambix, I, pp. 88-92. Stadiul de separația este exprimat în operele alchimice ca rupere în bucăți a trupului; cf. C. G. Jung, op. cit., p. 154, n. 27. Despre „tortura" elementelor, vezi ibid., p. 211.
212. Bune expuneri asupra istoriei politice şi culturale a părților în Franz Altheim, Alexandre et l'Asie (trad. franceză, Paris, 1954),pp. 275 sq.; R.Ghirshm'dn,Parthes etSassanides (Paris, 1962); J. WoIski,„Les Achemenides et Ies Arsacides", Syria, 43, 1966, pp. 65-89; id., „Arsakiden und Sasaniden", Festschrift fur Franz Altheim (Berlin, 1969), I, pp. 315-322.
Toate prezentările generale privind istoria religioasă iraniană, citate în primul volum din această Istorie a credințelor, pp. 466-467, § 100 [trad. românească, pp. 469-470 — nota trad.], comportă capitole despre epoca paria. Vezi mai ales: J. Duchesne-Guillemin, Lureligion de l'Iran ancien (Paris, 1962),pp. 224sq,; G. Widengren,Leş religions de l'Iran (trad. franceză, Paris, 1968), pp. 201 sq.; id., Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Koln şi Opladen, 1960); id., „Juifs et Iraniens â I'epoque des Parthes", Vetus Testamenturn, Supplement, IV, 1957, pp. 197-240; id., „Iran and Israel in Parthian Times", Temenos, II, 1966, pp. 139-177; Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien u. Iran (Lund, 1946).
Despre Oracolul lui Hystaspe, ve/i G. Widengren, Leş religions de l'lran, pp. 228 sq.; J. Bidez-F. Cumont, Leş Mages hellenises (Paris, 1934), I, pp. 228 sq. John R. Hinnels consideră acest Oracol în acord cu teologia zoroastriană; cf. „The Zoroastrian doctrine ol Salvation in the Roman World" (Mân and his Salvat ion. Studie s in inemory of S. C. F. Brandom, Manchester, 1973, pp. 125-148), pp. 146 sq. Cf. F. Cumont, „La fin du monde selon Ies mages occidcntaux", RHR, ianuarie-ium'e, 1931, pp. 64-96.
Despre regalitatea în epoca arsacidă şi simbolismul inițiatic în biografia fabuloasă a iui Mithradatc Eupator, ve/i G. Widengren, „La legende royale de l'lran antique", Hommages ă Georges Dumezil (Bruxelles, 1960), pp. 225-237 şi I^es religions de l'lran, pp. 266 sq.
213. Despre structura arhaică a lui Zurvan, vezi G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938), pp. 300 sq.; cf.,de asemenea, Religions de l'lran, pp. 244 sq. 314 sq. Textele despre Zurvan au fost traduse şi comentate de R. C. Zaehner, Zurvan, A zoroastrian dilemma (Oxford, 1955); cf., de asemenea, de acelaşi autor, The Teachings of the Magi (Londra, 1956).
Din vasta literatură despre zurvanism, în afară de lucrările lui R. C. Zaehner, G. Widengren şi J. Duchesne-Guillemin, semnalăm: M. Mole, „Le probleme zurvanite", JA, voi. 247, 1959,pp. 431-470; Ugo Bi unchi, Za mă n i Ohrmazd (Țarina, 1958), pp. 130-189; Gherardo Gnoli, „Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion" (în Problems and Methods of the History of Religions, Leiden, 1971, pp. 67-101), pp. 85 sq.
Despre miturile cosmogonice, răspândite din Europa Orientală până în Siberia, mituri în care adversarul lui Dumnezeu are un rol determinant, vezi M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan (1970), pp. 81-130 |trad. românească, pp. 87-135 — nota trad.] (legendele iraniene sunt analizate la pp. 109-114) [respectiv pp., 114-119 — nota trad.J. în continuarea mitului povestit de Eznik, împotriva sectelor (traducere de R. C. Zaehner, Zurvan, pp. 438^139), Ohrmazd după ce a creat Lumea nu ştia cum să facă Soarele şi Luna. Ahriman ştia însă şi a spus-o Demonilor: Ohrmazd trebuia să se culce cu mama sa, ca să zămislească Soarele şi cu sora sa ca să zămislească Luna. Un demon s-a grăbit să dezvăluie soluția lui Ohrmazd; cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 109-110 [trad. românească, pp. 114—115 — nota trad.J şi n. 80-81. Or, după cum a arătat G. Widengren, Religions de l'lran, p. 321,

Magii erau cunoscuți pentru practicile lor incestuoase. Urmarea mitului, conservată de Eznik, comportă o contradicție, căci Ohrmazd, care se dovedise „făuritorul norocos" („tot ceea ce făcea Ohrmazd era bun şi drept"), se arată dintr-o dată incapabil să-şi desăvârşească creația; „oboseala mentală" care caracterizează anumite tipuri de dii oțioşi (cf. De Zalmoxis... pp. 110 sq. [trad. românească, 114 sq. — nota trad.] şi passim). Acest episod a fost introdus, probabil, ca mit etiologic, spre a justifica comportamentul Magilor părți.

214. Vom studia religiile din epoca sasanidă în partea a III-a (vezi, mai jos, § 216). O bună expunere e de găsit în G. Widengren, Leş religions de l'lran, pp. 273 sq. şi la J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 276 sq. Nu trebuie totuşi uitat că numeroase concepții atestate în textele târzii nu depăşesc în vechime epoca ahemenidă; cf., inter alia, G. Widengren,

„The Problem of the Sassanid Avesla",în Holy Book an d Holy Tradilion (editedby F. F. Bruceand E. G. Rupp, Manchester University Press, 1968), pp. 36-53.

Despre doctrina mileniilor şi formula celor trei epoci (arsokara,frasokara si marsokara), ve/.i H. S. Nyberg, ,.Questions de cosmogonie et de cosmologie ma/deenne" (JA, 214, 1929, pp. 193-310; 219, 1931, pp. 1-134), pp. 89 sq.; id., Die Religionen des alten Iran (Leipzig, 1938), pp. 380 sq. Despre timpul limitat şi rolul luminariilor, ve/i M. Mole, Culie, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien (Paris, 1963), pp. 395 sq.

215. Despre cele două creații, vezi, în afară de cărțile lui H. S. Nyberg, J. Duchesne-Guillemin, R. C. Zaehner şi G. Widengren, s.v. menok şi getik, G. Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina ma/daica della crca/ione" (Annali dell'Istituto Orientate di Napoli, N.S., 13, 1963, pp. 163—193), pp. 180 sq.; S. Shaked, „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation" (Studies in Mysticism and Religion prexented to Gershom G. Scholem, Jerusalem, 1967, pp. 227-234); id., „The notions menog and getig in the Pahlavi texts and their relation to eschatology", Acta Orientalia, 32,1971, pp. 59-107; Mary Boyce,/l History ofZoroastrianism, I (Lciden, 1975), pp. 229 sq. Vezi, de asemenea, Henry Corbin, „Le Temps cyclique dans le mazdeisme et dans l'ismaelisme" (Eranos-Jahrbuch, 20, 1955, pp. 150-217).

216. Izvoarele despre mitul lui Gayomart sunt parțial traduse şi comentate în A. Christensen, Ae'.v lypex du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens (Leiden—Uppsala, 1917-1934), I,pp. 19 sq.,S. S. Hartmann, Gayomart, e'tude sur le syncrelisme dans l'ancien Iran (Uppsala, 1953; puțin convingător) şi M. Mole, Culte, mythe et cosmologie, pp. 280 sq., 409 sq., 447 sq.

Bune expuneri de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 208 sq. 324 sq.; R. C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 180, 232,262 sq.; M. Mole, op. cit., pp. 484 sq. (critica tezei lui S. S. Hartmann). K. Hoffmann a scos în evidență asemănările cu un personaj vedic semidivin, Mărtânda („sământă muritoare"); cf, „Mărtânda et Gayomart", Miinchener Studieri zur Sprachwissenxchafi, II, 1957, pp. 85-103.

Despre tema macrocosmos—microcosmos si raporturile sale cu cosmogonia şi cu Gayomart, vezi Anders Olerud, L'idee de macrocosrnos et de microcosmos dans le TIMEE de Platan (Uppsala, 1951), pp. 144 sq. şi Ugo Bianchi, Zamăn i Ohnnazd, Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenzu (Torino, 1958), pp. 190-221 (pp. 194 sq., critica lui Olerud).

în mediul ebraic se întâlnesc speculații analoage cu privire la Adam. Un text din Oracolele Sibiline (111, 24-26), datat din secolul II sau I î.Hr., explică numele de Adam ca un simbol al Cosmosului: A = anatole, Orient; D = dusis, Occident; A = arklos, nord; M = mesembreia, sud. Cf., de asemenea, Cartea slavă despre Henoch (Charles, The Apocrypha, Oxford, 1913, II, p. 449); alchimistul 2Msima,Commentaires authenliques, § 11, traducere de A. J. Pesiug\er&,lM reve/ation d'Hennes Trismegiste, I (Paris, 1944), p. 269.

Despre mitul oamenilor-plante care se nasc din sămânța unui Nevinovat sacrificat ori spânzurat, vezi M. Eliade, „Gayomart et la Mandragore", în Ex Orbe religionum. Studia Geo Widengren Oblata II (Leiden, 1972), pp. 65-74. După o tradiție mai veche conservată în Bundahisn, Gayomart a rezistat cu îndârjire celor care 1-au atacat şi, înainte de a sucomba, el le-a provocat pierderi considerabile, în mitologia maniheană, Omul Primordial, Gehmurd (Gayomart), era capul rezistenței împotriva Celui Rău; cf. G. Widengren, „The Death of Gayomart" (Mytlis and Syinbols. Sludies in Honor ofMircea Eliade, Chicago, 1969, pp. 179-193), p. 181. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „Primordial Mân and Prostitute: a zervanite motif in the Sassanid Avesta", Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem, pp. 337-352.

Despre Gayomart ca Om Perfect, ve/i M. Mole, Culte, mythe et cosmologie, pp. 469 sq. După M. Mole, „Macrantropui mazdeean nu este Gayomart; el apare mai degrabă ca o manifestare a iui Ohrmazd" (ibid., p. 140). Expresiile diferite ale elementului imperisabil din om (ahu, „viață", urvan, „suflet", baodhah, „cunoaştere", daenâ şi fravasi) sunt analizate de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 327 sq., care aminteşte, totodată, esențialul bibliografiei critice.

Despre Salvatorii viitori si reînnoirea finală, vezi J. Duchesne-Guillemin,pp. 343-354 (scurtă anali/ă a contradicțiilor

decelabile în eshatologie, pp. 352-353); G. Widengren, Leş religions de l'Iran, pp. 127 sq.; M. Mole, op. cit., pp. 412 sq. şi bibliografiile înregistrate în Istoria, I, pp. 475-476 (§§ 111-112).

217. Cele două volume ale lui Franz Cumont, Texles et monumentsfigures relatifs aux Mysteres de Mithra (Bruxelles, 1896,1898), rămân încă indispensabile. Acelaşi autor a publicat o broşură de sinteză, L«.s Mysteres de Miihra (Bruxelles, 1900, ediția a 3-a, 1913); vezi.de asemenea, Leş religions orientales dans le paganisme romain (ediția a 4-a, Paris 1929), pp. 131 sq., 270 sq. Ultima scriere a lui F. Cumont despre mithraism, completată, se pare în mai 1947, cu trei luni înainte de moartea sa, a fost publicată abia în 1975: „The Dura Mithraeum", translated and edited by E. D. Francis, în Mithraic Studies (Manchester, 1975), pp. 151-214. O analiză critică a interpretării lui F. Cumont a dat R. L. Gordon. „Franz Cumont and the doctrines of Mithraism", ibid., pp. 215—248, Stig Wikander criticase deja reconstituirea lui F. Cumont, în prima fasciculă (singura apărută) din Etudes sur Ies Mysleres de Mithra (Lund, 1950; dar vezi observațiile lui G. Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955, pp. 114 sq.).

Corpusul de inscripții şi monumente au fost scoase Ia lumină de M. J. Vermaseren, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, I-II (La Haye, 1956, 1960). Vezi, de acelaşi autor, Mithras, the Secret God (Londra-New York, 1963, tradus din olandeză).

Expozeuri succinte de A. Loisy, Leş mysteres pa'iens et le mystere chretien (ediția a 2-a, 1930, pp. 157-198), R. Pettazzoni, /Misteri (Bologna, 1924), pp, 220-281, J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, pp. 248-256; G. Widengren, „The Mithraic Mysteries in the Grcco-Roman world with special regard to their Iranian background" (în La Persia e ii

mondo greco-romano, Accademia Na/ionale dei Lincei, 1966, pp. 433^55, cu referiri la publicațiile anterioare ale autorului), R. C. Zaehner, The Dawn and Twilight ofZoroastrianism, pp. 128 sq. Vezi.de asemenea, K. Priimm,Religiomgeschtliches Handbuchfur den Raum der altchristlichen Umwelt (Freiburg im Breisgau, 1943), pp. 281 sq.

Actele primului Congres Internațional de Studii Mithriace, care a avut loc la Manchester în 1971, au fost publicate sub conducerea lui John R. Hinnells: Mithraic Studies (Manchester University Press, 1971). Al doilea congres s-a ținut la Teheran în 1975. Vezi, de asemenea, The Journal of Mithraic Studies, 1975 sq.

în multe din lucrările sale, G. Widengren a scos în relief elementele iraniene prezente în Misterele lui Mithra; vezi, în vremea din urmă, „The Mithraic Mysleries",/7ay.«'m. R. Merkelbach a identificat alte trăsături de origine iraniană; cf. „Zwei VermuntungenzurMithrasreIigion",A^Mmf/3, 6,1959,pp. 154—156. Despre ceremonia de întronare a regelui part şi tradițiile armene cu privire la Meher, vezi G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Koln şi Opladen), pp. 65 sq.; S. Hartman, Gayomart (Uppsala, 1953), p. 60, n. 2, p. 180 şi n. 6. Cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan (1970), pp. 37 sq. [trad. romaneascā, pp. 44 sq. — nota trad.J.

în studiul său „Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien", Mithraic Studies, pp. 378-405, Carsten Colpe circumscrie originea Misterelor în regiunea Pontului şi Commagene; după acest autor este vorba de un cult sincretist de orientare politică, de dată mai degrabă recentă (secolul II d.Hr.).

Despre episoadele care aduc în scenă pe Mithra şi taurul înainte de jertfire, vezi J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 250 şi M. J. Vermaseren, Mithras, the Secret God, pp. 79 sq.; aceste aventuri sunt figurate aproape exclusiv pe monumentele din Europa Centrală, între Rin şi Dunăre.

Despre Cautes şi Cautopates, vezi, în vremea din urmă, Leroy A. Campbell, Af/;/ira/c Iconography andldeology (Leiden, 1968), pp. 29 sq. şi Martin Schwartz, „Cautes and Cautopates, the Mithraic Torch bearers", în Mithraic Studies, pp. 406-423; aceste două studii citează esențialul literaturii anterioare.

în reprezentările sacrificiului taurului, Mithra apare cu capul întors, „ca şi cum ar privi în urmă, şi adeseori cu o singulară expresie de tristețe; de obicei, un corb, la stânga, se înclină în partea sa; adesea, în unghiul din stânga se află Soarele, în dreapta Luna; jos, aruncându-se asupra sângelui care țâşneşte din rană, sunt un câine şi un şarpe; un scorpion agață testiculele animalului care îşi dă sufletul si le înțeapă cu coada sa veninoasă; o furnică, uneori, participă şi ea la festin; sau, dedesubtul taurului, e reprezentată o crateră, un leu pare că o păzeşte sau că bea din ea, în timp ce, de cealaltă parte, şarpele pare să-1 imite |... J. Coada taurului, ridicată, se termină în snop de spice: se semnalează chiar monumente în care din rana taurului țâşnesc spice în loc de sânge" (A. Loisy, Leş mysteres paiens, pp. 185-86, rezumându-1 pe F. Cumont).

Din bibliografia considerabilă despre Mithra tauroctón, amintim: M. J. Vermaseren, op. cit., pp. 67 sq.; id., „A unique representation of Mithras", Vigiliae Christianae, 4,1950, pp. 142-256; L. A. Campbell, Mithraic Iconography, pp. 247 sq.; John R. Hinnels, „Reflections on the Bull-slaying scene", Mithraic Studies, pp. 290—312 (autorul respinge interpretarea lui F. Cumont după care animalele prezente la sacrificiul taurului — câinele, şarpele, scorpionul — ar reprezenta conflictul dintre Bine şi Rău).

Cu privire la jertfirea de animale, cu ocazia lui Mihragan la zoroastrienii din Iran, vezi Mary Boyce, „ Mihrugan among the Irani Zoroastriens", în Mithraic Studies, pp. 106-118.
Despre cele şapte grade de inițiere mithraică, vezi F. Cumont, Textes el monumentsfigures, I, pp. 314 sq.; G. Widengren, „The Mithraic Mysteries", pp. 448 sq.; L. A. Campbell, op. cit., pp. 303 sq. Multă vreme, gradul al doilea a fost citit cryphius în loc de nymphus, deşi nici un manuscris al lui Ieronim (Ep. ad. Laetam, 107, 10) nu conține cuvântul cryphius; acest termen este totuşi atestat în inscripțiile mithriace de la Sân Silvestro; cf. Bruce M. Metzger, „The Second Grade of Mithraic Initiation",în HistoricalandLiterary Studies (1968),pp. 25-33. Vezi, de asemenea, W. Vollgraff, „Leş cryfii des inscriptions mithraiques", Hommage ă Waldemar Deonna (Bruxelles 1957), pp. 517-530.
în ceea ce priveşte inițierea descrisă de un autor din secolul IV (Pseudo-Augustin, Quaest. vet. et. novi Test., 114, 12), anumiți savanți ezită să o considere autentică; cf. F. Saxl, Mithras. Typengeschichte Untersuchungen (Berlin, 1931), p. 67, n. 2. Dimpotrivă,după A. Loisy (op. cit., p. \83),K.Prumm(Handbuch, p. 290) şi S. Leipold (în Leipold-W.Grundmann, Die Umwelt des Christentums, voi. III, Berlin, 1967, p. 35) recunosc în acest text descrieri de încercări şi probe inițiatice reale.
Frescele mithreumului de la Capua au fost reproduse recent în culori de M. J. Vermaseren, Mithriaca I: The Mithraeum at Sa. Măria Capua Vetere (Leiden, 1971). A se vedea, de acelaşi autor, Mithriaca II: The Mithraeum ai Ponza (1974).
218. Există o bogată bibliografie privind răspândirea Misterelor lui Mithra în Imperiul roman. A se vedea F. Cumont, Textes et monuments şi M. J. Vermaseren, Corpus Inscriptionum, I—II. Cf., de asemenea, M. J. Vermaseren, Mithriaca, I-II; W. Blawatsky şi G. Kochelenko, Le culte de Mithra sur la cote septentrionale de la mer Noire (Leiden, 1966); V. J. Walters, The cult of Mithras in the Roman provinces ofGaul (Leiden, 1974); G. Ristow, Mithras in romischen Koln (Leiden, 1974); C. M. Daniels, „The role of the Roman army in the spread of practice of Mithraism", Mithraic Studies, pp. 249-274; Nicolae Mitru, „Mithraismul în Dacia",Studii Teologice (Bucureşti), seria a Il-a, voi. 23,1971, pp. 261-273.
R. Merkelbach consideră că cosmogonia mithriacă a fost inspirată de Timeu al lui Platou. Cf. „Die Kosmogonie der Mithramysterien" (Eranos-Jahrbuch, 34, Ziirich, 1966, pp. 219-258), pp. 249 sq. Vezi, de asemenea, R. Turcan, Mithras Platonicus. Recherches sur l' hellenisation philosophique de Mithra (Leiden, 1975).
O analiză comparativă a ospețelor cultuale în Antichitate a dat J. P. Kane, „The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment", Mithraic Studies, pp. 313-351 (vezi în special pp. 341 sq.). Vezi, de asemenea, A. D. Nock, „Hellenistic

Mysteries and Christian Sacraments", Mnemosyne, Ser. 4, 5, 1952, pp. 177-213 (studiu reprodus în Essays on Religion and the Andent World, Oxford, 1972, pp. 791-820), şi bibliografia citată mai jos, § 220.
Despre mărturia apologeților creştini, vezi Carsten Colpe, „Die Mithramysterien und die Kirchenva'ter", în Romanitas etChristianitax, Studia 1. H. Waszink (Amsterdam-Londra), pp. 29-43.
219, Majoritatea cărților despre lisus din Nazaret, care se înmulțesc într-un ritm tot mai rapid de la începutul secolului al XlX-lea, interesează mai ales pentru ideologia şi metodologia autorilor. O istorie critică şi detaliată a lucrărilor apărute delaHermann E. Reimarus (1779) până la Wilhelm Wrede(1901) se găseşte în cartea lui Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte de r Leben-Jesu-Forschung (Tiibingen, 1906; ediția a 6-a, 1951); noi am utilizat traducerea engleză, The Quest of the Historical Jesus (1910), reeditată în 1968, cu o introducere de James M. Robinson, prețioasă pentru analiza câtorva lucrări posterioare (Maurice Goguel, R. Bultmann, Karl Barth, F. Buri etc.).
Să semnalăm câteva lucrări recente: G. Bornkam, Jesus von Nazareth (Stuttgart, 1956); Ethelbert Stauffer, Jesus: Gestalt und Geschichte (Berna, 1957); J. Jeremias, Dus Problem des historischen Jesus (Stuttgart, 1960); H. Conzelmann, E. Eberling, E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus (Tiibingen, 1959), V. Taylor, The Life and Ministry ofJesus (Londra, 1954); C. H. Dodd,77îf Founder of Christianity (Londra, New York, 1970). A se vedea, de asemenea, J. Moreau, Leş plus anciens temoignages profanex sur Jesus (Bruxelles, 1944); E. Trocme, Jesus de Nazareth vu par Ies temoins de sa vie (Paris, 1971); Jesus and the Historians (Colwell Festschrift), ed. F. Trotter (Philadelphia, 1968); W. Kiimmel, „Jesusforschung seit 1950", Theologische Rundschau, 31, 1966, pp. 15 sq., 289 sq.
Cele mai vechi „Vieți ale lui lisus", de la Evanghelii la Origen, sunt analizate de Robert M. Grant, The Earliest Lives ofJesus (New York, 1961). Pentru informațiile transmise prin alte izvoare decât Evangheliile, vezi Roderic Dunkerley, Beyondthe Gospelx (Harmondsworth, 1957). Joseph Klausner a abordat problema în perspectiva iudaismului; vezi Jesus of Nazareth (trad. din ebraică, Londra, 1925) şi From Jesus to Paul (trad. din ebraică, New York, 1943). O bună prezentare de ansamblu despre lisus şi naşterea creştinismului, cu bibliografie şi starea problemelor, de Marcel Simon, în M. Simon şi A. Benoit, Le Judaisme et le Chrislianisme antique (Paris, 1968), pp.

33 sq., 81 sq., 199 sq. Vezi, de asemenea, Robert M. Grant, Augustus to Constantine (New York, 1970). pp. 40 sq.; Normau Perrin, The New Testament: An Introduction (New York, 1974), pp. 277 sq.
Ucenicii lui loan Botezătorul au continuat să formeze o sectă deosebită, rivală comunității creştine. Vezi M. Goguel, Jean-Baptiste (Paris, 1928); J. Steinmann, St. Jean-Baptixte et la spiritualite du desert (Paris, 1955); J. Danielou, Jean-Baptiste, temoin de l'Agneau (Paris, 1964); J. A. Sint, „Die Eschatologie des Tăulers, die Taufergruppen und die Polemik der Evangelien", în K. Schubert, ed., Von Messias zum Christos (Viena, 1964), pp. 55-163.
Despre miracolele lui lisus şi raporturile cu magia si theurgia elenistică, vezi L. Bieler, Theios aner, I—II (Viena, 1935, 1936); H. van der Loos, The Mirades ofJesus (Leiden, 1965); O. Bocher, Christus Exorcista (Stuttgart, 1972); G. Petzke, Die Traditionen iiber Apollonius von Tyana und das Nene Testament (Leiden, 1970); Morton Smith, „Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus", Journal of Biblical Literature, 40, 1971, pp. 174-199; J. Huli, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition (Naperville, 1974); Jonathan Z. Smith, „Good News js no News: Aretalogy and Gospel",în Christianity, Juduism andother Greco-Roman Cults. Studiesfor Morton Smith, I (Leiden, 1974), pp. 21-38.
Izvoarele greceşti şi semitice privitoare la relațiile lui lisus cu fariseii au fost traduse şi comentate de John Bowker, Jesus and the Pharisees (1973).
Despre domnia lui Irod Antipa, vezi H. Hoehner, Herod Antipas (Cambridge, 1972). Despre zeloți şi relațiile lor cu lisus şi cu iudeo-creştinismul, vezi cartea plină de sugestii, dar controversată, a lui S. C. F. Brandon, Jesus and the Zealots (Manchester, 1967). Idealul zeloților este „acela al unei teocrații, a cărei instaurare trebuie fără îndoială să coincidă cu timpul mesianic, sau să îl preceadă [... |. Puterea convingerilor lor religioase este incontestabilă. Ea este aceea care le aprinde naționalismul" (M. Simon, Le Judaisme et le Christianisme anticjue, p. 214).
Despre procesul lui lisus, vezi The Trial ofJesus (Moule Festschrift) ed. E. Bammel (Londra, 1970). C f., de asemenea, A. Jaubert, „Leş seances du sanhedrin et Ies recits de la passion", RHR, 166, 1964, pp. 143-163; 167, 1965, pp. 1-33. O analiză penetrantă şi originală asupra învierii a dat A. Ammassari, La Ressurezione, nell'insegnamento, nelle profezie, nelle aparizioni di Gesu (Roma, I, ediția a 2-a, 1967; II, 1976).
220. Pentru propovăduirea lui lisus privind iminența împărăției lui Dumnezeu, vezi T. W. Manşon, The Teaching of Jesus (Cambridge, 1931; ediția a 2-a, 1937); N. Perrin, The Kingdom ofGodin the Teaching ofJesus (Londra, 1963); id., Rediscovering the Teaching of Jesus (New York, 1967), pp. 54-108 (vezi şi bibliografia adnotată, ibid., pp. 249 sq.).
împărăția este de pe acum prezentă; cf. E. Kăsemann, „The Problem of the Historical Jesus", în Essays on New Testament Themes (Londra, 1964), pp. 15-47; N. Perrin, Rediscovering the Teaching ofJesus, pp. 76 sq. (analiză comentată a exegezelor recente) şi M. Simon, op. cit., pp. 85 sq.
Despre Euharistie, vezi Oscar Cullman, Le culte dans l'Eglise primitive (Paris, 1945), pp. 12 sq.; K. G. Kiihn, „Repas cultuel essenien et Cene chretienne", în Leş Manuscrits de la Mer Morte (Colloque de Strasbourg, 1957), pp. 85 sq.; Jean Danielou, The'ologie du Judeo-Christianisme (Tournai, 1958), pp. 387 sq.; M. Simon, op. cit., pp. 184 sq. Pentru un studiu comparativ, vezi A. D. Nock, Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background (New York, Torchbook, 1964), pp. 109-146; articolul „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" a fost publicat în Mnemosyne, Seria IV, 5, 1952.
732
Există o deosebire semnificativă între vindecările spectaculoase, exorcismele şi miracolele înfăptuite de lisus şi faptele similare atestate în tradițiile elenistice (de exemplu, Apollonius din Tyana) si iudee (cf. câteva exemple din Talmudul din Babilon, citate de N. Perrin, Rediscovering the Teachings ofJesus, p. 135). lisus insistă întotdeauna asupra „credinței cure mântuieşte" (cf. Marcu, 5 : 34; 10 : 52; Luca, 7 : 50; 17 : 19 etc.). După vindecarea unui copil stăpânit de diavol, ucenicii îl întreabă pe lisus: „De ce noi n-am putut să scoatem demonul? — Pentru că aveți credință puțină, le-a răspuns el. Căci [...] de veți avea credință cât un grăunte de muştar, veți zice muntelui acestuia: «Mută-te de aici dincolo», şi se va muta, şi nimic nu vă va fi vouă cu neputință" (Mutei, 17, 19-20; Luca, 17:6). Or, după cum s-a remarcat, aceasta valorizare a credinței este cu totul absentă în literatura elenistică şi în tradițiile adunate în Talmudul din Babilon; cf. N. Perrin, Rediscovering the Teaching ofJesus, pp. 130-142 şi lucrările recente, citate ibid., p. 130, n. l şi 131, n. 1-6 etc.
221. Cu privire la naşterea Bisericii si Faptele Apostolilor ca sursă istorică, ve/i J Dupont, Leş problemes du Livre des Actes d'apres Ies travuuxrecentes (Louvain, 1950); E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Gottingen, 1956); E. Trocme. Le livre des Actes et l'histoire (Paris, 1957).
Despre comunitatea din Ierusalim, vezi studiile lui L, Cerfaux, adunate în Recueil Lucien Cerfaux, II (Gcmbloux, 1954), pp. 63-315; P. Gaetcher, Petrus und seine Zeii (Innsbruck, 1957); O. Cullman, Peier: Disciple, Apostle, Mariyr (1962, a doua ediție, revăzută şi comentată, a traducerii engleze din Petrus, \ 960). Despre raporturile dintre Biserica primitivă şi iudaismul normativ şi sectar, vezi E. Peterson, Fruhkirche, Judentum und Gnosis (Viena, 1959); H. Kosmalas, Hebrăer, Esxener, Christen (Leiden, 1959); M. Simon, Verus Israel (Paris, 1948; ediția a 2-a, 1964).

Faptele Apostolilor abia îl menţionează pe conducătorul primei comunităţi creştine din Ierusalim, lacov, „fratele Domnului" (Epistola către Galateni, l : 19), împotriva căruia se ridică Pavel (Gal., 2: 12). Relaţiile lui cu iudaismul rabinic sunt evidente (el nu bea vin, nu se rădea niciodată, îşi petrecea viaţa în Templu etc.). Cum partida lui lacov a dispărut în cele din urmă după războiul dintre anii 66-70, amintirea sa se şterge. Dar alte documente (Evanghelia evreilor, Evanghelia după T orna, Pseudoclementinele etc.) îl prezintă pe lacov drept cel mai important personaj al Bisericii; cf. S. G. F. Brandon, The Făli ofJerusalem and the Christian Church (Londra, 1951), pp. 126-154; J. D<m\elvu,Nouvelle histoire de l'Eglise, I (Paris, 1963), p. 37-38).

Despre iudeo-creştinism, vezi H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentiun (Tubingen, 1949); Jean Danielou, Theologie du Judeo-Chriastianisme (Tournai, 1957), în special pp. 17-101; M. Simon şi col., Aspects du Judeo-Christianisme: Coloque de Strasbourg (Paris, 1965). Bună perspectivă de ansamblu în M. Simon şi A. Benoit, Le Judal'sme et le Christianisme anîique, pp. 258—274. De adăugat: M. Simon, „Reflexions sur le judeo-christianisme", Studies for Morton Smith, II, Leiden, 1975, pp. 53-76 (examinare critică a câtorva lucrări recente).

ludeo-creştinismul se caracterizează prin ataşamentul său exclusiv faţă de pă/Jrea Legii evreieşti, fidelitate care, mai târziu, se transformă „într-un fel de fosilizare. Unii iudeo-creştini au devenit eretici prin simplul fapt că rămân izolaţi de evoluţia doctrinală a Bisericii celei Mari şi nu acceptă, sau pur şi simplu ignoră, adăugirile şi îmbogăţirile pe care Ic-a cunoscut dogma creştină în comparaţie cu simpla kerygma primitivă, în special începând din clipa când gândirea grecească i-a împrumutat cadrele si conceptele sale... Aversiunea lor faţă de Pavel, atât de caracteristică pentru poziţia care le e proprie, este motivată, fără îndoială, de atitudinea acestuia faţă de Lege. Dar ea i-a ţinut în acelaşi timp Ia o parte de dezvoltările hristologice, cărora gândirea pauliniană le este punct de plecare. Ei rămân în materie de doctrină, ca şi pe planul păstrării rânduielilor, moştenitorii imobili ai comunităţii primitive. Ei sunt eretici într-un mod, ca să spunem aşa, negativ, prin deficienţă" (Marcel Simon, Le Judal'sme et le Christianisme antique, p. 270).

Motivele invocate de evrei pentru respingerea creştinismului sunt examinate de D. R. A. Hare, The Tlieme of Jewish Persecution of Christianity in the Gospel according to St. Matthew (Cambridge, 1967).

222. Vreme de două generaţii, interpretările convertirii şi teologiei Sfântului Pavel erau dominate, pe de o parte, de o prea rigidă distincţie între iudaismul palestinian şi iudaismul elenistic şi, pe de alta, de evaluările prea personale ale acestor două forme de iudaism. Aşa, de pildă, Albert Schweitzer îl opunea pe Sfântul Pavel, pe care îl socotea ca împărtăşind structura religioasă palestiniană, Sfântului loan, complet integrat în tradiţia iudaismului elenistic (cf. Die Mystic des Apostels Paulus, Tubingen, 1930); în timp ce un exeget evreu, C. J. G. Montefiore, îl considera pe Pavel printre dezrădăcinaţii diasporei; dacă ar fi cunoscut iudaismul, pur şi superior, al Palestinei, conchidea C. J. G. Montefiore, Pavel n-ar fi îmbrăţişat niciodată Evanghelia (cf. Judaism and St. Paul, Londra, 1914). Poziţii analoage sunt susţinute de Joseph Klausner, F rom Jesus to Paul (\r-<nl, din ebraică de W. F. Stinespring, Londra, 1943; reeditare, New York, 1961); S.Sundmel,AJewish Understanding of the New Testament (New York, 1956), pp. 37-51; H. J. Schoeps, Paulus (Tubingen, 1959).

Dar cercetările recente au arătat, pe de o parte, profunda influenţă elenistică asupra ideologiei şi vocabularului rabinic şi, pe de alta, prezenţa conceptelor semitice în scrierile elenistice. Vechea dihotomie dintre iudaismul palestinian şi iudaismul elenistic nu mai este de susţinut (cf. bibliografiile de la §§ 200, 204). Şi în acelaşi timp se şterge şi opoziţia dintre cele două forme de religiozitate creştină — pauliniană şi ioanică —.opoziţie strălucit dezvoltată de A. Schweitzer. A se vedea W. A. Davies, Paul and rabbinic Judaism. Some elements in Pauline theology (Londra, 1948; reeditare, Harper Torchbook, New York, 1967, cu o nouă introducere: „Paul and Judaism since Schweitzer", pp. V1I-XV). Ascultând apelul lui Hristos înviat, Pavel nu se socotea deloc un apostat. El redefinea însă adevărata natură a lui Israel şi a Legii, din perspectiva unui evreu care îl descoperea pe Mesia în lisus Hristos. După Pavel, ceea ce caracteriza de aci înainte „poporul lui Dumnezeu" nu mai era supunerea întru Lege, ci credinţa în lisus Hristos. Aceasta era, întrucâtva, desăvârşirea universalismului religios

evreu; căci, datorita lui Hristos-Mesia, „poporul Jui Dumnezeu" putea să împlinească împăcarea universală („nici grec, nici iudeu, nici bărbat, nici femeie" etc.) şi să pregătească înnoirea Lumii, „Noua Creaţie".

Din vasta literatură recentă semnalăm: M. Dibelius şi W. G. Kiimmel, Paulus (ediţia a 2-a, Berlin, 1956); J. Dupont, Gnosis. La connaisxance religieuse dans Ies Epitres de Saint Paul (Louvain, 1949); A, D. Nock, St. Paul (ediţia a 3-a, Londra, 1948); L. Ceri-M*,Latheologiede l'fcglise suivant Saint Paul (ediţia a 2-a, Paris, 1948); W. C. Van Unnik, 7or.sM.v orjeruxalem (Londra, 1952); E. Earle Ellis, Paul and hix recent interpreters (Grand Rapids, Michigan, 1961); id., „Paul andhisopponents.Trends in the Research", Studiesfor Morton Smith, \ (Leiden, 1975),pp. 264-298 (în special pp. 284 sq.); J. W. Drane, Paul, Libertine or Ilegalist: A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles (Londra, 1975); K, Stendhal, Paul among Jews and Gentiles (Philadelphia, 1976); E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (Philadelphia, 1977). Vezi, de asemenea, discutarea câtorva te/.e recente în studiul lui W. D. Davies, „Paul and the People of Israel", New Testament Studies, 24, 1977, pp. 4-39.

223. Să semnalăm câteva traduceri ale manuscriselor de la Marea Moartă: T. H. Gaster, The Dead Şea Scripttires in English translation (New York, 1956); G. Vermes, The Dead Şea Scrolls in Englixh (Harmondsworth, Pcnguin Books, 1962); J. Carmignac şi col., Leş textes de Qumran traduits et annotes, I-II (Paris, 1961, 1963). A se vedea, de asemenea, A. S. van der Ploeg, Le rouleau de la guerre. Traduit et annote avec une Introduction (Leiden, 1969); Y. Yadin şi C. Rabin, The Serali of the war of the Sons of Ligi it against the Sons oj Darkness (Londra—New York, 1962). In plus, numeroase texte traduse si comentate se pot găsi în lucrările lui J. M. Allegro, F. M. Cross, A. Dupcmt-Sommer etc.
între prezentările de ansamblu, cele mai utile sunt: J. M. Allegro, The Dead Şea Scrolls (Harmondsworth, 1956); Y. Yadin, The Message of the Scrolls (Londra, 1957); H. Bardtke.D/VSe/tte von Qumran (Berlin, 1958,ediția a 2-a, 1961); F. M. Cross h.,TheAncient Library of Qumran and Modern Biblicul Studies (New York, 1958; ediția a 2-a, revăzută şi adăugită, 1961); O. Cullman, J. Danielou şi col., Leş Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Sirasbourg (Paris, 1958); R. K. Harrison, The Dead Seu Scrolls: An Introduction (New York, 1961); A. Dupont-Sommer, Leş ecrits esseniens decouverts preş de la Mer Morte (Paris, 1959; ediția a 2-a, 1965); E. F. Sutcliffe, The Monks of Qumran as depicted in the Dead Şea Scrolls (Londra, 1960); H. Ringgren, The Faith of Qumran. Theology of the Dead Şea Scrolls (Philadelphia, 1963).
Bibliografia aparițiilor de lucrări referitoare la manuscrisele de la Qumran până la începutul anului 1957 a fost publicată de Ch. Burchard, Bibliographie zu den Handschriften von Toten Meer (Berlin, 1957). Autorul a continuat aducerea ci la zi în Revite de Qumran. O listă selectivă a aparițiilor (l 951-1964), în A. Dupont-Sommer, Leş ecrits esseniens... (ediția a 2-a, 1965), pp. 442-444; cf., de asemenea, R. K. Harrison, The Dead Şea Scrolls, pp. 151-158.
Despre raporturile cu creştinismul, vezi J. Danielou, Leş manuscrits de la Mer Morte et Ies origines du christianisme (Paris, 1956); K. Stendhal, ed., The Scrolls and the New Testament (New York, 1957); H. Kosmala, Hebrcier, Essener, Christen (Leiden, 1959); L. Mowry, The Dead Şea Scrolls and the EarlyChurch (Chicago, 1962); J. van der Ploeg şi col.), La secte de Qumran et Ies originex du christianisme (Bruges-Paris, 1959); M. Black, The Scrolls and Christian Origins (Edinburgh-New York, 1961); id., The Scrolls and Christianity (Londra, 1969); J. H. Charlesworth,ed.,7o/z« and Qumran (Londra, 1972). Vezi, de asemenea, F. Notscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte (Bonn, 1956); W. A. Davies, „«Knowledge» in the Dead Şea Scrolls and Matthew II: 25-30", în Christian Origins and Juduism (Philadelphia, 1962), pp. 31-66; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (ediția a 2-a, Gottingen, 1949), pp. 58 sq.
Despre raporturile cu Iranul, vezi K. G. Kuhn, „Die Sektenschrift und die iranische Rc\ig\on",Zeitschriftfur Theologie undKirche, 49, 1952, pp. 296-316; H. Michaud, „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran", VT, 5, 1955, pp. 137-147; David Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence", HR, 5, 1966, pp. 183-216; S. Shaked, „Qumran and Iran: Further Considerations", Israel Oriental Studies, 2, 1972, pp. 433-446; Richard N. Frye, „Qumran and Iran: the State of Studies", Studies for Morton Smith, III (Leiden, 1975), pp. 167-173 (destul de sceptic în ce priveşte argumentarea lui David Winston şi a altor cercetători, R. Frye acceptă totuşi teza lui S. Shaked; cf. pp. 172-173).
Despre metoda de interpretare pesher, vezi bibliografia la F. M. Cross, The Ancient Library of Qumran, p. 218, n. 38; de adăugat Lawrence H. Schiffman, The Halakha at Qumran (Leiden, 1975). Despre războiul dintre cele două Spirite, vezi Y. Yadin şi C. Rabin, The. Scrolls of the War, pp. 29 sq. şi passim.; H. S. van der Ploeg, l_£ rouleau de la guerre; F. M. Cross. op, cit., pp. 210 sq. (n. 25, bibliografie); S. Shaked, „Qumran et Iran", pp. 437 sq.
Despre figura lui Paraclet, vezi excelentul studiu comparativ al lui O. Betz, Der Paraklel. Fiirsprecher im huretischen Spatjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schrifîen (Leiden—Koln, 1963).
224. Despre R. Jochanan ben Zăceai, vezi monografiile lui Jaeob Neusner, Life ofRabban Yohanan hen Zakkai (Leiden, 1962); Development of a Legend: Studies in the traditions concerning Yohanan ben Zakkai (Leiden, 1970). De adăugat: N. Şed, „Leş traditions secrets et Ies disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai", RHR, 184, 1973, pp. 49-66.
Despre consecințele dărâmării Templului, vezi G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, I-II (Cambridge Mass., 1927, 1930), I, pp. 93 sq.,U,pp. 3 sq., 116sq.,cf. JudahGoldin,„Of change and adaptation in Judaism", HR,4,1965, pp. 269-294; Jacob Neusner, From Politics to Piety: The Emergence ofPharisaic Judaism (Englewood Cliffs, 1973); Sheldon R. Isenberg, „Power through Temple and Torah in Greco-Roman Period", Studies for Morlon Smith, III, pp. 24-52.

Despre consecințele catastrofei din anul 70 asupra creştinismului, vezi L. Gaston,No stone an another. Studies in the Signiftcance of the Făli of Jerusalem in the Synoptic Gospels (Leiden, 1970); N. Perrin, The New Testament, pp. 40 sq., 136 sq.
Despre relațiile dintre creştini şi evrei, vezi Robert A. Kraft, „The multiform jewish heritage of early Christianity", Studies for Morton Smith, III, pp. 174-199; Wayne A. Meeks, „«Am I Jew?», Johannine Christianity and Judaism",

ibid., I,pp. 163-186; Cf.,de asemenea, G. W. Bruchanam, „The present state of scholarship on Hebrews", ibid.. I, pp. 299-330. Despre relațiile dintre creştini şi evrei în Imperiul roman, vezi Marcel Simon, Verus Israel (Paris, 1948, ediția a 2-a, 1964j.
Despre întârziereaparousiei, vezi Morman Perrin, The New Testament: An Introduction, pp. 40-51, 197-198; A. L. Moore, The Parousia in the New Testament (Leiden, 1966).
Despre începuturile hristologiei, vezi R. H. Fuller, The Foundation of New Testament Christology (Londra, 1965); Martin Hengel, De r Sohn Gottes. Die Enstehung der Christologie und diejudisch-hellenistische Religionsgeschichte (ediția a 2-a, revăzută şi adăugită, Tiibingen, 1977); C. F. D. Moule, The Origin of Christology (New York, 1977).
Există o literatura considerabilă despre teologia Noului Testament. Vom putea să ne raportăm la introducerea lui N. Perrin, The New Testament (pp. 353-359, bibliografie) şi la Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament, I-II (trad. engleză, New York, 1951,1955; lucrare penetrantă şi personală, dar comportând bibliografii critice, I, pp. 357-368; II, pp. 253-260).
Indispensabilă pentru problemele discutate în acest capitol: Gerhard Delling si col., Bibliographie zur judisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur: 1900-1970 (ediția a 2-a, Berlin, 1975).
225. Despre pătrunderea cultelor orientale la Roma şi în Imperiul roman, vezi F. Cumont, Leş religions orientales dans le paganisme romain, ediția a 4-a (Paris, 1929); A. D. Nock, Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Creat to Augustine ofHippo (Oxford, 1933; reeditare, 1961). pp. 66 sq., 99 sq., 122 sq.; cf., de asemenea, bibliografiile înregistrate la §§ 205-208.
Despre Oracolele Sibiline, vezi bibliografia citata la § 165 şi A. Peretti, La Sibilla babilonese nellapropaganda ellenistica (Florența, 1942); A. Kurfess, Die Sibyllinische Weissagungen (Miinich, 1951); V. Nikiprowetzki, La Troisieme Sihylle (Paris-La Haye, 1970) în special cap. VI (Doctrina), pp. 71 sq.; John J. Colllins, The Sibylline Oracles of'Egyptian Judaism (Missoula, Montana, 1974; doctrina Anului cel Mare în lumea elenistică, pp. 10] sq.).
Despre apocaliptică şi raporturile sale cu şcolile de înțelepciune, vezi bibliografia înregistrată la §§ 202-204; de adăugat J. Z. Smith, „Wisdom and Apocalyptik", în Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren (Missoula, 1975), pp. 131-156; John J. Collins, „Cosmos and Salvation; Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age", HR 17, 1977, pp. 121-142.
Despre Egloga IV, vezi Ed. Norden, Die Geburt des Kindes (Berlin, 1924); J. Carcopino, Virgile et le Mystere de la IV-e Eglogue (Paris, 1930; ediție nouă, adăugită, 1943); Henri Jeanmaire,Z^3 Sihylle et le relour de l'âge d'or (Paris, 1939).
Cele două mituri despre destinul Romei sunt examinate de Jean Hubaux, l^es grands mythes de Rome (Paris, 1945) şi M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour (ediție nouă, 1969), pp. 157 sq.
Despre Pax Augusta, vezi Charles Norris Cochrane, Christianity and Classical Culture (Oxford-New York, 1940; ediție nouă, revăzută şi adăugită, 1944), pp. 1-26.
Despre reformele religioase ale lui Augustus, vezi Franz Altheim, A History oj Roman Religion (Londra, 1938), pp. 321-410; id., IM religion romaine antique (trad. franceză, 1955), pp. 223 sq.
226. O excelentă sinteză despre epoca imperială a dat Robert M. Grant, Augustus to Constantine. The thrust of the Christian movement into the Roman World (New York, 1970).
Despre cultul Suveranilor, vezi bibliografia la § 205.
Privitor la relațiile dintre Biserică şi Imperiu, vezi E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (Leipzig, 1935); G. Kittel, Chrisîus undlmperator (Stuttgart-Berlin, 1939); E. Stauffer, Christus unddie Căsaren, ediția a 2-a (Hamburg, 1925); J. M. Hornus, Evangile el Labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant Ies probleme s de 1'Etut, de la guerre et de la violence (Geneva, 1960).
Bune lucrări de sinteză privind confruntarea dintre creştinism şi tradiția clasică, în C. N. Cochrane, Christianity and Classical Culture (ediția a 2-a, 1944), şi H. Chadwick,FMrly Christian Thought and the Classical Tradition (Oxford, 1966). Vezi, de asemenea, W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (Cambridge, Mass., 1962); J. Carcopino, De Pythagore aux Apotres (Paris, 1956). Lucrarea lui Pierre de Labriolle, La reactionpa'ienne (ediția a 5-a, Paris, 1942) rămâne mereu foarte utilă.
Despre convertirea Ia creştinism, vezi A. D. Nock, Conversion, pp. 187 sq., 297 sq. (surse şi bibliografie); Gustave Bardy, La Conversion au christianisme durant Ies premiers siecles (Paris, 1949); A. Tuck, fcvangelisation et catechese aux deux premiers siecles (Paris, 1962); Paul Aubin, Le probleme de la „conversion". Etude sur un theme commun â l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siecles (Paris, 1963).
Despre expansiunea creştină, lucrarea lui A. von Harnack, Mission und Ausbreitung in der ersten drei Jahrhunderten, ediția a 4-a (Leipzig, 1924), rămâne de neînlocuit; vezi, de asemenea, R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission (Ziirich, 1946); Jean Danielou şi Henri Marrou,Nouvelle histoire de l'Eglise, I: Des originesă Gregoire le Grand(\9f>3),pp. 112-140.
Despre persecuții, vezi P. Allard, Histoire despersecutions, 5 voi. (ediția a 3-a, Paris, 1903-1908), învechită, dar

foarte utilă; H. C. Babut, L'adoration des empereurs et Ies origines de la persecution de Diocletien (Paris, 1916); H. Gregoire, Leş persecutions dans l'Empire romain (Bruxelles, 1951, ediția a 2-a, adăugită, 1964). J. Moreau, Leş persecutions du christianisme dans l'Empire romain (1956; excelentă sinteză); W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early

Church (Oxford, 1965); G. E. M. de Ste Croix, „Why were the Early Christians persecuted?", Paşi and Presenl, 26, 1961, pp. 6-31. Cf,, de asemenea, N. H. Baynes, „The Great Persecution", Cambridge Ancient History. XII, 1939, pp. 646-677; G. E. M. de Ste Croix, „Aspects of the Great Persecution", Harvard Theological Review, 47, 1954, pp. 75-113.

Cei mai importanți apologeți sunt Theophil din Antiohia (către 180), autorul unei scrieri Lui Autolycos, Tatian Sirianul (către 165),Tertullian (Apologeticum a fost redactat în 197),Minucius Felix (autor al lui Octavius) şi mai ales Iustin Martirul.

Despre apologeți, vezi M. Pellegrino, Gli Apologetici del H-o secolo, ediția a 2-a (Brescia, 1943); id., Studi sull'antica Apologetica (Roma, 1947); E. R. Goodenough, The TheologyofJustin Martyr (lena, 1923); W. H. Shotwell, The Exegesis o/Justin (Chicago, 1955); P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament (1964).

Din enorma literatură despre tradiția apostolică cităm: R. P. C. Manşon, Tradition in the Early Church (Londra, 1963); M. Pellegrino, IM tradizione nel Cristianesimo antica (Torino, 1963). Punctul de vedere catolic este reprezentat, inter alia, de A. Deneppe, De r Traditionsbegriff(Munster, 1947) şi Yves Congar, La tradition et Ies traditions (Paris, 1960); privitor la poziția teologiei protestante, ve/.i O. Cullmann, La tradition (Neuchâtel-Paris, 1953). E. Flessemann-Van Leer, Tradition and Scripture in the Early Church (Assen, 1954) si G. G. Blum, Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des apostolischen von Paulus bis Irenäus (Berlin, 1963); cf., de asemenea, A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in thefirst two centuries of the Church (Londra, 1953; poziție anglicană).

Georg Kiimmel a retrasat recent istoria cercetărilor neotestamentare în cartea sa Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme (1970; trad. engleză, The New Testament, The Hisîory of Investigation of its Problems, Nashville-New York, 1972; bogată bibliografie, pp. 407-465). Pentru o expunere succintă a problemei, vezi R. M. Grant, The Formation of the New Testament (Londra, 1965); acelaşi autor a publicat o lucrare mai amplă, Historical Introduction io the New Testament (New York-Evanston, 1963). Vezi, de asemenea, A. Riesenfeld, The Gospel Tradition and his Beginnings (Londra, 1957) şi bibliografiile citate la §§ 221 sq.

227. Izvoarele privind ezoterismul (= învățătură şi rituri secrete) în iudaismul normativ şi în sectele iudaice, la esenieni, samariteni şi farisei sunt citate de Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark (Cambridge, Mass., 1973), pp. 197-199 (lucrarea este prețioasă pentru considerabila sa documentație; dar teza autorului — botezul inițiatic efectuat de lisus şi practicile libertine care se revendicau de la această tradiție secretă — a fost respinsă, în general, de către exegeți). Vezi ibid., pp. 199 sq., analiza izvoarelor privind învățătura secretă a lui lisus.

Despre ezoterismul evreu, vezi G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticismus and Talmudic Tradition (New York, 1966); id., „Jaldabaoth reconsidered", Melanges H. Ch. Puech, pp. 405-421; Jean Danic'lou, Theologie du Judeo-christianisme (Paris, 1957), pp. 121 sq. A se vedea, de asemenea, Morton Smith, „Observations on Hekhalot Rabbati", în Biblicul and other Studies, ed. A. Altmann (Cambridge, Mass., 1963), pp. 142-160; James M. Robinson, ed., Jewish Gnostic Nag Hammadi Texts (Berkeley, 1975).

Jean Danielou a examinat izvoarele ezoterismului creştin în studiul său „Leş traditions secretes des Apotres", Eranos-Jahrbuch, 31,1962, pp. 199-215. Pentru acest autor „tradițiile ezoterice ale Apostolilor sunt continuarea în creştinism a unui ezoterism evreu care exista în vremea Apostolilor şi care priveşte domeniul foarte definit al secretelor lumii cereşti" (op. cit., p. 211). Vezi, de asemenea, G. Quispel, „Gnosis and the new Sayings of Jesus", Eranos-Jahrbuch, 38, 1969, pp. 261-295.

Despre gnosa creştină, vezi J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans Ies Epîtres de Saint Paul (Louvain, 1949); Stanislas Lyonnet, „Saint Paul et le gnosticisme. L'Epître aux Colossiens", în Origini dello Gnosticismo, pp. 528-531; H. J. Schoeps, Aus fruhchristlicher Zeit (Tiibingen, 1950); id., Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis (Tiibingen, 1956); H. B. Bartch, Gnostiches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen (Gutersloh, 1940). A se vedea, de asemenea, M. Simonetti, Testi gnostici cristiani (Bari, 1970) şi bibliografia § 221.

228. Cercetările asupra gnosei şi gnosticismului au făcut progrese însemnate în ultimii 40 de ani; totuşi, problema originilor curentului desemnat prin numele de „gnosticism" nu este încă rezolvată. Pentru Adolf Harnack, gnosticismul — aşa cum se manifesta în secolul al II-Iea al erei noastre — reprezintă o elenizare radicală a creştinismului (,,eine akute Hellenisierung des Christentum"). E de altfel teza teologilor creştini — în primul rând Irineu din Lyon şi Hippolyt din Roma — pentru care gnosticismul era o erezie diabolică, produsă de deformarea doctrinei creştine sub influența filosofici greceşti. Dar într-o lucrare care rămâne încă fundamentală, Hauptprobleme

der Gnosis (Gottingen, 1907), Wilhelm Bousset propune o explicație total opusă: analizând în perspectivă comparativă temele specific gnostice (dualismul, noțiunea de Mântuitor, ascensiunea extatică a sufletului), el le găseşte o origine iraniană. Gnosticismul este deci, pentru W. Bousset, un fenomen precreştin care a înglobat şi creştinismul. R. Reitzenstein dezvoltă şi precizează această ipoteză în mai multe lucrări, dintre care cea mai importantă este Das iranische Erlosungmysterium (Leipzig, 1921). R. Reitzenstein reface mitul iranian al „Salvatorului salvat", care are cea mai articulată expresie în Imnul Mărgăritarului din Faptele lui Toma (cf. § 230). Originea iraniană a gnosei, criticată de anumiți orientalişti şi istorici ai religiilor, a fost acceptată, corectată si pusă la punct de G. Widengren; vezi mai ales studiul său „Leş origines du gnosticisme et l'hisloire des religions" (în Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina, Leiden, 1967, pp. 28-60), în care savantul suedez examinează si alte ipoteze, mai recente.

Lucrarea lui Hans Jonas, The Gnostic Religion: The message of the Alien Godand the beginnings of'Christianity (Boston, 1958; ediție adăugită, 1963) este fudamentală pentru pătrunzătoarea analiză filosofică a „fenomenului gnostic". H. Jonas este primul istoric al filosofici care a studiat gnosticismul, după H. Leisegang şi Simone Pctrement; dar Gnosa (Leipzig, 1924; ediția a 3-a 1941, trad. franceză, 1951) lui H. Leisegang este utilă mai ales datorită citatelor masive de texte. Lucrarea

lui Simone Petrement poartă titlul: /x? dualisme chez Platan, Ies gnostiques el Ies municlu'ens (Paris, 1947), în ceea ce priveşte începuturile mişcării gnostice, H. Jonas distinge două tipuri de gnosa, derivate din două medii culturale diferite: siro-egiptean şi iranian (ipotc/a este criticată de G. Widengren, op. cit,, pp. 38 sq.).

Cartea lui Robert M. Grant, Gnosticism and Early Christianity (New York, 1959) constituie o excelentă introducere în problemă; ea este prețioasă pentru anali/ele pertinente ale câtorva sisteme gnostice. R. Grant explică apariția gnosticismului prin criza gândirii apocaliptice evreieşti după catastrofa anilor 70. Această ipoteză, acceptată între alții de Jean Danielou, a fost criticată, inter alia, de Jacob Ncusner, „Judaism in Late Antiquity" (Judaism, 15, 1966, 230-240), pp. 236 sq,

Pentru Giles Quispel, gnosa este o religie universală (cf. Gnosis als Weltreligion, Ziirich, 1951), dar diversele sisteme gnostice din secolul ai lî-lea îşi trag rădăcinile din speculațiile apocaliptice ebraice si iudeo-creştine (cf. studiile sale reunite în Gnostic Studies, [-II, Leiden, 1973).

Importantele contribuții ale lui Henri-Charles Puech la istoria şi fenomenologia gnosei, publicate începând din 1934 în diferite reviste savante şi în Annuaire du College de France, au fost reeditate recent sub titlul En quete de la Gnose: I. La Gnose et le Temps, II. Sur l'Evangile selon Thomas (Paris, 1978). O mențiune deosebită pentru studiile asupra lui Plotin şi asupra Gnosei şi Timpului (I, pp. 55-116, 185-214, 215-270).

O bună examinare a problemei a dat R. Mc L. Wilson, The Gnostic Problem (Londra, 1958); autorul analizează mai ales elementele ebraice şi creştine prezente în diversele şcoli gnostice; cf., de asemenea, contribuția sa la Colocviul din Messina, „Gnosis, gnosticism and the New Testament" (Le Origini dello Gnosticismo, pp. 511-527).

Participanții la Colocviul internațional asupra originilor gnosticismului au propus să se delimite/e bine semnificațiile termenilor de gnosa şi gnosticism: „gnosticismul" desemnează „un anumit grup de sisteme din secolul al II-lea d.Hr., pe care toată lumea e de acord să le numească astfel". Dimpotrivă, „gnosa" semnifică „cunoaşterea misterelor divine rezervată unei elite" (Origini dello Gnosticismo, p. XXIII). Cu ocazia Colocviului de la Messina s-a putut verifica încă o dată numărul şi varietatea ipotezelor privind „originile" gnosticismului, în studiul său „Perspectives de la recherche sur Ies origines du gnosticisme" (Origini, pp. 716-746), Uho Bianchi a schițat o morfologie a textelor gnostice, analizând totodată distribuirea lor geografică şi eventualele lor relații istorice. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor. „Le probleme des origines du gnosticisme" (ibid., pp. 1-27).

între numeroasele comunicări la Colocviul de la Messina, semnalăm: H. Jonas, „Delirnitation of the gnostic phenomenon — typological and historical" (Origini, pp. 90-108); A. Bausani, „Letture iraniene per ['origine e la definizkme tipologica di Gnosi" (ibid., pp. 251-264); G.GnoIi,„La gnosi iranica. Per una impostazione del problema" (ibid., pp. 281-290; autorul examinează mai ales maniheismul); R. Grahay, „Elements d'une mytopee gnostique dans la Grece classique" (pp. 323-339); M. Simon, „filcments gnostiques chez Philon" (pp. 359-376); H. Ringgren, „Qumran and gnosticism" (pp. 379-388); H. J. Schoeps, „Judenchristentum und Gnosis" (pp. 528-537); G. Quispel, „Makarius und das Lied von der Perle" (pp. 625-644).

Despre Plotin şi gnosa, vezi studiul lui H. Ch. Puech, En quete de la Gnose, I, pp. 55-116; despre raporturile dintre dualismul platonician (mai ales în interpretarea lui Plotin) şi dualismul gnostic, vezi E. R. Dodds, Păgân and Christian in an Age ofAnxiety. Some aspecis ofreligious experience from Marcus Atirelius to Constantin (Cambridge, 1965), pp. 24 sq., 83 sq.

Descoperirea manuscriselor gnostice într-un urcior la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, istoria destul de zbuciumată a achiziționării lor, precum şi descifrarea şi publicarea lor au fost relatate de Jean Doresse, Leş livre x secrets des

gnostiques d'Egypte. L Introduction aux ecrits gnostiques coptes decouverls ă Khenoboskion (Paris, 1958), pp. 133 sq., şi, cu detalii necunoscute, de John Dart, The Laughing Savoir (New York, 1976). Vezi, de asemenea, Jarnes R. Robinson, „The Jung Codex: The Rise and Făli of a Monopoly", Religious Studies Review, 3, 1977, pp. 17-30. Ediția completă, The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, a fost terminată în 1976. Ediții critice ale anumitor texte, însoțite de traduceri şi comentarii, au fost publicate treptat, începând din 1956, dar singura traducere completă (din nefericire lipsită de note şi comentarii) este editată sub direcția lui James M. Robinson, The Nag Hammadi Library (New York, 1977).
Biblioteca descoperiită la Nag Hammadi a dat loc la numeroase scrieri. Vezi David M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography 1948-1969 (Leiden, 1971) şi aducerile anuale la zi în periodicul Novum Teslamentum. O analiză extrem de erudită a noilor apariții — ediții critice, traduceri şi contribuții la istoria şi exegeza textelor — a dat Carsten Colpe: „Heidnische, jiidische und christliche Uberlieierung in den Schriften aus Nag Hammadi", în Jahrbuch fur Antike und Chrixtentum, 16, 1973,pp.106-126; 17,1974,pp.109-125; 18,1975,pp. 144-165; 19,1976,pp. 120-138. Printre lucrările consacrate analizei şi interpretării noilor texte, cităm: W. C. van Unnik, Newlv discovered Gnostic writings (Naperville, 1960); Alexander Bohlig,Mysterion und Wa/irheit (Leiden, 1968), pp. 80-111, 119-161; Exsays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Bohlig (editată de Martin Krause, Leiden, 1972); M. Tardieu, Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et Ies animaux d'Egypte dans un ecrit de Nag Hammadi (II, 5), Paris, 1974. Vezi, de asemenea, studiile lui Henri Charles Puech, reunite în al doilea volum din cartea sa: FM quete de la Gnose: Sur l'Evangile selon Thomas (Paris, 1978). în acelaşi volum (pp. 11-32), traducerea Evangheliei după Toma (publicată pentru prima oară, cu aparat critic şi comentariu, în 1959). O altă traducere, bogat adnotată, a dat Jean Doresse, L'Evangile selon Thomas ou Ies Paroles Secretes de J e sus (Paris, 1959). Cf., de asemenea, excelentul comentariu al lui J.-E. Menard, L'Evangile selon Thomas (Leiden, 1975). Cu privire îa acest text important, vezi, în plus, Robert M. Grant, The Secret Saying ofJesus (New York, 1960); R. Mc. L. Wilson, Studies in the Gospel of Thomas (Londra, 1960); B. Gartner, The Theology of the Gospel of Thomas (Londra, 1961).

Unul din textele cele mai discutate şi de mai multe ori traduse este Evanghelia Adevărului; cf. traducerii lui W. W. Isenberg.în R. M. Grant, Gnosticism, pp. 146—161; si aceea a lui George W. Mac Rae,în J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library, pp. 37—49.
Despre Evanghelia după Filip = Nag Hammadi Library, pp. 131-151, traducere de W. W. Isenberg), vezi R. Mc. L. Wilson, The Gospel of Philip (Londra, 1962); J.-E. Menard, L'Evangile selon Philippe (Paris, 1967).
Mai multe antologii de texte gnostice, traduse şi adnotate, au fost publicate în ultimii cincisprezece ani. Semnalăm: Robert M. Grant, Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writingx from the Early Christian Period (New York, 1961): Werner Foerster, Die Gnosis, I-II (Ziirich, 1969, 1971).
229. Despre Simon Magul, vezi R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, pp. 70-96; H. Leisegang, Le Gnose, pp. 48-80; L.Cerfaux,„Simon lemagicienâ Sumane,", Recherches de Science religieuse, 27,1937,pp. 615 sq.; L. H. Vincent, „Le culte d'Helene â Samarie", Revue Bihlique, 45, 1936, pp. 221 sq.; H. Jonas, The Gnostic Religiori, pp. 103-111, 346 (bibliografie).
Despre originile legendei Doctorului Faust.cf. E. M. Buttler,77îe Myth of the Magus (Cambridge, 1948);Gilles Quispel, „Faust: Symbol of Western Mân", Eranos Jahrbuch, 35,1966, pp. 241-265, reluat în Gnostic Studies, II (Leiden-lstanbul, 1973), pp. 288-307.
Lucrarea lui Marcion, Antitezele, s-a pierdut, dar substanța ei ne e cunoscută din tratatul lui Tertullian, Adversus Marcionem. Numeroşi autori ortodocşi au respins marcioaismul; să-i cităm pe Iustin, Irineu şi Dionysie din Corint. Cartea lui Adolf von Harnack, Marcion: das Evangelium vom fremden Goit (Leipzig, ediția a 2-a, 1924), nu a fost depăşită. A se vedea, de asemenea, E. C. Blackmann, Marcion and his influence (Londra, 1948); M. Leisegang, La Gnose, pp. 185-191; Hans Jonas, The Gnostic Religion, pp. 130-146; R. M. Grant, op. cit., pp. 121 sq.
Despre iudeo-creştinismul heterodox, vezi J. Danielou, Theologie du Jude'o-Christianisme (Tournai, 1958), pp. 68-98; despre Cerintius, ibid., pp. 80-81. Despre Carpocrat, vezi H. Leisegang, La Gnose, pp. 176 sq.; Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, pp. 261-278. Despre Basilide, vezi M. Leisegang, La Gnose, pp. 136—175; R. Mc. L. Wilson, The Gnostic Problem, pp. 123 sq.; R. M. Grant, op. cit., pp. 142 sq.
Despre Valentin şi şcoala sa, vc/i F. M. Sagnard, La gnose valentinienne et le temoignage de saint Irenee (Paris, 1947); A. Or\x,Estudios valentinianos, 1-FV (Roma, 1955-1961; e vorba, în fond, de un foarte savant studiu comparativ al teologiilor gnostice şi creştine); H. Jonas, The Gnostic Religion, pp. 174—205; cf., de asemenea, bibliografia referitoare la Evanghelia Adevărului. Dintre scrierile aparținând şcolii valentiniene, trebuie să menționăm tratatul De Resurrectione (Epistula ad Rheginum); noi folosim traducerea şi comentariul lui Malcolm Lee Peel, The Epistle to Rheginos. A Valentinian letter on Resurrection (Philadelphia, 1969). Acest rnic text (mai puțin de opt pagini) este deosebit de important deoarece constituie primul document gnostic de la Nag Hammadi consacrat

eshatologiei individuale (i.e, moartea şi postexistenţa omului).
Valentin este singurul maestru gnostic căruia i se cunosc discipolii pe nume. Unul din aceşti discipoli, Heracleon, a redactat primul comentariu la Evanghelia după loan; Origen i-a răspuns scriind propriul sau comentariu. De altfel, discipolii sunt cei care au dezvoltat sistemul, astfel încât este greu de precizat contururile originare ale doctrinei Iui Valentin. Despre diversele expresii ale teologiei valentiniene, vezi R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, pp. 134 sq.
Despre sectele gnostice libertine, în primul rând, fibioniţii (ale căror orgii au fost descrise de Epiphanus, Panarion, 26 , 17: l sq.), vezi Stephen Benko, „The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius", Vigiliae Christianae, 2,1967, pp. 103—119; Alfonso M. di Nola, Parole Segrete din Gesu, pp. 80-90; M. Eliade, Occultism, Witchcraft and cultural fashions (Chicago, 1976), pp. 109 sq., 139-140.
Secta gnostică a rnandeenilor supravieţuieşte încă într-o mică comunitate de 13 000-14 000 de credincioşi, în sudul Irakului. Numele lor derivă de la termenul mandăye („gnostici"). Dispunem de un mare număr de opere: cele două Ginză („Comoară"), Cartea lui loan, o carte canonică de rugăciuni şi alte texte de cult, dobândite mai ales graţie doamnei E. S. Drower. Probabil că practicile religioase (în primul rând botezul şi slujba pentru morţi), cât şi teologia mandeenilor urcă până într-o foarte străveche perioadă, care precede vremea propovăduirii lui lisus Hristos. Totuşi, originea şi istoria sectei suui încă insuficient cunoscute. Este vorba probabil de o sectă eretică evreiască, în opoziţie cu iudaismul ortodox, şi puternic influenţată de ideile gnostice şi iraniene. După cum scrie Kurt Rudolph: „este o ramură, organizată în sectă baptistă, a curentului gnostic iudeo-sirian, devenită o comunitate, de viaţă şi de limbă, închisă, care a păstrat, până în zilele noastre, documente foarte preţioase ale unei credinţe dispărute".
Literatura (texte şi studii critice) este considerabilă: vezi E. S. Drower, The Mandaeans of Irak and Iran (Oxford, 1937; reeditare, Leiden, 1962); K. Rudolph, Mandăische Quellen (în Die Gnosis, ed. W. Foerster, II, Ziirich, 1971, pp. 171-418); id., Die Mandâer, I-II (Gottingen, 1960-1961); vezi.de asemenea, prezentarea de ansamblu, de acelaşi autor: „La religion mandeenne", în Histoire des religions (sub direcţia lui H. Ch. Puech), II (Paris, 1972), pp. 498-522.
230. Imnul Mărgăritarului a dat naştere la o îndelungată discuţie. Originea iraniană a mitului a fost susţinută mai ales de R. Reitzenstein, Das iranische Erlosungsmysterium (Bonn, 1921), pp. 72 sq.; G. Widengren, „Der iranische Hintergrund der Gnosis" (Zeitschrift fiir Religions — und Geisteschichte, 4,1952, pp. 97-114), pp. 105 sq.; id., Religionphanomenologie (Berlin, 1969),pp. 506 sq. Bune analize la H. hmas,The Gnostic Religion, pp. \\6sq.;ErikPeters(.m,Friihkirche,Judentum und Gnosis (Roma-Fribourg, 1959), pp. 204 sq,; Alfred Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosix, Berlin, 1959; H. Ch. Puech, En Quete de la Gnose H, 118 sq.; 231 sq. Vezi, de asemenea, A. T. J. Klijn,

„The so-called Hymm oi" the Pearl", Vigiliae Christianae, 14, 1960, pp. 154-164; G. Quispel, Makarius, dus Thomasevangelium und das Lied von der Perle (Leiden, 1967).
Despre simbolismul perlei în culturile arhaice şi orientale, vezi M. Eliade, Images et symboles, pp. 164—198; M. Mokri, „Leş symboles de la Perle", JA, 1960, pp. 463-481. în legătură cu identificarea cu „Hrist" la teologii creştini, a se vedea C. M. Edsman, Le bapteme de f eu (Leipzig-Uppsala, 1940), pp. 190 sq.; M. Eliade, Images et symboles, pp. 195 sq. '
Legendele despre Matsyendranăth şi amnezia sa sunt analizate în cartea noastră, Le Yoga, pp. 308 sq.; ve/i bibliografia izvoarelor, ibid., p. 403. Temele exilului, a captivităţii într-o ţară străină, a mesagerului care trezeşte prizonierul si îl invită sa se aştearnă la drum, se regăsesc într-un opuscul de Sohrawardî, Recit de l'exil occidental, strălucit analizată de Henry Corbin, En Islam iranien, II (1971), pp. 270-294.
Despre mitul „Salvatorului salvat", vezi lucrările lui R. Reit/cnstein si lui G. Widengren citate mai sus; ci., de asemenea, criticile avansate de C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule (Go'ttingen, 1961).
Despre imaginile şi simbolurile specific gnostice, vezi Hans Jonas, The Gnostic Religion, pp. 48-99; G. Mac Rae, „Sleep and awakening in gnostictexts" (Origini dello Gnosticismo, pp. 496-510); H.-Ch. Puech, En quete de la Gnose, II, pp. 116 sq. Vezi, de asemenea, M. Eliade, Aspects du mythe (Paris, 1963), pp. 142 sq. [trad. românească, pp. 125 sq. — nota trad.j.
231. Istoria studiilor despre maniheism constituie un capitol important în istoria ideilor în Europa; n-avem decât să ne reamintim interesul filosofic si controversele pasionate, suscitate de Histoire critique de Manichee et du Manicheisme (2. voi. Amsterdam, 1734—1739) de Isaak de Beausobre şi de articolele lui Bayle în Dicţionarul său; vezi J. Rics, „Introduction aux etudes manicheennes. Quatre siecles de recherches", Ephemerides Theologicae Lovanienses, 33, 1957, pp. 453—482; 35,1959,pp. 362-409; despre lucrările publicate în secolul XX,cf. H. S. Nyberg, „Forschungen iiberdcn Manichai'smus", Zeitschrift fur neutestamentliche Wissenschaft, 34, 1935, pp. 70-91; Raoul Manselli, L'eresia del male (Napoli, 1963), pp. 11-27. Cea mai bună expunere de ansamblu rămâne mereu

cartea lui H. Ch. Puech, Le manicheisme. Son fondateur, sa doctrine (Paris, 1949); notele (pp. 98-195) constituie o excelentă documentare. Acelaşi autor prezintă o nouă sinteză în capitolul „Le manicheisme", în Histoire des religions, II, 1972; pp. 523-645. Vezi, de asemenea, G. Widengren, Mani und der Manichăismus (Urban-Biicher 57, Stuttgart, 1962; cităm traducerea engleză, Mani und Manichaeism, Londra-New York, 1965); O. Klima, Manis Zeit und Leben (Praha, 1962); Francois Decret, Mani et la tradition manicheenne (Paris, 1974). Pot fi consultate încă cu folos: A. V. W. Jackson, Researches in Manichaism, with special reference to the Turfanfragments (New York, 1932); A, H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des manichaischen Systems", Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925 (Leipzig, 1927), pp. 65-157; U. Pestalozza„„Appunti sulla vita di Mani" (Reale Istituto Lombardo di Lettere, seria a Il-a, voi. 67, 1934, pp. 417-479, reluată în ale sale Nuovi Saggi di religione mediterranea, Firenze, 1964, pp. 477-523). Pentru bibliografia lucrărilor recente, cf. L. J. R. Ort, Mani. A religio-historical description of hispersonality (Diss., Leiden, 1967), pp. 261-277; Puech, „Le manicheisme", pp. 637-645.
Episodul privind vocea auzită de Patek ne-a fost transmis de Ibn an-Nadlm (Fihrist, pp. 83-84, traducere de Fliigel). Despre secta botezătorilor la care s-a convertit Patek, vezi discutarea izvoarelor în H. Ch. Puech, I^e manicheisme, pp. 40-42, şi n. 146-156; G. Widengren, Mani, pp. 24-26.
Descoperirea recentă a unui Codex grecesc, a cărui origine siriacă urcă până în secolul al V-lea, permite identificarea sectei botezătorilor: este vorba de elkasaiţi, mişcare gnostică iudeo-creştină întemeiată de Elkhasal în timpul domniei lui Trăiau. Vezi A. Henrichs şi L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex"; Zeitschrift f. Papyrologie u. Epigraphik, 5, 1970, pp. 97-216; Hans J. W. Drijvers, „Die Bedeutung des Kolner Mani-Codex fiir die Manichăismusforschung", în Melanges... Henri-Charles Puech, 1974, pp. 471-486; Giles Quispel, „Mani the Apostle of Jesus Christ" (Epektasis. Melanges... Cardinal Jean Danielou, 1972, pp. 667-672); R. N. Frye, „The Cologne Greek Codex about Mani", Ex Orbe Religionum (Festschrift G. Widengren), I, pp. 424-429; F. Decret, Mani, pp. 48 sq.
Cele două revelaţii au fost consemnate de Mani în cartea sa Shabuhragăn (cf. Al-BîrunT, Chronology of'Ancient Nations, traducere de Edward Sachau, Londra, 1879, p. 190). Potrivit mărturiei unui Kephaloîon. copt, Mani a avut o singură revelaţie la vârsta de doisprezece ani: Sfântul Spirit, Paracletul promis de lisus, a pogorât şi i-a revelat „misterul" care a fost multă vreme ascuns, adică lupta dintre Lumină şi întuneric, originea lumii, crearea lui Adam, pe scurt esenţialul a ceea ce va deveni mai târziu doctrina maniheană; cf. Kephalala (= H. J. Polotsky, Manichaeische Handschriften, I, Stuttgart, 1934), cap.l, pp. 14-15.
Despre data întrevederii cu Shăpur I, cf. H.Ch. Puech, op. cit., p. 46 şi n. 179-184; data de 9 aprilie a fost calculată de S. H. Taqizadeh. Despre ultima călătorie a lui Mani, cf. W. B. Henning, „Mani's last jorney", BSOAS, X, 1942, pp. 941-953. în ce priveşte anumite amănunte atroce ale morţii lui Mani (ar fi fost jupuit de viu etc.), autenticitatea lor pare suspectă, cf. H. Ch. Puech, pp. 54-56.
232. Scrierile lui Mani au fost analizate de P. Alfaric, Leş ecritures manicheennes, I-II, Paris, 1918-1919; despre descoperirile ulterioare şi cele publicate de F. W. K. Miiller, E. Chavannes, P. Pelliot, W. B. Henning etc., vezi H. Ch. Puech, Le manicheisme, pp. 144 sq. (n. 240 sq.),id., în Histoire des religions, II, pp. 547 sq., G. Widengren, op. cit., pp. 151-153; cf., de asemenea, Ort, Mani, pp. 32 sq. In afară de Shabuhragăn, dedicat lui Shâpur şi scrisă în persana mijlocie, Mani a scris în siriacă sau în aramaica orientală Evanghelia Vie, Cartea Misterelor, Pragmateia (sau „Tratat"), Comoara Vieţii, Cartea Giganţilor şi Scrisorile (H. Ch. Puech, Le Manicheisme, p. 67 şi n. 262). Printre textele atribuite profetului, cele mai importante sunt Kephalala sau „Capitole". Textele traduse şi comentate se găsesc în A. Adam, Texte zum Manichăismus

(Berlin, 1954); C. R. C. Attbeny,A Manichaean Psalm-Book (Stuttgart, 1938); E. M. BoyccJVz? Manichaean Hymn Cycles inParthian (Oxford, 1954); H. J. Polotsky, Manichăische Homllien (Stuttgart, 1940), F. Decret, Mani, pp. 58 sq. şi passim.
233. Mitul este prezentat de H. Ch. Puech, Le manicheisme, pp. 74-85, G. Widengren, op. cit., pp. 43-69, Hans Jonas, The Gnostic Religion (ediţia a 2-a, Boston, 1963), pp. 209-231. Insistând asupra caracterului iranian al maniheismului (vezi, de asemenea, Leş religions de l'Iran, pp. 331-341), G. Widengren a analizat cu pertinenţă antecedentele mesopotamiene ale anumitor personaje şi episoade ale mitului; cf. Mesopotamian Elements in Manichaeism (Uppsala, 1946), pp. 14-21, 25,53 („Mama Vieţii"),pp. 31 sq. („Prinţul întunericului"), pp. 74 sq. („Mesagerul") etc. Vezi, de asemenea, W. B. Henning, „Ein manichăischer Kosmogonischer Hymnus", NGWG, 1932, pp. 214-228; id., „A Sogdian Fragment of the Manichaen Cosmogony", BSOAS, 12,1948, pp. 306-318; A. V. W. Jackson, „The Doctrine of the Bolos in Manichaean eschatology", JAOS, 58,1938, pp. 225-234; Hans J. W. Drijvers, „Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichaismus" (Melanges... Henri-Charles Puech, pp. 459-469).
Despre „Prinţul întunericului", vezi importantul studiu al lui H. Ch. Puech, „Le Prince des Tenebres ct son Royaume", Satan (Paris, 194H),pp. 136-174. Despre episodul „seducerii arhonauţilor",cf. F. Cumont, Recherches sur

le Manicheisme, I (Bruxelles, 1908),pp. 54-68, şi H. Ch. Puech, Le manicheisme, p. 172 (n. 324). Despre echivalenţa lumină (spirit), semen virile, cf. M. Eliade, „Spirit, Light and Seed", History of Religions, 11, august, 1971. Privind mitul despre naşterea plantelor din sămânţa unei Fiinţe primordiale, cf. M. Eliade, „La Mandragore et Ies mythes de la „naissance miraculeuse"", Zalmoxis, 3,1940-42, pp. 3^18; id., „Gayomart et la Mandragore", Ex Orbe Religionum, II, pp. 65-74; id., „Adam, le Christ et la Mandragore", Melanges... H. Ch. Puech, pp. 611-616.
234. Imaginea lui Jesus Patibilis, şi mai ales ideea că facerea pâinii constituie un păcat, pentru că ea implică „torturarea" cerealelor (cf. H. Ch. Puech, Le manicheisme, p. 90), aminteşte de unele credinţe arhaice, solidare religiozităţii agrare (§§Hsq.).
Despre difuziunea maniheismului, vezi U. Pestalozza, „II manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali", Reale htituto Lomhardo di Scieme e Leftere, seria a Il-a, voi. 57, 1934, pp. 417-419 (reluat în Nuovi Saggi di Religione Mediterranee, pp. 402-475); G. Messina, Christianesimo Buddhismo Manicheismo nell'Asia Antica (Roma, 1947); H. S. Nyberg, „Zum Kampf zwischen Islam und Manichaismus", OLZ, 32, 1929, cols. 425-441; O. Maenchen-Helfen, „Manichaens in Siberia" (Univ. uf California Publications in Semitic Philology, XI, 1951, pp. 311-326); M. Guidi, La lotta tra l'Islam et ii Manicheismo (Roma, 1927); W. B. Henning, „Zum zentralasiatischen Manichaismus", OLZ, 37, 1934,col. I-II; id., „Ncue Materialei! zur Geschichte des Manichaismus", ZDMG, 40,1931, pp. 1-18. Cartea lui E. de Stoop, Essai sur la diffusion du manicheisme dans l'Empire Romain (Gând, 1909), este învechită; vezi bibliografiile mai recente în H. Ch. Puech, op. cit., p. 148, n. 257 şi G. Widengren, Mani, pp. 155-157. Cf. P. Brown, „The Diffusion of Manicheism in Roman Empire", Journal of Roman Studies, 59, 1969, pp. 92-103; F. Decret, Aspecîs du manicheisme dans l'Afrique romaine (Paris, 1970). Pentru bibliografiile privind mişcările zise „ncomaniheiste", vezi partea a III-a, cap. XXXVI.
235. Despre gândirea religioasă ebraică, vezi Claude Tresmontant, Essai sur la pensee hebraUjue (Paris, 1953); despre structura biblică a teologiei creştine, vezi, de acelaşi autor, La metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chre'tienne (Paris, 1961), pp. 21 sq. Despre tema „după chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu, vezi J. Jervell, Imago Dei, Gen 1, 26 f., im Spătjudentum, in der Gnosis u. in den paulinischen Briefen (Gottingen, 1960). Despre controversele în jurul definirii „ortodoxiei", vezi Walter Bauer, Rechtglaubiogkeit und Ketzerei im ăltesten Christentum, Tiibingen, 1939, ediţia a 2-a, 1964), trad. engleză: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity (1971); E. H. W. Turner, The Pattern ofthe Chnstian Truth (Londra, 1954); A. Benoit, l^e Juda'isme et le Christianisme antique (Paris, 1968), pp. 289-330. „Trebuie de acum înainte renunţat la o vedere simplistă şi monolitică a originilor creştine. Deşi reciamându-se de la credinţa în Hristos, creştinismul nu a exprimat-o într-un chip unic şi identic; e de ajuns să ne gândim la cercetările efectuate asupra diverselor teologii ce se găsesc chiar în Noul Testament: teologia pauliniană, teologia ioanică..." (A. Benoit, op. cit., p. 300).
236. Despre simbolismul şi metologia acvatică, vezi M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, §§ 64, 65; Images et symboles, pp. 199 sq. Despre simbolismul botezului creştin, vezi J. Danielou, Sacramentum futuri (Paris, 1950), pp. 13-20, 55-85; id , Bible et Liturgie (1951), p. 29-173; Hugo Rahner, Greek Myth and Christian Mystery (Londra, 1963), pp. 69-88.
Despre simbolismul androginului în creştinismul primitiv şi la gnostici, vezi M. E\\'<iăe,Mephistophe'les et l'androgyne (Paris, 1962), pp. 128 sq.; de adăugat: A. di Nola, Parole Segrete di Gesu (Torino, 1964), pp. 60 sq., Wayne A. Meeks, „The Image ofthe Androgyne: Some uses of a Symbol in Earliest Christianity", HR, 13, 1974, pp. 165-208 (bibliografie bogata); Derwood Smith, „TheTwo made One: Some Observations on Eph. 2: 14-18", Oliio Journal ofReligious Studies, 1,1973, pp. 34-54; Robert Murray, Symbols ofChurch and Kingdom.A Study in Early Syriac Tradition (Cambridge, 1975), pp. 301 sq. O bună antologie de texte a dat Ernst Benz, Adam: Der Mythus des Urmenschen (Miinchen, 1955). Printre autorii contemporani, citām pe teologul catolic Georg Koepgen, Die Gnosis des Christentums (Salzburg, 1930), care consideră drept androgin pe Hristos, precum şi Biserica şi Preoţii (pp. 316 sq.). Pentru Nicolai Berdiaev, de asemenea, omul perfect al viitorului va fi androgin, aşa cum a fost Hristos: cf. The Meaning ofthe Creative Act (1916, trad. engleză, 1955), p. 187.
Despre simbolismul Arborelui Cosmic şi al „Centrului Lumii", vezi Trăite' d'histoire des religions, §§ 99 sq.; Images et symboles, pp. 55 sq., 213 sq. Despre simbolismul Crucii ca Arbore Cosmic sau ca Arbore al Vieţii, vezi referinţele citate în Images et symboles, pp. 213 sq.; de adăugat H. Rahner, op. cit., pp. 46-68 („The Mystery of the Cross").

Despre „capul lui Adam", îngropat pe Golgota si botezat cu sângele Domnului, vezi The Book ofthe Cave ofTreasures (tradusă din siriacă de E. A. W. Budge, Londra, 1927), p, 53.
Despre legendele plantelor miraculoase care cresc la picioarele Crucii, ve/i M. Eliade, „La Mandragore et Ies mythes de la «naLssance miracuieuse»", Zulmoxis, 3, 1940-1942, pp. 3-48 (cf. notele bibliografice, pp. 44-45); id., „Adam, le Christ et la Mandragore", Melanges... H. Ch. Puech (Paris, 1974), pp. 611-616.
Despre legenda originii viţei de vie din sângele Mântuitorului, vezi M. Eliade, „La Mandragore...", pp. 24 sq.; N.

Cartojan, Cărțile populare în literatura românească, voi. II (ediția a 2-a, 1973), pp. 113 sq.
Despre legendele privitoare la originea mirului („leacul Vieții") în literatura siriacă, în mandeism si în maniheism, ve/i G. Widengren, Mesopolumian Hlements in Manichaism (Uppsala, J 946), pp. 123 sq.; Robcrt Murray, Symbols in Church and Kingdom, pp. 95 sq. 320 sq.
Despre circulația legendelor asemănătoare (Scth şi Crucea, căutarea uleiului şi a mirului etc.), în Occident, vezi Esther Casier Quinn, The Quest of Sethfor the Oii of Uf e (Chicago, 1962).
237. Lungul şi complexul proces de asimilare a iconografici religioase păgâne si a simbolismului său de către iudaism în epoca elenistică şi romană a fost strălucit prezentată de Edwin R. Goodenough, în cele dousprezecc volume ale lui opus magnum al său: Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period (New Yorfc, 1953-1965). Cf., de asemenea, Morton Sinith, „The Jmage of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's work on Jewish Symbols", Bulletin ofthe John Rylands Librury, 40, 1958, pp. 473-512.
Despre „creştinismul cosmic", vezi M. Eliade, De Zahnoxis ă Gengis-Khan (Paris, 1970), cap. VIJ.
Despre cosmologiile dualiste atestate în folclorul Europei Orientale, vezi De Zalmoxis..., cap. III.
Problema aportului iranian la creştinism a fost prezentată sumar de către J. Duchesne-Guil'emin, IM religion de V han ancien (Paris, 1962), pp. 264 sq. (cf. p. 264, n. 2-3, bibliografie).
Cele mai vechi surse creştine situând nativitatea înîr-o peşteră sunt Protoevanghelia lui lacov (18:1 sq.), Justin Martirul şi Origen. Iustin atacă pe inițiații în Misterele lui Mithra care, „împinşi de diavol, pretindeau că-şi efectuează inițierile într-un loc pe care îl numesc speleum" (Dialog cu Tryphon, cap. 78). Acest atac dovedeşte că încă în secolul al II-Iea cre.ştinii percepeau analogia dintre speleum-ul mithriae şi peştera Bethleemului.
Despre Opus imperfectum in Matthaeum şi Cronica lui Zuqnîn, vezi Ugo Monnerel de Villard, Le leggende orientali sui Magi evangelici (Rorna, 1952), pp. 62 sq.; G. Widengren, Iranischsemitische Kulturbegegnung in parthischer Zeii (Kdln-Opland 1960), pp. 70 sq,; M. Eliade, Me'phistopheles et l'androgyne (Paris, 1962), pp. 60 sq.
238. Despre avântul teologiei creştine, bibliografia este considerabilă. Vezi câteva indicații bibliografice în J. Danielou şi H. Marrou, Nouvelle histoire de L'Eglise, I, pp. 544-555. Semnalam: J. Danielou, Message evange'lique et culture hellenistique aux Il-e et IH-e siecles (Tomnai, 1961); M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschiclitlich dargestellt (ediția a 2-a, Tubingen, 1954); H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fai/iers (Cambridge, Mass., 1956); E. F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria (Cambridge, 1957); J. Danielou, Origene (Paris, 1950); H. de Lubac,/foto//'£ et Esprit. L'intelligence de 1'ecriture d'apres Origene (Paris, 1950); H Crouzel, Tlieologie de l'image de Dieu chez Origene (Paris, 1956); A. Houssiau, La christologie de Saint Irenee (Louvain, 1955); A. Benoit, Saint Irenee. Introduction ă l'etude de sa the'ologie (Paris, 1960); R. P. C. Hanson, Origen 's Doctrine ofTradition (Londra, 1954); C. Tresmontant, IM metaphysicjue du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne (Paris, 1961).
Despre Arius şi Conciliu! de la Niceey, vezi H. Marrou, în Histoire de l'Eglise, J, pp. 290 sq., 551-553 (bibliografie); W. Telfer, „When did the Arian conlroversy begin?", Journal of Theological Studies (Londra), 47, 1946, pp. 129-142; 48,1949,pp.187-191.
Despre mariologie, vezi F. Braun, La mere des fideles. Essai de theologie johannique (Paris, 1953); J. Gaiot, Mary in the Gospel (l 964); Karl Rahner, Mary, Mother ofthe Lord (l 958); E. Schillelbeeckx, Mary, Molher ofthe Redemption (1964); H. C. Graef, Mary. A History of Doctrine and Devotion, l-II, (1963, 1966).
239. Despre Sol Invictus si religia solară, vezi F. Altheim, La religion romaine antique (trad. franceză, 1955), pp. 298 sq.; id., Der unbesiegte Goți (Hamburg, 1957), în special cap. V-VII; G. H. Halsberghe, The Cult of Sol Invictus (Leiden, 1972).
Despre convertirea lui Constantin şi politica sa religioasă, vezi A. Pignniol,L'empereur Constantin (Paris, 1932; autorul vede în Constantin un sincretist); A. Alfoldi, The conversion of Constantin and Păgân Rome (Oxford, 1948); W. Seston, Diocletien et la Tetrarchie (Paris, 1946); II. Kraft, Konstantin religiose Entwicklung (Tubingen, 1955); cf., de asemenea, lucrările Iui F. Allheim, citate mai sus, mai ales Der unbesiegte Gott, cap. VII. O bună sinteză a dat Andre Benoit, în M. Simon si A. Benoit, Le Judal'sme et le Christianisme antique (Paris, 1968), pp. 308-334.
„Oricare ar fi semnificația exactă şi originea semnelor văzute de Constantin, este clar că istoricii vor avea tendința să le dea o explicație care e în acord cu înțelegerea lor generală a problemei constantiniene. Pentru cei care consideră că Constantin s-a raliat efectiv creştinismului în 312, semnul nu poate fi decât creştin (cf., între alții, A. Alfoldi şi Vogt). Cei care consideră că Constantin nu s-a raliat creştinismului în 312 consideră semnul fie păgân, fie creştin şi folosit pentru a-i ralia pe fidelii săi (cf. Gregoire). în sfârşit, cei care consideră că, începând cu 312, Constantin evoluează într-o perspectivă sincretistă consideră semnul constantinian drept ambiguu, polivalent, capabil să exprime atât păgânismul, cât şi creştinismul" (A. Benoit, op. cit., p. 328).
Despre istoria creştinismului în secolul IV, vezi sinteza lui Henri Marrou, în J. Danielou şi H. Marrou, Nouvelle histoire de l'Eglise. I: Des originea ă Saint Gregoire le Grand (Paris, 1963), pp, 263-272, 547-559 (bibliografii).

Tabloul problemelor

Despre raporturile dintre creştinism şi păgânism, vezi P. de Labriolle, IM reaction pa'tenne, ediția 5-a (Paris, 1942); E. R. Dodds, Păgân and Christian in an Age of Anxiety. Some Axpeclx of Religious Experience from Marcus Aurelius ta Constantine (1965); A. Momigliano, ed., The Conflict between Păgânism and Christianity in l/ie fourth Centiiry (Oxford, 1963),în special H. I. Marrou, „Synesius of Cyrcne and Alexandrian Neoplatonism" (pp. 126-150); H. Bloch, „The Păgân Revival in the West at the End of the Fourth Century" (pp. 193-218); Peter Brown, The World oflMte Antiqitity. From Marcus Aurelius to Muhammad (Londra, 1971), pp. 34 sq.

Despre originea si primele dezvoltări ale monahismului, vezi H. Marrou, op. cit., pp. 310-320 (bibliografia, pp. 553-555); A. Voobus, Hixtory ofaxceticixm in the Syrian Orient: I. The Origin ofasceticism. Early monasticism in Perxia; II: Early Monasticixm in Mexopotamia andSyria (Louvain, 1958,1960); D. Chitty, The Desen a City (Oxford, 1966); Peter Brown, „The Risc and function of the Holy Mân in Late Antiquity", Journal of Roman Studies, 61, 1971,pp. 80-10] şi cap. VIII al cărții sale The World of Lite Antiquity (pp. 96-114). Vezi, de asemenea, traducerile adnotate date de A. Festugiere, Leş Moines d'Orient. I-IV (Paris, 1961-1966), şi lucrarea bogat ilustrată a lui Jacques Lacarriere, Leş hotnmes ivres de Dieu (Paris, 1961).

240. Fragmentul din Bioi sophiston de Eunapios despre prezicerile ultimului hierofant legitim a fost tradus de C. Kerenyi, Eleusis (New York, 1967), pp. 17-18; vezi, de asemenea. George E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian Mysteries (Princeton, 1961), p. 8.

Despre supraviețuirile păgâne la Eleusis, ve/i F. Lenormand.Monographie de la voie sacree eleusinienne (Paris, 1864), I, pp. 398 sq. (legenda Sfintei Demetra relatată de F. Lenormand a fost tradusă în engleză de A. B. Cook, care a adăugat o bibliografie; d.Zeux, 1,1914, pp. 173-175); John Cuthbert Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study ofSurvivals (Cambridge, 1910, reeditare, New York, 1964), pp. 79 sq. Despre episodul din 7 februarie 1940, vezi Charles Picard, „Demeter, puissance oraculaire", RHR, 122, 1940,pp. 102-124.

241. O bună introducere generala în preistoria şi protoistoria religiilor din Eurasia Septentrională a dat Karl Jettmar, în I. Paulson, A.Hultkrantz şi K. Jettmar, Lex religions arctiques etfinnoises (trad. franceză, Payot, 1965; ediție germană, Stuttgart, 1962), pp. 289-340. Pentru o prezentare istorică a culturilor Asiei Centrale, vezi Mãrio Bussagli, Culture e civiltă dell'Axia Centrale (Roma, 1970), mai ales pp. 27 sq. (originile culturilor nomade), pp. 64 sq. (originea şi trăsăturile culturilor sedentare), pp. 86 sq. (despre faza scitică a perioadei „huno-sarmaticc"); lucrarea are excelente bibliografii critice. Vezi, de asemenea, K Jettmar, Die friihen Steppenvlilker (Kunst der Welt, Baden-Baden, 1964); id., „Mitteiasien und Sibirien in vortiirkischer Zeit", Handbuch der Orientalistik, l Abt. V, Bd. 5 (Leiden-Kdln, 1966), pp. 1-105; Sergei J. Rudenko, Frozen Tombx of Siberia: The Pazryk Burial of hon Age Horsemen (Los Angelcs, 1970; ediția rusă a apărut în 1953); E. Tryjarski?„0n the archaeological tracesof Old Turks in Mongolia", Easl and West (Roma, 1971),pp. 121-135; L.I.Albaum şi R.Brentjes, Wăchter des Goldes. Zur Geschichte u. Kurltur mittelasiatischer Volker vor dem Islam (Berlin, 1972).

Sinteza lui Rene Grousset, L'Empire des Steppes: Ariila, Gengis-Khan, Tamerlan (Paris, 1948), n-a fost înlocuită. Vezi, de asemenea, F.Altheim si R.Stiehl, Geschichte Mitteiasien in Altertum (Berlin, 1970); F.Altheim, Attila und die Hunnen (Badcn-Baden, 1951; trad. franceză, 1953), id., Geschichte der Hunnen, I-IV (Berlin, 1959-1962); E.A. Thompson, A History of Attila and the Huns (Oxford, 1948); Otto J.Maenchen-Helfen, The World of the H uns. Studies in their Hixtory and Culture (Berkeley, 1973; lucrare importantă mai ales pentru utilizarea documentelor arheologice; bibliografie exhaustivă, pp. 486-578).

Despre simbolismul religios şi scenariile mitico-rituale ale Lupului (transformarea rituală în lup, mitul descendenței unei seminții nomade dintr-un carnasier etc.), vezi studiul nostru „Leş Daces et Ies Loups" (l 959; republicat în De Zalmoxis ă Gengis-Khan, Payot, 1970, pp. 13-30) [trad. românească, pp. 21-37 — nota trad.J. „întâiul strămoş al lui Genghis-Han era un lup cenuşiu ales de soartă, care a coborât din Cer. Soția lui era o căprioară albă...". Aşa începe Istoria tainica a mongolilor. Etnia T'ou Kiue, precum şi cea uigură afirmă că strămoşul lor era o lupoaică (T'ou Kiue) sau un lup. După surse chineze, cei din neamul Hsiung-nu descind dinlr-o domniță şi un lup supranatural. Un mit similar este atestat la carakirghizi. (Alte versiuni, tunguse, altaice etc., vorbesc despre căsătoria dintre o domniță şi un câine.) Vezi sursele citate deFreda Kretschmar, Hundestammvater und Kerberos, l (Stuttgart, 1938),pp. 3 sq., 192 sq. Cf.,de asemenea, Şir G.Clauson, „Turks and Wolves", Studia Orientalia (Helsinki, 1964), pp. 1-22; J.-P.Roux, Faune et flore sacres dans Ies societes altau/uex (Paris, 1966), pp. 310 sq.

Pare paradoxal ca un lup să se împreuneze cu o căprioară, vânatul prin excelență al carnasierelor. Dar miturile întemeierii unui popor, unui stat sau unei dinastii utilizează un simbolism de tip coincidentia opposilorum (deci o totalitate asemeni unității originare) pentru a sublinia că este vorba de o nouă creație.

242. Cartea savantului finlandez Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen der altaischen Volker (FFCommunication, nr. 125, Helsinki, 1938), constituie cea mai bună prezentare de ansamblu (trad. franceză în 1959). Despre zeii cerului, vezi pp. 140-153; cf.,de asemenea, M.Eliade, Trăite d'histoire des religions. §§ 17-18.0 documentație etnografică impresionantă a adunat Wilhelin Schmidt în ultimele patru volume din lucrarea sa Der Ursprung der

Gottesidee: voi. IX (1949; turci si tătari), X (1952; mongoli, tunguşi, iukaghiri), XI (1954; iakuţi, tuvini, karaceai, ienisecni); XII (1955; o privire sintetică asupra religiilor păstorilor din Asia Centrală, pp. 1-613; comparaţie cu triburile de păstori din Africa, pp. 761-899). Folosind aceste documente, trebuie întotdeauna ţinut seama de ideea centrală a lui W.Schmidt: existenţa unui „ Urmonotheismus". Vezi, de acelaşi autor, „Das Himmclsopfer bei den asiatischen Pferdeziichtem", Ethnos, 7, 1942, pp. 127-148.
742
Despre Tâ'ngri, ve/i monografia lui Jean-Paul Roux, „ Ta'ngri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altai'ques", RHR, voi. 149 (1956), pp. 49-82, 197-230; voi. 150 (1957), pp. 27-54. 173-212; „Notes additionnelles â Tăngri, le Dieu-Ciel des peuples altai'cjues", ibid., voi. 154 (1958), pp. 32-66. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „La religion des Turcs de l'Orkhon des VIPet VIIP siecles", ibid., voi. 160 (ianuarie-martie 1962), pp. 1-24.
Cu privire la religia mongolilor, se va consulta mai ales N.Pallisen, Die alte Religion der Mongolischen Volker, Diss. Marburg, 1949 („Micro-Bibliotheca Anthropos", nr.7, Freiburg, 1953). Walter Heissig, IM religion de la Mongolie (în G.Tucci şi W. Heissig, Leş religions du Tibet ei de la Mongolie, trad. franceză, Payot, 1973, pp. 340-490), prezintă religia populară şi lamaismul la mongoli. Autorul citea/ă din belşug texte traduse şi editate în importanta sa lucrare: Mongolische volksreligiose und fulkloristisches Texte (Wiesbaden, 1966).
Despre religia hunilor, vezi, în ultimă instanţă, Otto J. Maenchen-Helfen, The World of the Huns, pp. 259-296, în special pp. 267 sq. (şamani şi vizionari), 280 sq. (măşti si amulete).
243. în ce priveşte cosmologia, vezi Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen, pp. 20-88; M.Eliade, Le Chamanisme el le techniques archaiques de l'extase (ediţia a 2-a, 1968), pp. 211-222; I.Paulson, în Leş religions arciiques etflnnoises, pp. 37-46,202-229; J.-P.Roux, „Leş astres chez Ies Turcs et Ies Mongols", RHR, 1979, pp. 153-192 (rugăciuni în direcţia soarelui, pp. 163 sq.).
Pământul ca divinitate nu pare să fi jucat un rol important: el nu era figurat prin idoli şi nu i se aduceau sacrificii (cf. U. Harva, pp. 243-249). La mongoli, Otiigen, zeiţa Pământului, desemna la origine patria dintâi a mongolilor (ibid., p. 243). Vezi şi E.Lot-Falck, „A propos d'Atungăn, deesse mongole de la Terre", RHR, voi. 149 (1956), pp. 157-196; W .Heissig, „La religion de la Mongolie", pp. 470-480 („Culte de la Terre et culte des hauteurs").
244. Despre mitul „scufundării cosmogonice", vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu: Ia prehistoire de la cosmogonie populaire roumaine" (în De Zalmoxis â Gengis-Khan, pp. 80-130) [trad. românească, pp. 86-135 — nota trad. j. Versiunile popoarelor eurasiatice au fost prezentate şi analizate de W.Schmidt în voi. IX-XII din Ursprung der Gottesidee: cf. eseul de sinteză, voi. XII, pp. 115—173. (Trebuie adăugat că nu suntem întotdeauna de acord cu analiza istorică şi cu concluziile autorului.)
Despre Erlik, zeul morţii în inscripţiile paleoturce, vezi Annemarie V.Gabain, „Inhalt und magische Bcdeutung der allturkishen Inschriften", Anthropos, 48, 1953, pp. 537-556, în special pp. 540 sq.
245. Cu privire la diversele şamanisme — în Asia Septentrională şi Centrală, în America de Sud şi de Nord, în sud-estul Asiei şi în Oceania, în Tibet, în China şi la indo-europcni —, vezi cartea noastră Le Chamanisme et Ies techniques archaiques de l'extase (ediţia a 2-a revăzută şi adăugită, Payot, 1968). Primele şase capitole (pp. 21-210) sunt consacrate şamanismelor centrasiatice si siberiene. Printre lucrările mai importante publicate după apariţia cărţii noastre semnalăm: V.Dioszegi, ed., Glauben.swelt und Folklore des sibirischen Volker (Budapesta, 1963; nouă studii asupra şamanismului); Carl-Martin Edsman, ed., Studies in Shamanism (Stockholm, 1967); Anna-Leena Siikala, The Rite techniques of the Siberian Shaman (FFCommunication, nr. 220, Helsinki, 1978).
Pentru un expoezu general al problemei, vezi Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen, pp. 449-561. WiJhelm Schmidt şi-a rezumat opiniile asupra şamanismului păstorilor din Asia Centrală în Ursprung der Gottesidee, XII (1955), pp. 615-759. Vezi, de asemenea, J.-P. Roux, „Le nom du chaman dans Ies textes turcu-mongah", Anthropos, 53 (1958), pp. 133-142; id., „Elements chamaniques dans Ies textes pre-mongols", ibid., 440-456; Walter Heissig, Zur Frage der Homogenität des oslmongolLschen Schamanismus (Collectanea Mongolica, Wiesbaden, 1966); id., „Chamanisme des Mongols", în La religion de la Mongolie, pp. 351-372; „La repression lamai'que du Chamanisme", ibid., 387—400.
Despre bolile şi visele iniţiatice ale viitorilor şamani, vezi Le Chamanisme, pp. 44 sq.; Mythes, reves et mysteres (Paris, 1957), pp. 101 sq. Departe de a fi nişte nevropaţi, cum au susţinut numeroşi savanţi, de la Krivushapkin, în 1861, până la Ohlmark, în 1939, şamanii apar, sub raport intelectual, superiori mediului lor. „Ei sunt principalii păstrători ai bogatei literaturi orale: vocabularul poetic al unui şaman cuprinde 12 000 de cuvinte, în timp ce limbajul uzual — singurul cunoscut de restul comunităţii — nu comportă decât 4 000. Şamanii dau dovadă de o memorie şi o stăpânire de sine net superioare mediei. Ei sunt capabili sa-şi execute dansul extatic în interiorul iurtei înţesate de privitori, într-un spaţiu strict limitat, cu hainele îngreuiate de peste 15 kg de discuri de fier găurite şi de alte obiecte, fără să atingă sau să rănească pe nimeni" (Mythes, reves et mysteres, p. 105).
Cartea lui G.V.Xenofontov a fost tradusă în germană de A.Friedrich şi G.Buddruss,Schamanengexchichten aus Sibirien (Miinchen, 1956).

Despre inițierea publică a şamanilor buriați, vezi sursele citate şi rezumate în Le Chamanisme, pp. 106-111 (p, 106, n. l, bibliografie).
246. Despre miturile privind originea şamanilor, vezi L.Sternberg, „Divine Election in Primitive Religions" (Congres International des Americanistes, Compte rendu de la XXPsession, Pt. 2(1924), Goteborg, 1925, pp. 472-512), în special pp. 474 sq.; M.Eliade, Le Chamanisme, pp. 70 sq.
Despre sacrificiul altaic al calului, vezi W. Radlow, Aus Sibirien: lose Blătter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten (Leipzig, 1884), voi. II, pp. 20-50, rezumat în Le Chamanisme, pp. 160-165. Vezi ibid., pp. 166-167, analiza istorică a raporturilor dintre Tengere Kaira Khan, Bai Ulgan şi sacrificiul şamanic al calului.

Despre coborârile extatice în Infern, vezi Le Chamanisme, pp. 167-178, 181 sq. Cf. Jean-Paul Roux, La mort chez Iespeuples altaîques anciens et medievaux (Paris, 1963); id., „Leş chiffres symboliques 7 et 9 chez Ies Turcs nonmusulmans", RHR, 1965, voi.168, pp. 29-53.
La anumite populații se cunoaşte împărțirea în şamani „albi" şi „negri", deşi nu întotdeauna e uşor de definit în ce constă deosebirea. La buriați, ceata fără de număr a semizeilor se subîmparte în Hani negri, slujiți de „şamani negri", şi Hani albi, slujiți de „şamani albi". Totuşi, această situație nu este primitivă; după mituri,primul şaman a fost „alb"; negrul n-a apărut decât mai târziu; cf. Garma Sandchejew, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten" (Anthropos, XXVII, 1927-1928, pp. 933-955; XXVIII, 1928, pp. 538-560, 967-986), p. 976. Despre morfologia şi originea acestei diviziuni dualiste, vezi Le Chamanixme, p. 157-160. Vezi.de asemenea, J.-P.Roux, „Leş Etres intermediares chez Ies peuples altai'ques", în Genies, Anges et Demons (Sources Orientales, VIII, Paris, 1971), pp. 215-256; id., „La danse chamanique de l'Asie Centrale", în Le x Danses Sacrees (Sources Orientales, VI, 1963), pp. 281-314.
247. Despre simbolismul costumului şi tobei şamanului, vezi Le Chamanisme, pp. 128-153.
Despre formarea şamanismului nord-asiatic, ibid., pp. 385-394. Despre rolul şamanismului în religie şi cultură, ibid., pp.359-397.
248. Grupului lingvistic paleosiberian îi aparțin iukaghirii, ciukoții, koriacii şi ghiliacii. Limbile uralice sunt vorbite de samoezi, ostiaci şi voguli. Ramura fino-ugrică îi cuprinde pe finlandezi, ceremişi, votiaci şi maghiari etc.
Cartea lui Uno Harva, Die Religion des Tcheremissen (FF Communication, nr. 61, Poorvo, 1926) merită o atenție specială. O prezentare generală a „religiilor asiaticilor de nord (triburile din Siberia)" şi a „religiilor popoarelor fineze" a fost dată de Ivan Paulson, în Leş religions arctiques et finnoises, pp. 15-136, 147-261 (excelente bibliografii).
Despre zeul ceresc Num, vezi M.Castren, Reiseerinnerung aus den Jahren 1838-1844, I (Sankt-Petersburg, 1853), pp. 250 sq.; I.Paulson, „Leş religions des Asiates septentrionaux", pp. 61 sq:; R.Pettazzoni, L'onniscienza di Dio (Torino, 1955), pp. 379 sq.
Despre miturile scufundării cosmogonice, vezi M.Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 100 sq. jtrad. românească, pp. 86 sq. — nota trad.|.
Despre şamanismul ugricilor, vezi Le Chamanisme, pp. 182 sq.; la estonieni, cf. Oskar Loorits, Grundzuge des ethnischen Volksglauben, I (Lund, 1949), pp. 259 sq.; II (1951), pp. 459 sq. Despre şamanismul lapon, vezi Louise Backman şi Ake Hultkrantz, Studies in Lapp Shamanism (Stockholm, 1978).
Despre originea şamanică a lui Văinămoinen, precum şi a altor eroi din Kalevala, vezi Marrtti Haavio, Văinămoinen Eternul Sage (FF Communications, nr. 144, Helsinki, 1952).
Despre Stăpânul animalelor şi duhurilor păzitoare, ocrotitoare ale vânatului, vezi: Ivan Paulson, Schutzgeister und Goîtheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische und religion-phănomenologische Untersuchung jăgerischer Glaubensvorstellungen (Stockholm, 1961). Vezi, de acelaşi autor, „Leş religions des Asiates septentrionaux (tribus de Siberie)", pp. 70-102; „Leş religions des peuples finnois", pp. 170-187; „The Animal-Guardian: A criticai and synthetic review", HR, III, 1964, pp. 202-219. Aceleaşi concepții se regăsesc la vânătorii primitivi din America de Sud şi de Nord, Africa, Caucaz etc.; cf. bibliografia înregistrată de I.Paulson, „The Animal-Guardian", n. 1-12.
249. Sursele scrise au fost editate de C.Clemen, Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus nolarum (Bonn, 1936). Vezi şi W.Mannhardt, Letto Prussische Gotterlehre (Riga, 1936); A.Mierzynski, Mythologiae lituanicae monumenta, I-II (Varşovia, 1892-1895), prezintă şi studiază sursele de până în secolul al XV-lea. Cu privire la starea problemelor până în 1952, Haralds Biezais, „Die Religionsquellen der baltischen Volker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen", Arv., 9 (1953), pp. 65-128.
O lucrare de ansamblu privind religia bălților a dat Haralds Biezais, în Ake V. Strom şi H.Biezais, Germanische und baltische Religion (Stuttgart, 1975). Prezentări generale, redactate din diverse perspective, în V.Pisani, „La religione dei Bălti", în Tacchi Venturi, Storiu dalie Religioni (ediția a 6-a, Torino, 1971), voi. II, pp. 407-461; Marija

Gimbutas, The Balts (Londra-New York, 1963), pp. 179-204; Jonas Balys şi Haralds Biezais, „Baltische Mythologie", în W.d.M., I (l965), pp. 375-454.
O documentare considerabilă, mai ales folclorică şi etnografică, cu bibliografii exhaustive, se regăseşte în lucrările iui Haralds Biezais, Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligions (Stockholm, 1961) si Die himmlische Golterfamilie der alten Letten (Uppsala, 1972). Vezi, de asemenea, H.Usener, Gotternamen (Frankfurt pe Main, 1948, ediția a 3-a, 1948), pp. 79-122, 280-283; W.C.Jaskiewicz, „A Study in Lithuanian Mythology. Juan Lasicki's Samogitian Gods", în Studi Balticii, 1952, pp. 65-106.
Despre Dievs, cf. Biezais, W.d.M., I, pp. 403—405; id., „Gott der Gotter", în Acta Academica Aboensis, Ser. A., Humaniora, voi. 40, nr. 2 (Abo, 1971).
Perkunas, în letonă Perkuons, în prusiana veche Percunis, derivă dintr-o formă balto-slavă Perqunos (cf. paleoslavul Perunu) şi se apropie de vedicul Perjanya, albanezul Peren-di si germanicul Fjorgyn. Despre Perkunas, vezi J. Balys, în W.d.M,, I, pp. 431-434 şi bibliografia citată, ibid., p. 434. Despre Perkuons, vezi H.Biezais, Die himmlische Gdtterfamilie der alten Letten, pp. 92-179 (pp. 169 sq., studiu comparativ al zeilor indo-europeni ai furtunii).
Nu se cunosc miturile cosmogonice balte. Există un Arbore al Soarelui (= Arbore Cosmic) în mijlocul Oceanului sau către apir; Soarele când asfințeşte îşi atârnă de el brâul înainte de a merge la culcare.

Despre Saula, zeița Soarelui, şi despre fiii şi fiicele ei, despre nunțile ei cereşti, vezi H.Biezais, Die himmlische Gdtterfamilie der alten Letten, pp. 183-538. Fiicele Saulei sunt asemenea zeițelor indo-europene aJe Aurorei.
Despre Laima, vezi H.Biezais, Die Hauptgottinnen der alten Letten (Uppsala, 1955), pp. 119 sq. (raporturile sale cu norocul şi nenorocul), pp, 139 sq. (relațiile cu Dumnezeu), pp. 158 sq. (cu Soarele). Ca zeiță a sorții, Laima patronează naşterea, căsătoria, belşugul recoltelor, bunăstarea animalelor (pp. 179-275). Interpretarea lui H.Biezais a fost acceptată de numeroşi baltologi (cf. prezentarea lui Alfred Gaters în Deutsche Literaturzeitung, 78,9 septembrie 1957), dar a fost respinsă de savantul estonian Oskar Loorits; cf. „Zum Problem der lettischen Schickf,algQllinen",Zeitschriftfur slavixche Philologie, 26,1957, pp. 78-103. Problema centrală e următoarea: în ce măsură cântecele populare (daina) reprezintă documente demne de încredere privind vechiul păgânism leton? După Peteris Smits, daina ar fi înflorit între secolele al XH-lea şi al XI V-lea. Dimpotrivă, H.Biezais consideră că daina au păstrat tradiții religioase mult mai vechi; „înflorirea" din secolul al XVI-lea rellectă numai o nouă epocă în creația poetică folclorică (op. cit., pp. 31 sq., 48 sq.). Alți savanți au insistat asupra faptului că daina sunt susceptibile de a se înnoi continuu (cf. Antanas Maceina, în Commentationes Balticae, II, 1955). Dar Oskar Loorits consideră că daina sunt relativ prea recente pentru ca Laima să poată fi o veche divinitate de origine indo-europeană; funcția sa de divinitate a sorții este secundară (op. cit., p. 82); Laima este o „divinitate inferioară", rolul ei limitându-se, după O.Loorits, la a ajuta naşterea şi a binecuvânta copilul, asemenea Fecioarei Măria în folclorul religios leton (pp. 90 sq.).
Amintim totuşi că criteriul cronologic nu se mai impune când e vorba să evaluezi nu vârsta expresiei literare orale a unei credințe, ci conținutul ei religios. Zeițele care patronează naşterea şi pe nou-născuți au o structură arhaică; vezi, inter alia, Momolina Marconi, Rijlessi mediteranei nella piu antica religione laziale (Milano, 1939); G.Rank, „Lappe Female Deities of the Madder-akka Group" (Studia Septentrionalia, 6, Oslo, 1955, pp. 7-79). Este greu de crezut că zeitățile sau semizeitățile feminine populare balte — Laima etc. — au fost formate după modelul Fecioarei Măria. Mai probabil, figura Fecioarei Măria s-a substituit vechilor divinități păgâne, sau acestea, după creştinarea bălților, au împrumutat trăsăturile lor mitologiei şi cultului Fecioarei.
Despre lycantropia în scopuri „pozitive", afirmată de un vechi leton, prin secolul al XVIII-lea, vezi textul procesului publicat de Otto Hoffler, Kultische Geheirnbiinde der Germanen, I (Frankfurt pe Main, 1934), pp. 343-351, şi rezumat în cartea noastră Occultisme, sorcellerie etmodes culturelles (Paris, 1978),pp. 103-104. Cf. ibid., pp. 99 sq., 105 sq., analiza unor fenomene analoage (benandantii din Aquileea, strigoii la români etc.).
Despre arhaismul folclorului balt, vezi, de asemenea, Marija Gimbutas, „The ancient religion of the Balts", Lituanus, 4, 1962, pp. 97-108. Alte supraviețuiri indo-europene au fost, de asemenea, relevate; cf. Jaan Puhvel, „Indo-European Structure of the Baltic Pantheon", în Myth in Indo-European antiquity (Berkeley, 1974, pp. 75-85); Marija Gimbutas, „The Lituanian God Velnias" (ibid., pp. 87-92). Vezi, de asemenea, Robert L.Fischer Jr., „Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles", în Myth and Law among the Indo-Europeans (ed. Jaan Puhvel, Berkeley, 1970), pp. 147-158.
250. Pentru o prezentare clară şi concisă a originii şi istoriei vechi a slavilor, vezi Marija Gimbutas, The Slavs (Londra-New York, 1971), cf., de asemenea, V.Pisani, „Baltice, slavo, iranico", Ricerche Slavistiche, 15, 1967, 3-24. Textele greceşti şi latine privind religia au fost editate de C.G.Meyer, Fontes historiae religionis slavicae (Berlin, 1931). în acelaşi volum se află textul islandez şi traducerea latină a epopeii Knytlingasagu, precum şi documente arabe în traducere germană. Cele mai importante izvoare au fost traduse de A.Briickner, Die Slawen

(Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 3, Tiibingen, 1926), pp. 1-17. Izvoarele referitoare la slavii orientali au fost publicate şi bogat adnotate de VJ.Mansikka, Die Religion des Ostslaven, I (Helsinki, 1922).
Nu există lucrări de ansamblu despre istoria religioasă a slavilor. Pentru o prezentare generală, vc/i: L.Niederle, Manuel de l'antiquite slave, voi. II (Paris, 1926) pp. 126-168; B.O.Unbegaun, La religion des anciens Slaves (Mana, voi. III, Paris, 1947), pp. 389-445 (bogată bibliografie); Marija Gimbutas, op. cit., pp. 151-170.
Despre mitologie, vezi Aleksander Briickner, La mitologia slava (traducere din poloneză de Julia Dicksleinowna, Bologna, 1923); RJakobson, „Slavic Mythology", în Funk şi Wagnalls, Dictionary offolklore, inythology and legend (New York, 1950), II, pp. 1025-1028; N.Reiter, „Mythologie der allen Slaven". W.d.M., I, 6 (Stuttgart, 1964), pp. 165-208 (cu bibliografie).
Despre religia slavilor occidentali, vezi Th.Palm, Wendische Kultstätten (Lund, 1937); E. Wienecke, Untersuchungen zur Religion der Westslawen (Leipzig, 1940); R.Pettazzoni, L'onniscienza di Dio, pp. 334-372 („Divinitâ polycefale").
Despre conceperea divinității la slavi, vezi: Bruno Merriggi, „II concetto del Dio nelle religioni clei popoli slavi", Ricerche Slavistiche, I, 1952, pp. 148-176; cf. şi Alois Schmaus. „Zur altslawischen Religionsgeschichte", Saeculum, 4, 1953, pp.206-230.
Un foarte bogat studiu comparativ despre etnologia şi folclorul slav a fost dată de Evel Gasp;irini, // Matriarcato Slavo. Antropologia dei Protoslavi (Firenze, 1973), cu o bogată bibliografie exhaustivă (pp. 710-746). Anumite concluzii ale autorului trebuie privite cu prudență, dar documentarea sa este inestimabilă; cf. observațiile noastre în HR, 14, 1974, pp. 74—78. Lucrarea lui F.Haase, Volksglaube undBrauchtum der Ostslawen (Breslau, 1939), este încă foarte ulilă. Vezi şi Vladimir Propp, Feste agrarie russe (Bari, 1978).
Chronica Slavorum de Helmond (l 108-1177) a fost editată în Monumenta Germaniae historica, voi. XXI, Hannover, 1869. Pasajele privind religia au fost reproduse de VJ.Mansikka, Die Religion der Ostslawen. l, şi de Aleksander Briickner, Die Slawen, pp. 4-7. Despre Cronica lui Nestor, vezi A. BriickneT, Mitologia Slava, pp. 242-243; \d.,Die S/awen,pp. 16-17.
Din bogata bibliografie despre Perun, e de ajuns să menționăm A. Briickner, Mitologia Slava, pp. 58-80 (hipercritică), RJakobson, „Slavic Mythology", p. 1026, E.Gasparini, Matriarcato Slavo, pp. 537-542. Unii autori au văzut în Perun „Zeul Suprem, stăpânilor al fulgerului", despre care vorbeşte istoricul bizantin Procopius. Dar zeul ceresc, indiferent şi

îndepărtat,evocat de Helmond este, prin însăşi structura sa, diferit de zeii furtunii. Despre valoarea mărturiei lui Procopius, vezi R.Benedicty, „Prokopios Berichte iiber die slawische Vorzeit", Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 1965, pp. 51-78.
Despre Volos/Veles, vezi A.Briickner, op. cit. pp. 119-140; R.Jakobscm, „Slavic Mythology", p. 1027; id., „The Slavic god «Veles» and his Indo-European cognates". St tuli Linguislici in Onore di Vittore Pisani (Brescia, 1969), pp. 579-599; Jaan Puhvel, „Indo-European Structures of the Baltic Pantheon", în Myth in Indo-European Antiquity (editat de G.l.Larson, Berkeley-Los Angelcs, 1974), pp. 75-89, în special pp. 88-89; Marija Gimbutas, „The Lituanian God Veles", ibid., pp. 87-92.
Despre Simarglu, vezi R. Jakobson, „Slavic Mylhology", p. 1027. Despre Mokoş, vezi A.Briickner, Mitologia Slava, pp. 141 sq. Despre Dajbog, vezi A.Briickner, Mitologia Slava, pp. 96 sq.; R.Jakobson, „Slavic Mythology", p. 1027 (ambele lucrări comportă bogate bibliografii).
Despre Rod şi rojenița, vezi A.Briickner, op. cit., pp. 166 sq. Despre Mați sîra zemlia, vezi M.Gimbutas.p. 169. Principala ei sărbătoare, Kupala (de la kupati, „a se scălda"), avea loc la solstițiul de vară şi comporta aprinderea rituală de focuri, precum şi o scăldare colectivă. Se făcea un idol de paie, kupala, îmbrăcat femeieşte, care era rezemat de un trunchi de copac tăiat, curățat de crengi şi de frunze şi înfipt în pământ. La slavii din regiunea baltică, femeile erau acelea care tăiau şi pregăteau copacul sacru (un mesteacăn) şi îi ofereau sacrificii. Mesteacănul reprezenta Arborele Sacru ce leagă Cerul de Pământ (M.Gimbutas, p. 169).
Despre zeii bălților, vezi lucrările lui Th.Palm şi E.Wienecke, citați mai sus, precum şi remarcile critice ale lui R.Pettazzoni, op.cit., pp. 562 sq.
Sursele germanice şi Knytlinga Saga (redactate în islandeza veche, în secolul al XIH-lea) furnizează unele informații importante despre temple şi despre cultul lui Riiggen. Idolii de lemn, împodobiți cu metal, aveau trei, patru sau mai multe capete. La Stettin, un templu îi era consacrat lui Triglav, un „Summus Deus" tricefal. Statuia lui Sventovit, la Arkona, avea patru capete. Alți idoli erau cu şi mai multe; Rujcvit avea şapte fețe pe un singur cap. DespreSvantovit, vezi N.Reiter, <?/>.ci/., pp. 195-196; V.Machek, „Die StellungdesGottes Svantovit in der altslavischen Religion",în Orbii Scriptus (Miinchen, 1966), pp. 491-497.
251. Despre spiritele pădurii (leşî etc.), vezi documentarea la E.Gasparini, // Matriarcato Slavo, pp. 494 sq. Pentru

domovoi, vezi cap.III din cartea noastră DeZalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 81-130 [trad. românească, pp. 87-135 — nota trad.].
Despre bogomilism, vezi mai departe, § 293, bibliografia citată.
Despre dualismul slav, vezi bibliografia înregistrată în De Zalmoxis..., p. 95, n. 34-36 [trad. românească, pp. 100-101 — nota trad.|.
252. Semnalăm câteva sinteze recente despre sfârşitul Antichităţii; S .Mazzarino, The Endofthe Ancient World (Londra, 1966; prezintă şi analizează ipotezele avansate de istoricii moderni); Peter Brown, The World of Late Antiquity (Londra, 1971; cea mai bună introducere în problemă de până acum); Hugh Trevor-Roper, The Rise ofChrisiian Europe (New York, 1965; în special pp. 9-70). Cartea lui Johannes Geffcken, Der Ausgang des griechisch-rornischen Heidentums (ediţia a 2-a, Heidelberg, 1929) n-a fost încă depăşită, între lucrările cele mai elaborate citām: Ferdinand Lot, La fin du tnonde antique e! le debut du Moyen Âge (Paris, 1951); Michael Rostovtzeff, Social and Economic History ofthe Roman Empire (ediţia a 2-a,I-II,Oxford, 1957); Ernsl Stein, Histoire du Bas Empire, I-II (Bruxelles, 1949,1959); Lucien Musset, Leş invasions: Ies vagues germaniques (Paris, 1965; ediţia a 2-a, adusă la zi, 1969); id., Leş invasions: le second assaut contre l'Europe chre'tienne: VII-Xlesiecles(l96(>).
Vezi şi studiile, semnate de autori diferiţi, adunate în volumul The Conflict behreen Paganism andChristianity in the Founh Century (ed. A.Momigliano, 1963); mai ales A.Momigliano, „Păgân and Christian Historiography in the Fourth Century", ibid., pp. 79-99. Cf. Peter Brown, The Making of ÎMI e Antiquity (Cambridge, Mass., 1978).
Despre reacţia elitelor păgâne, vezi P. de Labriolle, IM reaction paienne: etude sur la polemique anti-chretienne du f au VI" siecle (ediţie nouă, 1950) şi mai ales Walter Emil Kaegi,Byzantium and the Decline of Rome (Princeton, 1968), în special pp. 59-145.
Cea mai recentă (şi mai bună) ediţie şi traducere comentată din Die Civitate Dei este aceea din Studii Augustiniene, în cinci volume (Paris, 1959-1960).
Despre pregătirea şi structura cărţii De Civitate Dei, vezi Peter Brown, Augustine of Hippo. A biography (Berkeley şi Los Angeles, 1967), pp. 229-239. Vezi şi J. Claude Guy, Unite et structure logique de la „Ciţe de Dieu" de Saini Augustin (Paris, 1961). Poate apărea ca paradoxal faptul că Sfântul Augustin nu pune în discuţie expresiile religioase ale vremii (Misterele, religiile orientale, mithraismul etc.), ci un păgânism arhaic care, după expresia lui Peter Brown, „exista numai în biblioteci". Dar, în secolul al V-lea, elitele păgâne erau pasionate de littenna vetustas ~ tradiţia imemorială conservată de scriitori clasici (P.Brown, op. cit., p. 305).
Despre concepţia ciclurilor în istoriografia greacă şi romană, ca şi în iudaism si în creştinism, vezi G.W. Trompf, The Idea o/'Historica! Recurrerice in Western Thought: F r om Antiquity to the Reforination (Berkeley si Los Angeles, 1979), în special pp. 195 sq.
253. Din enorma literatură critică despre Sfântul Augustin, citām: H.I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culiure arnique (1938; ediţia a 2-a, 1949) şi Peter Brown, Augustine of Hippo (cele doua opere comportă bogate bibliografii). Vezi şi Etienne Gilson, Introduction ă l'etude de saint Augustin (ediţia a 2-a, 1943); id., IM philosophie au Moyen Âge (Paris, 1944), pp. 125 sq.; P. Bmgomes,L'Egli.<ie de ce Tempsdans la predication de saint Augustine (Paris, 1972); E. Lamirande,

L'Eglise celeste selon saint Augustin (1963); A Companion to the Sîudy of St. Augustin, Ediled by Roy W. Battenhouse (Grand Rapids House, 1955).
254. Despre Părinţii Bisericii, vezi J .Quasten, The Golden Age ofGreek Patristic Lite ratare, from the Council ofNicaea to the Council ofCalcedon (Utrecht, 1960); H.A.Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, l-II (Cambridge, Mass., 1956); J.Plegnieux, Saint Gregoire de Nazianze theologien (Paris, 1952); J.Danielou, Platonisme el theologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse (ediţia a 2-a, 1954); O. Chadwick, John Cassian, A Study in primitive Monasticism (Cambridge, 1950); i.R.Palanque,Saint Ambroise et l'Empire romain (Paris, 1933); P.Autin, Essai sur saint Jerome (Paris, 1951).
Despre Origen, vezi Eugene de Faye, Origene. Sa vie et son oeuvre, sa pensee, I-III (Paris, 1923-1928) şi, mai ales, Pierre Nautin, Origene. Sa vie et son oeuvre (Paris, 1977). Autorul analizează cu pertinenţă toate sursele accesibile pentru a stabili biografia şi a reconstitui, măcar în linii mari, gândirea lui Origen. Despre biografia redactată de Eusebius, în a sa Istorie eclesiastică (P.Nautin, pp. 19-98), vezi şi Robert Grant, Eusebius as Church Historian (Oxford, 1981),pp. 77-83.
Pe bună dreptate, P.Nautin remarcă faptul că Origen „şi-a ratat moartea. Dacă ar fi murit în celula sa, titlul de martir i-ar fi ocrotit memoria de atacurile a căror ţintă a fost timp de secole. Martirajul si 1-a dorit toată viaţa: 1-a dorit sub Septimiu Sever, după martiriul tatălui său, era pregătit şi sub Maximin Tracul, când lucra la Exortaţie la martiriu; a avut mult de suferit şi sub Decius, dar nu a avut parte de gloria martiriului în ochii posterităţii" (p. 441).
Tratatul Despre Principii, al cărui text complet se găseşte numai în versiunea latină a lui Rufinus, a fost tradus în

engleză de G.W. Butterworth (Londra, 1936), în franceză de Henry Crouzel şi Manlio Simonetti, Trăite des Principes („Sources chretiennes", 4 voi., 1978-1980) [în limba română, vezi Origen, Scrieri alese, partea a treia, Despre Principii, împreună cu Convorbiri cu Heraclid şi Exortaţie la martiriu, traducere de Teodor Bodogae pentru primele două şi de C.Galeriu pentru Exortaţie..., Bucureşti, E.I.B. 1982 — nota trad.|.
Cartea a patra din De Principiis, dimpreună cu Exortaţie la martiriu, Despre Rugăciune, prologul la Comentariu la Cântarea Cântărilor şi Omilia a XXVII-a asupra Martirilor au fost traduse de Rowan A.Greer, Origen (New York, 1979). Vezi şi Comentariu la Evanghelia după loan („Sources chretiennes", 3 voi., 1967-1976, editat şi tradus de Marcel Borret); Comentariu la Evanghelia după Matei (1970, editat şi tradus de Marcel Girot); Omiliile la Cartea Numerelor (traduse de A.Mehat, 1951) şi Omiliile la Ieremia (editate şi traduse de P.Nautin, Paris, 1976-1977).
Despre alcătuirea Hexaplei, vezi P.Nautin, Origene, pp. 333-361.
Despre teologia lui Origen, vezi H. de Lubac, Histoire et e'sprit. L'intelligence de l'Ecriture d'apres Origene (Paris, 1950); H.Crouzel, Theologie de l'image de Dieu chez Origene (Paris, 1956); B. Drcwery, Origen on the Doctrine ofGrace (Londra, 1960); M.Harl, Origene et lafonction revelatrice du Verbe Incarne (Paris, 1958).
Adversarii lui Origen 1-au acuzat adesea că a susţinut metempsihoză în De Principiis (PeriArchon). Vezi analiza critică a lui Claude Trcsmontant, IM me'taphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne (Paris, 1961, pp. 295-518). Totuşi, notează Pierre Nautin, Origen însuşi „a respins întotdeauna energic această acuzaţie. Ipoteza sa nu comporta decât o unică încarnare în fiecare lume: nu era vorba de metensomatoză (= metempsihoză), ci numai de ensomatoza" (op. cit., p. 126).
255. Cea mai bună ediţie şi traducere franceză a Confesiunilor este aceea a lui A. Solignac, E. Trehord şi G. Buisson (Oeuvres de saint Augustin, voi. 13-14,1961-1962). Vezi P.Courcelle,/^ „Confessions" de saint Augustin dans la tradition litterarire.Antecedents et posterite (Paris, 1963) (vezi şi Fericitul Augustin, Scrieri alese, I, Confesiuni, traducere şi indici de Nicolae Barbu, introducere şi note de loan Rămureanu, Bucureşti, E.I.B., 1985 — nota trad.|.
Despre maniheismul din Africa romană şi sfântul Augustin, vezi: E.Decret, L'Afrique manicheene (IV-Ve siecles). Etude historique et doctrinale, 2 voi. (1978); id., Aspects du manicheisme dans l'Afrique romaine. Leş controverses de Fortunutus, Faustus et Felix ave c saint Augustin (1970).
Fragmente din tratatele antimaniheene ale lui Augustin (în special Acta contra Fortunatum Manichaeos, redactată în 392, De Genesi contra Manichaeos, 388, şi De natura boni contra Manichaeos, 398-399) sunt reproduse şi comentate de Claude Tresmontant, La me'taphysique du christianisme, pp. 528-549.
Despre Donatus şi donatism, vezi W.H.C. Frend, The Donatist Church (Oxford, 1952); G.Willis, Saint Augustine and the Donatist Controversy (Londra, 1950).
Despre Pelagius şi pelagianism, vezi G.de Plinval, Pelage: şes ecrits, sa vie et sa reforme (Lausanne, 1934); J.Fergusson, Pelagius (Cambridge, 1956); S.Prese, Pelagio e pelageanesimo (l 961). Cf. şi P.Brown, op. cit., pp. 340-375.
Textele lui Augustin despre originea sufletului, păcatul originar şi predestinare sunt citate şi comentate de Claude Tresmontant, op. cit., pp. 588-612.
Despre teologia Naturii şi a Graţiei, în special la Sfântul Augustin, vezi A.Mandouze, Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce (Paris, 1968), şi, în ultima instanţă, Jaroslav Pelikan, The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600 (Chicago, 1971), pp. 278-331).
256. Despre evoluţia ideilor Sfântului Augustin privind cultul martirilor, vezi în ultimul tirnp Victor Saxer, Morts, martyrs, reiujues en Afrique chretienne auxpremiers siecles (Paris, 1980), pp. 191—280.
Despre cultul sfinţilor si exaltarea religioasă a relicvelor în Biserica occidentală, vezi lucrările fundamentale ale lui H. Delahaye, „Sanctus", essai sur le culte des saints dans l'antiquite (Bruxelles, 1927); Leş origines du culte des martyrs (ediţia a 2-a, Bruxelles, 1933); Leş legendes hagiographiques (ediţia a 4-a, Bruxelles, 1955). Mica lucrare a lui PeterBrown,

The Cult ofthe Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (Chicago, 1980), reînnoieşte abordarea problemei şi,în bună parte, înlocuieşte literatura anterioară.
Despre martyria, lucrarea lui Andre Grabar, Martyrium, recherches sur le culte dea reliques et l'an chretien antique, I-II (Paris, 1946), rămâne fundamentală. Cf. şi E.Baldwin Smith, The Dome. A Study in the History of Ideas (Princeton, 1950).
Despre comerţul cu relicve în Evul Mediu timpuriu, vezi, în ultimă instanţă, Patrick J. Geary, „The Ninth-Century Relic Trade. A response to popular piety?", în James Obelkevitch, ed., Religion and the People, 800-1700 (Chapel Hill, 1979), pp. 8-9.
Despre pelerinaje, vezi B. Kotting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Munster i. W„ 1950).

O monografie exemplară despre geneza si dezvoltarea legendelor legate de viaţa si minunile Sfântului Nicolae, poate sfântul cel mai popular, a fost redactată de Charles W.Jones, Saint Nicolas of Myra, Dări and Manhattan. Biography of theLegend (Chicago, 1978).
257. Pentru o introducere generală, vezi J.Danielou, Message e'vangelique et culture helle'nistique (Paris, 1961); Jaroslav Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom (Chicago, 1974); Hans-George Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Miinchen, 1959); D. Obolenski,77ze Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500—1454 (Londra, 1971); Francis Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Cambridge, Mass., 1958); Olivier Clement, L'essor du christianisme oriental (Paris, 1967).
Istoria şi urmările Sinodului din Calcedon au fost prezentate de R.V. Sellers, The Countil of'Chalcedon (Londra, 1953) şi,în amănunt,în studiile reunite de Aloys Grillmeier şi Heinrich Bacht, Das Konzil ofChalkedon: Geschichte und Gegenwart, 3 voi. (Wiirzburg, 1951-1952).
Despre mono fizism, vezi W.H.C.Frend, The Rise ofthe Monophysite Movement: Chapters in the History ofthe Church in the Fifth and Sixth Centuries (Cambridge, 1972).
Despre liturghia bizantină, vezi N.M.D.R.Boulet, Eucharistie ou la Messe dans şes varieteu, son histoire et şes origines (Paris, 1953); Jean Hani, La divine liturgie. Aperțus sur la Messe (Paris, 1981). Despre Roman Melodul, vezi E.Wellecz, A History ofbyzantine music and hymnography (Oxford, 1949).
Despre simbolismul bisericii bizantine, vezi H. Seldmayr, Die Entsehung der Kathedrale (Ziirich, 1959); Jean Hanni, Le symbolisme du temple chretien (ediția a 2-a, Paris, 1978).
Despre theosis („îndumnezeire"), vezi Jules Cross, La divinisation du chre'tien d'apres Ies Peren grecs: Contribution historique ă la doctrine de la grâce (Paris, 1938); J.Pelikan, The Spirit of Easîern Christendom, pp. 10-36.
Despre Maxim Mărturisitorul, vezi Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie (Freiburg, 1941); Lars Thunberg, Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology ofMaximus The Confessor (Lund, 1965); Irenee Hausherr, Philantie: De la tendresse pour soi ă la charite, selon saint Maxime le Confesseur (Roma, 1952).
Cea mai bună traducere franceză a lui Dionisie (Pseudo-) Areopagitul este aceea a lui Maurice de Gandillac (Paris, 1942). Despre influenţa lui Maxim Mărturisitorul în apus prin intermediul traducerii în latină a operei lui Dionisie, vezi Deno John Geanakoplos, Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Mlădie Ages and Italian Renaissance, 330-1600 (Yale, 1976), pp. 133-145.
258. Mişcarea iconoclastă a avut două faze: prima din 726 până în 787, a doua între 813 şi 843. în 726, împăratul Leon al IlI-lea a promulgat un edict împotriva cultului icoanelor, iar fiul său, Constantin al V-lea, a respins şi cultul sfinților şi chiar pe cel al Fecioarei; el a interzis termenii de „sfinți" şi pe acela de theotokos. „Cel care pictează imaginea lui Hristos arată că n-a înțeles profunzimile dogmei unirii inseparabile a celor două naturi ale lui Hristos" (text citat de J .Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom, p. 117).
Sinodul din Hieria, în 754, a condamnat în unanimitate cultul icoanelor. Totuşi, în 787, văduva lui Leon al IV-lea si patriarhul din Constantinopol au convocat al Vll-lea sinod ecumenic de la Niceea. Iconoclasmul a fost anatemizat, dar a fost reintrodus în 815 de împăratul Leon al V-lea. Abia în 843 sinodul convocat de împărăteasa Teodora a restabilit definitiv cultul icoanelor.
Să adăugăm că iconoclaştii au distrus toate icoanele pe care le-au găsit si că al Il-lea Sinod de la Niceea (783) a decis confiscarea întregii literaturi iconoclaste; nici un text original ii-a putut ajunge până la noi.
Despre originea cultului icoanelor, vezi: A.Grabar, L'iconoclasme byzantin, dossier archeologique (Paris, 1957), pp. 13-91;E.Kitzinger, „The cult of Images in the Age before Iconoclasm",Dumbarton Oaks Papers, 8,1954,pp. 83-159. Pentru un studiu comparativ, vezi Edwin Bevan, Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and Christianity (Londra, 1940).
Despre istoricul controversei, vezi: N. lorga, Histoire de la vie byzuntine: Empire et civilisation d'apres Ies sources (Bucarest, 1934), U, pp. 30 sq., 65 sq.; E.I.Matin, A History ofthe Iconoclastic Controversy (New York, fără an); Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V (Louvain, 1977); Paul J. Alexander, The Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire (Oxford, 1958); Normau Baynes, „The Icons before Iconoclasm", Harvard Theological Review, 44, 1955, pp. 93-106; id., „Idolatry and the Early Church", în Byzanîine Studies and Other Essays (Londra, 1960); pp. 116-143; Gerhardt B.Ladner, „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", Dumbarton Oaks Papers, l, 1953, pp. 1-34; Milion Anastos,

„The Argument for Iconoclasm as presented by the Tconoclasts in 754 and 815", Dumbarton Oaks Papers, 7,1953, pp. 35-54. Vezi, de asemenea, George Florovski, „Origen Eusebius and the Iconoclastic Controversy", Church History, 19, 1956, pp. 77-96; Peter Brown, „A Dark-Age Crisis: Aspects of the IconocJastic Controversy", English Historical Review, 88, 1973,pp. 1-34.

Despre estetica icoanelor şi premisele ei teologale, vezi: Gervase Mathew, Byzantine Aesthetics (New York, 1963), în special pp. 98-107; E. Kissinger, „Byzantine Art in the period belween Justinian und Iconoclasm", în Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress (Miinchen, 1958), pp. 1-56; Cyril Mango, The An of the Byzantine Empire 3] 2-1453 (Englewood Cliffs, 1972), pp. 21-148.
Ipoteza influenţelor islamice a fost reexaminată de G.E. von Grunebaum, „By/antine iconoclasm and the influence of the Islamic environrnent", HR, 2, 1962, pp. 1-10.
259. Despre istoria si culturile Arabici înainte de islam dispunem de o expunere clară şi lapidară a Iui Irfan Shahld, în The Cambridge History of Islam, I (1970), pp. 3-29. Vezi şi: H.Lammens, Le berceau de l'Islam (Roma, 1914); id., L'Arabie occidentale avânt l'Hegire (Beyrouth, 1928); W. Coskel, Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber (Koln, 1953); F.Gabrielli, ed., L'antica società beduina (Roma, 1959); F.Altheim şi R.Stiehl, Die Araber in der alten Welt, I-V (Berlin, J 964-1968); M. Guidi, Storia e cultura degli Arabi fino alia morte di Maometto (Firenze, 1951); J.Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie meridionale avânt /'Islam (Louvain, 1951).
Despre religiile Arabici preislamice, vezi: J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (ediția a 3-a, Berlin, 1961); G.Ryckinans, l^es religions arabes pre'islamique (ediţia a 2-a, Louvain, 1951); A Jamme, „Le pantheon sur-arabe preislamique d'apres Ies sources epigraphiques", l^e Museon, 60, 1947,pp. 57-147; J.Henninger, „La religion bedouine preislamique", în L'antica società beduina, pp. 115-140; Măria Hofner, „Die vorislamischen ReJigionen Arabiens",înH.Gese,M.Hofner, K.RudoJph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandder (Sluttgart, 1970), pp. 233-402. Inscripţiile şi monumentele din Arabia Meridională au fost editate şi analizate în Corpus des inscripţiona et anthjuiies sud-arabes: Academie des Inscriptions et des Bellcs Lettres (Louvain, 1977).
Despre credinţele în spirite, cf. J.Henninger, „Gcisterglaube bei den vorislamischen Araben", Festschrififiir PJ.Schebesta (Freibourg, 1963), pp. 279-316.
Despre cele trei zeiţe — al-Lăt, Mânat si al-'Uzză — vezi M.Hofner, „Die vorislamischen Religionen", pp. 361 sq., 370 sq. şi J.Henninger, „Ueber Sternkunde u.Sternkult in Nord- und Zcntrahrabicn",Zeii.f. Etimologie, 79,1954, pp. 82-117, în special pp. 99 sq.
Despre structura si cultul preislamic al lui Allah, vezi Shorter Encyclopaedia of Islam (editat de H.A.R. Gibb si J. H. Kramers, Leiden, 1961), p. 33; M.Hofner, op. cit., pp. 357 sq.; id., în W.d.M., I, pp. 420 sq. J.Chelhoud a dat două contribuţii importante asupra religiozităţii arabe dinainte si de după isJam: I^e sacrifice chez Ies Arabes (Paris, 1955); Leş structures du sacre chez Ies Arabes (l 965).
Despre sacrificiul primelor roade, vezi Joseph Henninger, Lesfetes de printemps chez Ies Semites et la Pac/ue israeTite (Paris, 1975), pp. 37-50, cu o bibliografie exhaustivă. Vezi, de acelaşi autor: „Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten", Studi... Giorgio Levi de la Vida (Roma, 1956), pp. 448-459; id., „Menschenopfer bei den Araber", Anthropos, 53, 1958, pp. 721-805. Teoria generală a sacrificiului la vechii semiţi, elaborată de W. Robertson Smith şi ilustrată de o povestire a Sfântului Nil privind arabii preislamici, a fost discutată de Karl Heussi, Da s Nilusproblem (Leipzig, 1921) şi de J.Henninger, „Ist der sogenante Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?", Anthropos, 50, 1955, pp.81-148.
Despre cultul Lunii în vechea Arabie şi în islam, vezi Maxime Rodinson, în La Lune. Mythes etrites (Sources Orientales, 5, Paris, 1962), pp. 153-214 (bibliografie bogată).
Despre pelerinajele la Mecca în Antichitatea preislamică şi în islam, vezi: J.Gaudefroy-Demombyncs, LJ? pelerinaje ă laMecque, Paris, 1923; Muhammad Hamidulfah,mIJespelerinage<; (Sources Orientales, 3,1960),pp. 87 sq.; J.Henninger, „Pelerinages dans l'ancien Orient", SuppL au Dictionnaire de la Bible, voi. VII, fasc. 38, col. 567-548, Paris 1963.
Despre Ka'ba, vezi succinta expunere a lui M.Hofner, „Die vorislamischen Religionen", pp. 360 sq. şi articolul vizat mai sus în Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 192-198. Vezi şi bibliografia înregistrată la § 263.
Izvoarele privind viaţa şi activitatea lui Mahomed sunt, mai întâi, Coranul şi cele mai vechi biografii redactate pe baza tradiţiilor oraJe de Ibn Ishăq (mort în 768), Shlrah („Viaţa"), prescurtată si editata de Ibn Hisam (mort 822), şi Maghăzi („Expediţiile") de al-Wăqidî (mort 822). Prima, care este cea mai importantă, a fost tradusă de Alfred Guillaume, The Life of'Muliammad, a Translation of (Ibn) Ishăq's Slrai Rasul Allah (Londra, J 955). Este important de precizat însă că numeroase episoade biografice par legendare; de exemplu, călătoriile caravaniere ale lui Mahomed în Siria, întâlnirile lui cu călugări creştini etc.
Printre cele mai recente şi mai bune biografii ale lui Mahomed, o menţiune specială merită: Tor Andrae, Mohammad, the Mân andhis Faith (Londra, 1936; retipărit, New York, 1960; insistă pe elementul eshatologic din prezicerea Profetului); Regis Blanchere, Le probleme de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (1952; arată lacunele informaţiei de care se dispune); W.Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford, 1953) şi Muhammad ut Medina (1956; examinează în amănunt implicaţiile sociale şi politice ale misiunii lui Mahomed şi evidenţiază geniul său politic); id., Muhammad; Prophet and Statesman (Oxford, 1961; condensează cele două volume sus-menţionate); Maurice GiiudefToy-Dcmombynes,Mahomet (Paris, 1957; lucrare erudită, oglindind

al XlX-lea); Maxime Rodinson, Mahomet (1965; ediția a 2-a, revă/ută şi adăugită, 1969), id., „The Life ol Muhammad and the sociological problem of the beginnings of Islam", Diogenes, nr. 20, 1957, pp. 28-51 (abordare sociologică). Cele două volume ale lui Muhammad Hamidullah, Le Prophete de l'Islam. 1: Sa Vie. H: Son Oeuvre (Paris, 1959), în pofida bogatei lor bibliografii, sunt de neutilizat.
Coranul a fost de mai multe ori tradus în cele mai importante limbi europene. Am consultat: Arthur J.Arberry, The Koran Interpreted, 2 voi. (Londra, 1955), traducere considerată drept cea mai reuşită din punct de vedere literar, deşi abuzează de arhaisme; Richard Bell, The Qur'ân, 2 voi. (Londra, 1955), dă o versiune mai exactă, dar lectura este mai degrabă greoaie; Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates, 2 voi. (Paris, 1947, 1950), de Regis Blachere; primul volum a fost republicat sub titlul Introduction ă Coran (l 959), şi traducerea reeditată, cu un număr redus de note, în 1957: IJK Coran, întreaga lucrare a fost primi ta cu entuziasm de un mare număr de orientalişti, francezi şi străini. Citatele noastre din Coran sunt preluate din traducerea lui D.Masson (Bibliotheque de la Pleiade, 1967), dar am consultat întotdeauna şi versiunile lui R.Blachere, R.Bell şi J.Arberry.
Revelațiile învățate pe de rost de către primii credincioşi au fost fixate în scris în timpul vieții lui Mahomed. Dar adunarea sure lor într-o „Carte" a fost îndeplinită la ordinul celui de al treilea calif, Olmăn, ginerele Profetului (644—655). Ordinea surelor nu este cronologică; cele mai lungi au fost puse la început şi cele mai scurte la sfârşit. Despre elaborarea textului coranic, vezi AJeffrey, Materiali for the History of the Text of the Qur'ân (Leiden, 1937), R.Blachere, Introduction ă Coran, passim.; John Burton, The Collection of the Qur'ăn (Cambridge Univ. Press, 1977); John Wansbrough, Quranic Stiulies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford Univ. Press, 1977).
Despre primele experiențe extatice ale lui Mahomed, vezi textele citate şi analizate de Tor Andrae, Mohammed, pp. 34 sq.; Montgomery Wutl, Muhammad at Mecca, pp. 39 sq.; Arthur Jeffrey, Islam. Muhammad and his Religion (New York, 1958), pp. 15-21.
îngerul Gabriel nu e menționat în surele compuse înainte de Mcdina. Probabil că Mahomed a crezut la început că avusese viziunea lui Allah însuşi; cf. Montgomery Watt, p. 42. Experiențele extatice ale lui Mahomed se deosebeau de cele ale „văzătorilor" (kăhin). Totuşi, 1;.: f ei ca şi kăhin. Mahomed îşi acoperea capul cu mantaua când aştepta revelația; cf. Coran, 73:1; 74: l. E vorba, de altfel, de un comportament ritual caracteristic mai multor tipuri de mantică orientală si mediteraneană.
Despre lianîf, vezi Tor Andrae, Leş origines de ihlam et le christianisme (traducere din germană, Paris, 1955), pp. 39-65; N.A.Faris şi H.W.Glidden, „The Development of ihe meaning of the Koranic Hanîf", Journal of the Palestine Oriental Society, 19, 1930, pp. 1-13; Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 28 sq., 96, 162-164.
260. Despre tendințele monoteiste la arabi, vezi J.Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, pp. 215 sq.
Privitor la diversele etape ale monoteismului lui Mahomed, vezi C.Brockelmann, „Allah und die Go'tzen, der Ursprung des islamischen Monotheisrnus", ARW, 21, 1922, pp. 99 sq.; W.Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 63 sq.
Despre porunca divină de a-şi dezvălui revelațiile, vezi surele citate şi comentate de W .Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 48 sq.
Despre creştinismul din Arabia şi eventualele influențe asupra lui Mahomed, vezi: Richard Bell, The Origin of Islam in its Christian F.nvironment (Londra, 1926); Tor Andrae, Leş origines de l'Islam et le christianisme, pp. 15-38, 105-112, 201-211; Joseph Henninger, Spuren chrisllichen Glaubenswahrheiten im Koran (Schoneck, 1951); J.Ryckmann, „Le christianisme en Arabie du Sud preislamique", în Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltă (Roma,. 1964).
Despre eshatologia propovăduită de Mahomed, vezi: Paul Casanova, Mohammed et la Fin du Monde, titude critique sur l'Islam primitif (Paris, 1911-1921; utilă prin documentația bogată; dar teza autorului n-a fost acceptată); Tor Andrae, Mohammed, în special pp. 53 sq. Privitor la concepția lui despre moarte, postexistență şi înviere, vezi Thonias O'Shaughnessy, Muhhamad's Thougths on Death: A Thematic Study of the Qur'ănic Data (Leiden, 1969); Ragnar Eklund, Lift between Death and Resurrection according to Islam (Diss. Uppsala, 1941); M.Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, pp. 443 sq.; AlfordT.Welch,„Death and Dying in the Qur'ăn", în Frank E.Reynolds şi Earle H.Waugh,cd,,Religiuus Encoimterx with Death (University Park şi Londra, 1977), pp. 183-199.
Despre abrogarea versetelor privind cele trei zeițe, cf. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 103 sq. Abrogarea a dat naştere mai târziu unei doctrine speciale a teologiei dogmatice; vezi câteva texte în AJeffrey, Islam, pp. 66-68.
261. Despre scenariul mitito-ritual al ascensiunii celeste a unui Trimis (— Apostol) pentru a aduce pe pământ „Cartea Sfântă", vezi G.Widengren, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (Uppsala, 1950); id.,

Muhammad, the Apostle of God and his Ascension (Uppsala, 1955).
Despre mi'răg (cuvânt însemnând la început „scară", apoi „ascensiune" si, mai exact, ascensiunea lui Mahomed), vezi in Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 381-384; G.Widengren, Muhammad, the Apostle of God, pp. 76 sq.; Alexander M(m-d\\,Studies in Religious Philosophy and Mystidsm (Ithaca — New York, 1969), pp. 41-72 („The Leader of Ascension").
Despre eshatologia musulmană şi eventualele sale influenţe asupra lui Dante, vezi: Miguel Asin Palacios, La escatologia musulmana e la Divina Commedia (ediţia a 2-a, Madrid, 1941); E.Cerulii, // „Libro della Scala" e la questione delle fonte arabo-spagnole della Divina Commedia (Studi e Testi, 150,Cittâ del Vaticano, 1949); id., Nuove ricerche sul „Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente (Studi e Testi, 271, Cittâ del Vaticano, 1972).
750
După Geo Widengren, Alessandro Bausani a evidenţiat alte elemente iraniene în Coran; vezi Persia religiosu (Milano, 1959), pp. 136 sq. Să le amintim pe cele mai importante: doi îngeri coranici ai magiei, Harut şi Măruţ (Coran, 2:102), derivă din cele două spirite Amesa Spenta mazdeene, Haurvatăt şi Ameretăt (ipoteza, avansată de Lagarde, a fost confirmată de CDumezil, Naissance d'Archanges, Paris, 1945, pp. 158 sq.); argumentul privind învierea trupurilor (29:19-20) se regăseşte în textele pehlevi (de exemplu, Zătspram, cap. XXXIV); imaginea stelelor căzătoare aruncate asupra demonilor care încearcă să ajungă la Cer (Coran, 15:17-18; 37:79 etc.) are paralele în Menoke Khrat (cap. XLIX); expresia „ungerea (vopsirea) de către Dumnezeu" (2:138) aminteşte de un pasaj din Denkart: „Creatorul, Ohrmazd, a pictat Timpul cu culori" etc. Aceste elemente iraniene au fost răspândite prin intermediul gnoselor şi mitologiilor sincreliste ale iudaismului, creştinismului târziu şi maniheismului (ibicl, p. 144).
262-263. Despre persecutarea credincioşilor musulmani fa Mecca, vezi Montgomery Watt, Muhammad al Mecca, pp. 117 sq.; despre cauzele emigrării unui grup de musulmani în Abisinia, vezi ibid., pp. 115 sq.
Despre raporturile Profetului cu evreii din Medina, vezi Gaudefroy-Demombynes, op. cit., pp. 119 sq., 152 sq.; Montgomery Watt, Muhammad at Medina, pp. 192 sq. (cu bibliografie); id., Muhammad, Prophet andStatesman, pp. 166 sq. Despre influenţele evreieşti, vezi A.J. Wensinck, Mohamed en de Joden to Medina (Leiden, 1928; parţial tradusă de G.H.Bousquet si G.W. Bousquet-Mirandolle sub titlul: „Influence juive sur Ies origines du culte musulman", Revue Africaine, 98, 1954, pp. 85-112); Tor Andrae, Leş origines de l'Islam, pp. 100 sq.; Abraham I.Katsh, Judaism in Islam (New York, 1954).
Despre activitatea Profetului la Medina, vezi Gaudefroy-Demombynes, op. cit., pp. 110-226; Montgomery Walt, Muhammad at Medina, passim.; Shorler Encycl. of Islam, .v.v.: al-Madina, pp. 291-298.
Despre 'umma, vezi Shorter Encycl. of Islam. s.v., pp. 603-604; Marshall Hogdson, The Venture ofIslam. I,pp. 172-193, F.M.Denny, „The Meaning of Ummah in the Qur'ăn", HR, 15, 1975, pp. 34-70. Să adăugăm totuşi că, în ciuda structurii sale religioase, 'umma a păstrat anumite obiceiuri tribale.
Despre Avraam în Coran, vezi Shorter Encycl., s.v. Ibrahim, pp. 254-255 (bibliografie); Yonakim Moubarac, Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam (Paris, 1957).
Ka'ba este un foarte vechi centru ceremonial; Mahomed îl proclamă întemeiat de Avraam şi de fiul său Islamil; vezi Shorter Encycl., s.v., pp. 181-189 (bibliografie bogată). Simbolismul „Centrului Lumii", implicit în orice centru ceremonial arhaic, este dezvoltat mai târziu după modelul evreiesc de la Ierusalim; cf. AJ.Wensinck, The Ideas ofthe Western Semites concerning the Navei ofthe Earth (Amsterdam, 1916; reeditare, New York, 1978), pp. 11-20,48 sq., 52 sq. Ka'ba a fost creata cu 2 000 de ani înainte de Facerea Lumii; Adam a fost creat lângă Mecca; substanţa trupului lui Mahomed a fost luată din „buricul Pământului" care se află la Mecca etc. (pp. 18 sq.). Simbolismul Ka'ba a fost din belşug reinterpretat de misticii şi teosofii musulmani; vezi, inter alia, Henry Corbin, „La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle", Eranos-Jahrbuch, 34, 1965, pp. 79—166.
264. Destul de multă vreme, Mahomed a arătat o anumită simpatie faţă de creştini: „Vei constata că oamenii cei mai apropiaţi de credincioşi prin prietenie sunt cei care spun: «Da, suntem creştini!» pentru că se găsesc printre ei preoţi şi călugări care nu se umflă de mândrie. Tu vezi ochii lor plini de lacrimi când aud cele ce au fost revelate Profetului nostru, căci îşi dau seama de adevărul lor. Ei spun: «Doamne al nostru! Noi credem! înscrie-ne numele printre cei ce te mărturisesc»" (5:82-83). Abia după ce a cucerit Mecca, lovindu-se de rezistenţa creştinilor din Siria, Mahomed şi-a schimbat atitudinea; cf. 9:29-35 („Ei i-au luat pe învăţaţii şi călugării lor ca şi pe Mesia, fiul Măriei, drept stăpâni, în locul lui Dumnezeu" etc., 9-31).
Despre raporturile dintre credinţele creştinilor (mai ales acelea ale nestorienilor şi anumite secte gnostice iudeo-creştine) şi teologia lui Mahomed, vezi: Tor Andrae, Leş origines de l'Islam et le christianisme, în special, pp. 105 sq.; D.Masson, Le Coran et la revelation judeo-chretienne, Etudes comparees (Paris, 1958) şi bibliografia înregistrată la § 260.
Este semnificativ că anumite doctrine gnostice, în primul rând ideea că lisus n-a fost răstignit şi n-a cunoscut moartea, doctrine care, ca urmare a polemicilor şi persecuţiilor Marii Biserici, abia mai supravieţuiau în secolul al VH-lea, au recâştigat actualitate graţie lui Mahomed şi avântului islamului. Pe de altă parte, e probabil că membrii

anumitor grupări creştine antitrinitare au fost atraşi de monoteismul absolut propovăduit de Mahomed şi au fost printre primii care au îmbrăţişat islamul.
Există o imensă literatură despre teologia coranică. Cele mai bune introduceri sunt articolele despre Allah de D.B.Macdonald (Shorter Encyclopaedia of Islam) şi de Louis Gardet (Encyclopedie de l'Islam, ediţie nouă 1956). Vezi şi AJ.Wensinck, The Muslim Creed (Cambridge, 1932); A.S.Triton, Mus/im Theology (Londra, 1947); L.Gardct-M.M.Anawati, Introduction ă la theologie musulmane (Paris, 1948); Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, pp. 261-497; Fazlur Rahman, Islam (Londra-New York, 1966),pp. 30-66, 85-116); F.M.Pareja, Islamologia, pp. 374-391, 445-492 (cu bibliografie).
Despre evoluţia legendei lui Mahomed şi venerarea Profetului ca fiinţă supraumană, vezi F.M.Pareja, op.cit., pp. 533-554 (p. 554, bibliografia).
O expunere analitică a câtorva interpretări ale islamului de orientaliştii occidentali — în special I.Goldziher, C.Snouck Hurgronje, C.H.Becker, D.B.Macdonald, Louis Massignon —, vezi Jean-Jacques Waardcnburg, L'Islam dans le miroir de ['Occident (Paris-La Haye, 1963), cu o importantă bibliografie, pp. 331-351.

265. Istoria primilor patruzeci de ani de la Hegira este în amănunt pre/entată (cu traducerea izvoarelor principale) de LeoneCaetani, Annali dell'Islam, 10 voi. (Milano-Roma, 1905-1926); dar interpretările sale sunt de multe ori de cercetat cu prudenţă.
Marshall G.S.Hodgson a prezentat o istorie generală a islamului în cele trei volume ale operei sale postume,T/ie Venture of Islam. Consdence and History of a World Civilization (Chicago, 1974); vol.I: The Classical Age of Islam; 11: The Expansion of Islam in the Middle Periods; III: The Gunpowder Empire and the Modern Times. Numai primul volum se raportează la problemele discutate în acest capitol; vezi în special pp. 146-280.
Lucrarea enciclopedică Islamologia, de F.M.Pareja,cu colaborarea lui A.Bausani şi L.Hertling(Roma, 1951), conţine multe capitole despre instituţiile religioase şi Califat (pp. 73 sq., 392 sq.).
Despre istoria primilor califi şi dinastia Omeiazilor, vezi în Cambridge History of Islam, voi. I. (1970), expunerile de ansamblu ale Laurei Veccia Vaglieri şi D.Sourdel,pp. 57-139 şi bibliografiile înregistrate, pp. 739-740; vezi şi F.Gabrielli, Muhammad and the Conquests of Islam (Londra, 1968); H. Lammens, Etudes sur le siecle des Omayyades (Beyrouth, 1930); A.A. Vasiliev, Byzance el Ies Arabes, I-III (Bruxelles, 1935-1968); B.Spuler, The Mustim World. A Historical Survey. I: The Age of the Caliphs (Leiden, 1960; trad. din germană).
Despre dinastia Abbasizilor, vezi, în ultimă instanţă, M.A. Shaban, The Abbassid Revolution (Cambridge, 1978).
Despre raporturile dintre Mu'âwiyya şi' Alî, vezi E.L.Petersen, All and Mu'awiya in early Arabis tradition (Copenhaga, 1964).
Despre şiism şi ismaelism, vezi cap. XXXV şi bibliografiile reunite în §§ 273—274.
Despre ceremoniile religioase comemorând moartea lui Husein, vezi, în ultimă instanţă, Earle H. Waugh, „Muharram Rites: Community Death andRebirth", în Frank Reynolds şi Earle Waugh, ed.,Religious Encounters with Death (University Park şi Londra, 1977), pp. 200-213.
Despre influenţele arhitecturii religioase creştine, vezi F.Baldwin Smith, The Dome: A. Study in the History of Ideas (Princeton, 1950), pp. 41 sq. şi passim.
Despre continuitatea ideilor şi tehnicilor artistice orientale şi mediteraneene în cultura islamică, vezi Ugo Monneret de Willard, Introduzione allo studio dell'archaeologia islamica (Veneţia, 1960), pp. 89 sq. si passim.
Despre întemeierea Bagdadului de către califul al-Mansur şi simbolismul său cosmologic şi imperial (simbolism de origine sasanidă), vezi Charles Wendcll, „Baghdăd: Imago mundi, and other foundation-lore", International Journal of Middle East Studies, 2, 1971, pp. 99-128.
266. Pentru o istorie universală a Evului Mediu,înglobând deopotrivă Orientul Apropiat şi Asia, vezi lucrarea alcătuită sub coordonarea lui Edouard Perroy, Le Moyen Âge, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale (Paris, 1955; ediţia a 5-a, revăzută, 1967). O prezentare alertă şi personală a istoriei şi a culturii occidentale în Evul Mediu a dat Friedrich Heer, The Medieval World: Europe 1100—1350 (Londra, 1962; originalul german, Mittelalter, a apărut în 1961). Vezi şi R.Morghen, Medioevo cristiano (ediţia a 2-a, Bari, 1958).
Despre trecerea de la Antichitate în Evul Mediu, vezi Hugh Trevor-Roper, The Rise of Christian Europe (Londra-New York, 1965); William Carroll Park, Origins of the Medieval World (Standford, 1958); HJ.Marrou, Decadence romaine ou antic/uite tardive? III-VIe siecle (Paris, 1977) şi culegerea colectivă //passagio dell'antichitâ al medioevo in Occidente (Spoletto, 1962).
Bibliografia critică în jurul lui Mahomet et Charlemagne (1937) de Henry Pirenne a fost înregistrată de W.C.Bark, op.cit., pp. 114-124. s
Despre creştinismul din epoca carolingiană, vezi K.F. Morrisson, The two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Politicul Thought (Princeton, 1964); E.Patzelt, Die Karolingishe Renaissance (Graz, 1965).

Despre papa Grigore VII şi Reforma bisericii întreprinsă de el, vezi A.Fliche, La reforme gregorienne, I-III (Paris, 1924-1937). La un an după alegerea sa, în 1074, Grigore al VH-lea decretează demiterea preoţilor simoniaci, căsătoriţi sau concubinari. în 1075 , el publică o culegere de 27 propuneri, Dictatus Papae, în care proclamă independenţa papalităţii şi a bisericii faţă de puterile laice şi tinde să instaureze o teocratic pontificală (Jacques Le Goff, în Histoire des religions, voi. II, 1972, p. 813). Să cităm propunerile cele mai îndrăzneţe: „I: Biserica romană a fost întemeiată de însuşi Dumnezeu. II: Numai pontiful roman este îndreptăţit să fie universal. XII: El poate să-i detroneze pe împăraţi. XIX: Nimeni nu poate să-1 judece pe el" (ibid., p. 814). înaltul cler, prinţii şi, mai ales, împăratul n-au primit cu ochi buni Dictatus Papae. Dar în 1076 Grigore al Vll-lea 1-a excomunicat pe împărat, 1-a detronat şi i-a dezlegat pe supuşii lui de jurământul de credinţă, împăratul a recurs atunci la penitenţa de la Canossa (1077), care 1-a dezarmat pe papă" (ibid). Canossa „constituie, deopotrivă, originea secularizării si slăbirii imperiului umilit, cât şi imposibilitatea fundamentală de a pune în lucrare teocraţia pontificală" (J.Chelini, citat de Le Goff, p. 814).
Vezi, de asemenea, R.Folz, L'ide'e d'Empire en Occident du Ve au XFV" siecle (Paris, 1953); M.D.Chenu, La theologie au douzieme siecle (Paris, 1957).
Despre temele apocaliptice în Evul Mediu, vezi Morman Cohn, The Pursuit of Millenium (ediţie nouă, revăzută şi adăugită, Oxford, 1970), pp. 29 sq. si passim.; Bernard McGinn, Visions of the End. Apocalyptic Traditions in Middle Ages (New York, 1979). Pe tema „împăratul Lumii de Apoi", vezi Marjorie Reeves, The influence ofProphecy in the iMter Middle Ages (Oxford, 1969), pp. 293 sq.
în cartea sa L'An Mii (Paris, 1980), Georges Duby a prezentat şi analizat strălucit o culegere de texte despre spaimele si miracolele mileniului.

267. Despre regalitatea sacră la vechii germani, vezi bibliografia înregistrată în partea a H-a, § 177. Despre supravieţuirea acestei concepţii după convertirea la creştinism, vezi Marc Bloch, Leş rois thaumaturges (Strasbourg, 1922); William A.Chanecy, The Cult of Kingsliip in Anglo-Saxon England. The transition from Paganisme to Christianity (Berkeley si Los Angeles). Cf. şi Gale R.Owen, Rites and Religions of the Anglo-Saxons (Londra, 1981).
Despre cavalerie şi feudalism, vezi S.Painter, French Chivalry (Baltimore, 1940); Cari Stephenson, Mediaeval Feudalism (Corneli Univ. Press, 1942; excelentă introducere, vezi mai ales pp. 40 sq.); Gustave Cohen, Histoire de la chevalerie en France au Moyen Âge (Paris, 1949). Ceremonia învestirii e analizată cu pertinenţa de Phillippe du Puy de Clinchamps, La chevalerie (Paris, 1961), pp. 37 sq.
268. Din bogata bibliografie recentă despre Cruciade, vezi mai ales Rene Grousset, L'epopee des Croisades (Paris, 1939); Steven Runcim-dnJU.ftoryofthe Cnisades, I-1II (Cambridge, 1951-1954); Adolf Wass, Geschichte der Kreuzzuge. 1-11 (Freiburgi.B., 1956); Paul Alphandery şi Alphonse Dupront, La chre'tiente'et l'ide'e de Croisade, I-II (Paris, 1958-1959); K. Sctton, A History of Crusades, I-II (Philadelphia, 1958, 1962); J.A. Brundage, The Crusades (Milwaukec, 1962). Vezi si studiile reunite în volumul L'idee de Croisade (= Congresso Intern, di Scienze storiche, Roma, 1955, Relazzioni, III, Florence, 1955); mai ales P.Lemerle, „Byzance et la Croisade", şi A.Cahen, „L'Islam et la Croisade".
O selecţie de izvoare arabe a fost tradusă în italiană de Francesco Gabrielli,5?onc/ Arabi delle Crociate (Torino, 1957; există şi o traducere engleză, Arab Historians of the Crusades, Berkeley şi Los Angeles, 1969).
Despre elementele eshatologice şi milenariste, vezi A.Dupront, „Croisades et eschatologic", în E.Castelli, ed., Umanesimo e esoterismo (Padova, 196()),pp. 175-198; Normau Cohn, The Pursuitoflhe Millenium (ediţie revăzută şi adăugită, Oxford, 1970), pp. 61 sq.,98sq.
Vezi şi F.Cardini, I^e Crociate fra ii mito e la storia (Roma, 1971).
269. Despre primele ordine monastice întemeiate la sfârşitul secolului al Xl-lea, vezi J.B.Mahn, L'ordre cistercien (ediţia a 2-a, Paris, 1951); J.Leclercq, Saint Bernard et l'esprit cistercien (Paris, 1966).
Despre cele trei clase ale societăţii occidentale medievale, vezi J.-Le Golf, Pour un autre Moyen Âge. Travail et culture en Occident: 18 essais (Paris, 1977), pp. 80-90; G.Duby, Leş trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme (Paris, 1978).
Despre simbolismul catedralelor, vezi Hans Scdlmayr, Die Entstehung der Kathedrale (Ziirich, 1950); Otto von Simpson, The Gothic Cathedral (New York, 1956); Marie-Madeleine Davy, Initiation ă la symbolique romane (Paris, 1964); Aurelia Stappert, L'ange roman, dans la pensee et dans l'art (Paris, 1975), în special pp. 149 sq., 440 sq. (bogată bibliografie; excelentă iconografie); Erwin Panofsky, Gothic Architecture and Scholasticism (New York, 1976).
Despre Alienorde Acvitania şi influenţa lui, vezi F.Heer, The Medieval World, pp. 157 sq.; c f, de asemenea, A.Kelly, Eleanor of Aquitaine and the Faur Kings (Cambridge, Mass., 1952).

Despre literatura curtenească, vezi AJeanroy, La poesie lyrique des troubadours (Toulouse-Paris, 1934); R.R.Bezzola, Leş origines et laformation de la litterature courtoise en Occident, 500-1200 (Paris, 1944); P.Zumthor, Histoire litte'raire de la France medievale, V1-X1 (Paris, 1954); J.Lafite-Houssat, Troubadours et Cours d'Amour (Paris, 1960); excelentă vedere de ansamblu; conţine o traducere a „judecăţilor" date Curţilor de Doamne, pp. 46-63); Moshe La/ar, Amour courtois et „Fin Amor s" dans la litterature du Xfi-e siecle (Paris, 1964).
270. Despre valorizarea religioasă a principiului feminin, vezi textele citate de Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York, 1979), pp. 57 sq. Tratatul Le Tonnerre, Esprit Parfait a fost tradus de George W.MacRae, The Nag Hammadi Library (ed. James M.Robinson, New York-San Francisco, 1977), pp. 271-277. Cf. ibid., pp. 461-470, traducerea unui alt tratat important, de John Turner, Trimorphic Protennoia.
Problema influenţei poeziei lirice hispano-arabe asupra poeziei spaniole şi provensale a prilejuit o vastă literatură critică. Vezi Menendez Pidal, Poesia arabe y poesia europea (Madrid, 1950); Emilio Garcia Gdrnez, Poemas arâbigo-andaluces (ediţie nouă, Madrid, 1940); id., „La lirica hispano-arabe y la aparicidn de la lirica romănce", AlArulalus, 21, 1956,pp. 310 sq.; Claudio Sanchez Alborno/, „El Islam de Espania y el Occidente", în L'Occidente e l'Islam, Atti de/la XHa settimana di studio di Spoletto, 2-8 aprilie (Spoletto, 1965, I), pp. 149-308, în special pp. 177 sq.; S.M.Stern, „Esistono dei rapporti letrerari tra ii mondi islamice e l'Europa occidentale nell'alto medio evo?", ibid., II, 631-665.
Despre limbajul secret al confreriei Pedeli d'Amore, vezi R.Ricolfi, Studi su i „Pedeli d'Amare ", voi. I (Milano, 1933); cf. M.Eliade, Initiation, rites, societes secretes (= Naissances mystiaues, Paris, 1959), pp. 267 sq.
Din enorma literatură critică despre romanele ciclului arthurian semnalăm: Roger S.Loomis, ed., Arthurian Literature in the Middte Ages (Oxford, 1959); id., The development of Arthurian Romănce (Londra, 1963); Jean Marx, La legende arthurienne et le Graal (Paris, 1952); id., Nouvelles recherches sur la legende arthurienne (Paris, 1965); R.W. Barber, Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England (Londra, 1961). Vezi şi lucrarea colectivă Lumiere du Graal („Cahiers du Sud", 1951, în special articolul lui J.Vendryes, „Le Graal dans le cycle breton", pp. 73 sq.) şi lucrările Colocviului Internaţional: Leş Romans du Graal auxXlF et XIIle siecles (Paris, 1956; ed.C.N.R.S.).
Pentru elementele iniţiatice din romanele ciclului arthurian, vezi M.Eliade, Initiation, rites, societes secretes, pp. 264 sq.; cf. şi Antoinette Fiers-Monnicr, Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzosischen Romans im XII. Jahrhundert (Studiorum Romanorum, voi. V, Berna, 1951).
Despre elementele orientale în Parzival, vezi Hermann Goetz, „Der Orient der Kreuzzuge in Wolframs Parzival", Archiv fur Kulturgeschichte, II, pp. 1—42. Cf. şi erudita şi sugestiva lucrare de Helen Adolf, Visio Pacis: Ho/y City and Craii (Pennsylvania Slate University Press, 1960; excelentă documentaţie, pp. 179-207). •

Despre influenţa hermelislă în Parzival de Wolfram von Eschenbach, vezi H. şi R.Kahane, The Krater and the Grail. HermeticSourcesofthe Parzival (Urbana, 1965), interpretare acceptată de H.Corbin,En Islam iranien, II (1971),pp. 143-154. Etimologia celor trei enigmatice personaje este semnificativă: Kyot ar fi prea cultivatul conte Guillaume de Tudele, Flegetanis pare să se refere la o lucrare cabalistică din secolul al Xll-lea, Falakath Thani, „al doilea Cer", al cărei titlu a fost interpretat ca fiind numele unui filosof (H.Kolb, citat de Goetz, pp. 2 sq.); Trevrizent, după Henry şi Renee Kahane, derivă de la Trible Escient (întreita înţelepciune), adică Hermes Trismegistul (cf. The Krater and the Grail, pp. 59 sq.). Vezi si Paulette Duval, La pensee ulchimique et le conte du Graal (Paris, 1979).
Despre raporturile dintre cavaleria medievală şi scenariul mitico-ritual al Graalului, vezi J.Frappier, „Le Graal et la Chevalerie", România, 75, 1954, pp. 165-210.
Despre analogiile cu Iranul, vezi Şir Jahanglr C.Coyajee, „The Legend of the Holy Grail: Jts Iranian and Indian Analogous" (Journal of the K.R.Cama Orientul Institute, Bombay, 1939, pp. 37-126), „The Round Table of King Kai Khusraun", ibid., pp. 127-194; H.Corbin, En Islam iranien, voi. II, pp. 155-188.
271. La cele trei tratate ale lui Gioacchino da Fiore citate în nota 70 trebuie să adăugăm Tractatus super Quutuor Evangelia, editat de Ernesto Buonaiuti (Roma, 1930) şi Liber Figurarum, editat de L.Tondelli (// Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore, ediţia a 2-a, Torino, 1954); despre această lucrare vezi şi Marjorie Reeves şi Beatrice Hirsch-Reich, The Figurae of Joachim of Fiore (Oxford, 1972). Scrierile pseudogioacchinite sunt înregistrate de Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachimism (Oxford, 1969), pp. 512-518, 541-542. O selecţie de texte traduse şi comentate de Gioacchino se află în B.McGinn, Apocalyptic Spirituulity (New York, 1979), pp. 97-148, 289-297.
Despre Gioacchino da Fiore, vezi mai ales H.Grundmann, Studien ilber Joachim von Floris (Leipzig, 1927); id., Nene Forschitngen iîber Joachim von Floris (Freiburg, 1950); id., „Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza" (De utsches Archi v jur Erforschung des Mittelalters, 16, 1960,pp. 437-546): E. Buonaiuoti, Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, ii messagio (Roma, 1931); A. Crocco, Gioacchino da Fiore (Napoli, 1960); Marjorie

Reeves, The Injluence of Prophecy; H. Mottu, IM manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore (Neuchâtel—Paris, 1977); Bernard McGinn, Vision of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages (New York, 1979), pp. 126-141,313-318. McGinn a dat o excelentă trecere în revistă critică a cercetărilor recente asupra lui Gioacchino şi a gioacchinismului în „Apocalypticisrn in the Middle Ages: An historiographical Approach", Mediaeval Studien, XXXVII, 1975, pp. 252-286.
Despre casa din Corazzo, vezi F.Russo, Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi di Calabria (Napoli, 1958). Despre originile biblice ale simbolismului lui Gioacchino, vezi B.McGinn, „Symbolism in the thought of Joachim of Fiore", în Prophecy und Millerianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves (Londra, 1980), pp. 143—164.
272. Să semnalăm mai întâi câteva prezentări generale: H.A. R. Gibb, Mohammedanism: An Hisîorical Survey (Oxford, 1949; ediția a 2-a, 1961); Fazlur Rahman, Islam (Chicago, 1966; ediția a 2-a, 1979); Toufic Fahd, „L1 Islam et Ies sectes islamiques",//j.s/oi>e des religions (sous ladirectiond'Henry-Charles Puech), voi. III (Paris, 1977),pp. 3-177; A.Bausani, L'Islam (Milano, 1980). Vezi şi bibliografiile înregistrate mai sus, §§ 264-265.
Indispensabilă pentru bogăția sa, fiind deopotrivă o introducere generală la istoria islamului şi o lucrare de referință, în acelaşi timp, Henry Laoust, Le x schismes dans ilslam (Payot, 1965).
Gustave E.von Grunebaum a dat o prezentare a culturii şi a spiritualității medievale în Medieval Islam (Chicago, 1946; ediția a 2-a, revăzută şi adăugită, 1953). Ve/.i şi lucrarea colectivă Islam and Cultural Change in the Middle Age (Wiesbaden, 1975) şi articolele lui A.H.Houram, S.M.Stern,S.A.El-Ali şi N. Elisseeff,în The Islamic City (ed. A.H.Hourani, S.M.Stern), Oxford, 1970.
Despre kalâm-u\ sunniților, vezi clara expunere a lui Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, l (Paris, 1964),pp.125-178; L.Gardcl şi M.M.Anawati, Introduction ă la theologie musulmane (Paris, 1948); A.N.Nader, IM systeme philosnphique de s Mo'tazilites (Beyrouth, 1956); A.J.Arbcny,Revelation and Reason in Islam (Londra, 1957); H.A.Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Harvard, 1976; lucrare fundamentală). Vezi şi F.Rahman, Prophecy in Islam; Philosophy and Orthodoxy (Londra, 1958); S.H.Nasr, An Introduction to Muslim Cosmologicul Doctrines (Cambridge, Mass., 1964); Daniel Gimaret, Theories de l'acte humain en the'ologie musulmane (Louvain, 1980).
Despre al-As'aiî şi as'arîsm, vezi W .C.Klein, The Elucidation of Islam's Foundation (New Haven, 1940; traducere engleză din K'itab al-Ibâna de al-As'arî); W.W.Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (Londra, 1948).
273. Despre istoria şiismului, vezi Henri Laoust, Leş schismes dans l'Islam, pp. 25 sq., 98 sq., 181 sq. Interpretarea exhaustivă a gândirii şi tehnicilor spirituale şiite a fost făcută pentru prima dată de Henry Corbin, într-un mare număr de studii publicate în Eranox-Jahrbucher şi în mai multe cărți. O folositoare sinteză e de găsit în lucrarea sa Histoire de la philosophie islamique, I, pp. 41-150 (cf. p. 350, bibliografia articolelor sale de până în 1964). Vezi, de asemenea, Terre celeste et corps de resurreclion: de Viran mazde'en ă Viran shi'ite (Paris, 1961; conține traducerea a unsprezece autori) şi En Islam iranien, I-1I (Paris, 1971-1972) s.v. shl'isme, shi'ites.
274. Despre ismaelism, vezi W.Ivanow, Studies in Early Persian Ismaelism (Bombay, 1955); H.Corbin, „Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaelienne", Eranos-Jahrbuch, XXIII, 1955; id., „Trilogie ismaelienne" (traducerea comentată a trei tratate), Paris, 1961; id., Histoire de la philosophie islamique, pp. 110-148,351 (bibliografie).
în cea mai veche scriere isrnaeliană conservată se remarcă reminiscențe din lucrarea apocrifă Evanghelia Copilăriei, anumite teme din știința mistică a numerelor (de origine gnostică), septadele, care au un rol bine determinat în cosmologie
754
si care trădează influența maniheană (de exemplu, cele şapte bătălii ale lui Salman împotriva Vrăjmaşului etc.); cf. H.Corbin, Histoire, p. 111.
Despre mitul lui Mahdî, vezi Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 310-313; Ibn Haldun, The Muqaddimah. An Introduction to History, voi. I-III, traducere de Franz Rosenthal (New York, 1958), pp. 156-200 (vezi şi pp. 186 sq., părerile sufilor despre Mahdî).
Despre ismaelismul reformat de la Alamut, vezi G.S.Hodgson, The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Isma'llls against the Islamic world (La Haye, 1955).
Despre „Bătrânul din Munte", vezi C.E.Nowell, „The Old Mân of the Mountain", Speculum, voi. 22, 1947, pp. 497 sq.; id., „The Sources of the History of the Syrian Assassins", Ibid., voi. 27, 1952, pp. 875 sq.; W.Fleischhauer, „The Old Mân of the Mountaîn The Growth of a Legend", Symposyum, 9, 1955, pp. 79 sq. Despre povestea lui Marco Polo, vezi Leonardo Olschki, Marco Polo's Asia (Berkeley-Los Angeles, 1960), pp. 362-381.
275. Există o întreagă literatură despre sufism, în principalele limbi europene. Să semnalăm câteva lucrări importante: Reynold A.Nicholson, Studies in Islamic Mysticism (Cambridge, 1921, reediată în 1967); A.J.Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam (Londra, 1950); Marijan Mole, Leş mystiques musulmans (Paris, 1965; excelentă introducere); G.C.Anawati şi Louis Gardet, Mystique musulmane. Aspects et tendances, experiences et

techniques (Paris, 1961; conține un mare număr de texte traduse şi comentate); Fritz Meier, Vom Wesen der islamischen Mystik (Basel, 1943, insistă pe inițierea discipolilor); Seyyed H.Nasr, Sufi Essays (Londra, 1972); Anne-Marie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill, 1975; una din cele mai bune lucrări despre sufism; cu bibliografie).
Pentru un istoric al studiilor sufi în Occident, vezi A.J.Arberry, An Introduction to the History of Sufism (Londra, 1942). Printre antologiile de texte traduse, cităm: Margaret Smith, Readingsfrom the Mystics of Islam (Londra, 1950), id,, The Sufi Path of Love (Londra, 1950); Martine Mărio Moreno, Antologia della Mistica Araho-Persiana (Bari, 1951).
Pentru analiza limbajului sufi, vezi: Louis Massignon, Essai sur Ies origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris, 1922; ediție nouă, 1968); Paul Nwyia, Exegese coranique et langage mystique (Beyrouth, 1970).
Despre primii mistici, vezi L.Massignon, „Salman Păk et Ies premices spirituelles de l'Islam iranien" (Societe des Etudes Iraniennes, 7, 1934); Margaret Smith, Răbl'a the Mystic and her Fellow Saints in islam (Cambridge, 1928).
Despre aceste relații între şiism şi sufism, vezi H.Corbin, Histoire de la philosophie islamu/ue, pp. 262 sq.; S.H.Nasr, Sufi Essais, pp. 97-103; John B.Taylor, „Ja'far al Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis", Islamic Culture, voi. 40, nr.2, pp. 97 sq.; Nasr, Sufi Essais, pp. 104 sq.
Să cităm acest pasaj din al-Qusairî despre deosebirea radicală dintre Lege şi realitatea divină căutată de sufi: „sar'i'a are în vedere observarea riturilor şi actele de devoțiune; în timp ce Realitatea (haqlqa) se preocupă de viziunea interioară a Puterii Divine. Orice rit neînsuflețit de spiritul Realității este fără valoare şi orice spirit al Realității nestructurat de Lege este incomplet. Legea există pentru a călăuzi omenirea, în timp ce Realitatea ne face să cunoaştem hotărârile lui Dumnezeu. Legea există pentru slujirea Iui Dumnezeu, în timp ce Realitatea există pentru contemplarea lui, Legea există pentru a ne supune la ceea ce El a prescris, iar Realitatea pentru a-i înțelege porunca: una este exterioară, cealaltă interioară" (Risălat, traducere de Eva de Vitray-Meyerovitch, Rumi et le soufisme, Paris, 1977, p. 80).
276. Despre Zu l'Nun, vezi Margaret Smith, Reading s fron the Mystics of Islam, nr. 20; A.-M. Schimmel, Mystical dimensions, pp. 42 sq.
Despre BistămI, vezi M. Mole, Leş mystiques musulmanes, pp. 53 sq.; A.-M. Schimmel, pp. 47 sq., cf. referințele citate în notele 32-34.
Despre Gunayd, vezi A.H.Abdel Kader, The Life, Personality and Writings ofal-Junayd (Londra, 1962); R.C.Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, pp. 135-161; M. Mole, op. cit., pp. 61 sq.; Schimmel, op. cit., pp. 57 sq.
Despre Tirmîdî, vezi A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 56-57 şi bibliografia citată în notele 35-36 ; H. Corbin, op.cit., pp.273-275.
Despre doctrina sufi a lui qutb, vezi M.Mole, op.cit., pp. 79 sq.
277. Despre al-Hallăg e de ajuns să amintim operele lui Louis Massignon, mai ales La Passion d'al Husayn-ibn-Mansur al-Hallăj, martyr mystique de l'Islam, execute ă Bagdad le 26 marş 922, 2 voi. (Paris, 1922; ediție nouă, revăzută şi adăugită, 4 voi., Paris 1975. Lucrările lui Massignon consacrate lui al-Hallăg sunt înregistrate în „Bibliographie", voi. IV, pp. 101-108).
Viața şi martirajul lui al-Hallăg sunt admirabil prezentate şi interpretate de L.Massignon în primul volum din La Passion. Despre operele lui al-Hallăg (catalogul scrierilor lui, redactat la şaizeci de ani după moartea sa, conținea 46 de titluri), vezi ibid., voi. III, pp. 286 sq. L.Massignon precizează că mai mult de 350 de citate izolate din operele lui Hallâg au intrat în repertoriul clasic al misticii musulmane în cursul secolului IV/IX; cf. ibid., p. 294. Despre Dlwăn (poeme şi rugăciuni extatice), vezi ibid., pp. 296 sq. Cf. traducerea, pp. 300-334, precum şi traducerea din Rlwădyât, pp. 334-352. Vezi, de asemenea, traducerea nouă a Dîwân-ului, făcută de L.Massignon („Documents Spiriluels", voi. K), Paris, 1955).
Despre malămatlyya, vezi Alessandro Bausani, „Note sul «Pazzo sacro» nell'Islam", SMSR, 29, 1958, pp. 93-107; M.Mole, op. cit., pp. 72 sq. şi bibliografia înregistrată de A.-M. Schimmel, op.cit., p. 86, n. 59,
Despre „nebunii întru Hristos", asemănători adepților malămattlyya, vezi V.Roshcau, „Saint Simeon Salos, ermite palestinien et prototype des „Fous-pour-le-Christ"" (Proche Orient Chretien, voi. 28, 1978, pp. 209-219); id., „Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?" (Irenikon, voi. 53, 1980, pp. 341-353, 501-512).

278. Despre Siblî şi Niffarî, vezi A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 77-82 şi n. 46 (bibliografie).
Despre teoriile şi practicile sufismului clasic, vezi G.-C. Anawati şi L.Gardet, Mystique musulmane, pp. 41 sq., 77 sq., 147 sq.; A.-M.Schimmel, pp. 89 (cu bibliografie).
Despre Ghazzălî, vezi Miguel Asin y Palacios, Espiritualidadde Algazel y su sentido cristiana, I—IV (Madrid-Granada, 1934-1941); W. Montgomery Watt, Mustim Intellectual: A Study of Al'Ghazzălî (Edinburgh, 1963) şi bibliografia notată de A.-M .Schimmel, p. 92, n. 66.

Despre traducerile operelor lui GhazzălT, vezi bibliografia în A.-M.Schimmel, pp. 92-95, notele 67,71,72. Menționăm pe cele care sunt în directă legătură cu subiectul nostru: W.H Temple Gairdner, Al-Ghazzăll's The Niche for Lights (Londra, 1915); W.M.Watt, The Faith and Practice of Al-Ghazzăll (Londra, 1952; traducere a tratatului „Le Liberateur des Erreurs"); G.H. Bousquet, Ih'yă'oulum al-dln' ou Vivification des Sciences de la Foi (Paris, 1955; conține rezumatul celor 40 de capitole).
279. Cea mai bună expunere de ansamblu este Histoire de la philosophie islamique (Paris, 1964) de Henry Corbin. Vezi ibid., pp. 348 sq. (elemente de bibliografie).
Despre al-Kindî, cf. H. Corbin, Histoire..., pp. 217-222, 355 (bibliografie).
Despre al-Fârăbî, vezi H.Corbin, op. cit., pp. 222 sq.; D.M.Dunlop,The Fusul al-Madanl. Aphorisms ofthe Statesman ofal-Fărăbl (text şi traducere, Cambridge, 1961); Muhsin Mahdi (traducere), Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle (Glencoe, Illinois, 1962). Despre doctrina profeției la al-Fârăbî, vezi F.Rahman, Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy (Londra, 1958), pp. 11-29.
Despre Avicenna, vezi A.M.Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Şină (Paris, 1937); Louis Gardet, La pemee religieuse d'Avicenne (Paris, 1951); F.Rahman, Avicenna's Psychology (Londra, 1952); S.M. Afnan, Avicenna, his Life and Works (Londra, 1958); Henry Corbin, Avicenne et le recit visionnaire. Etude sur le cycle des recits avicenniens (Paris-Teheran, 1954; ediția a 2-a, Paris, 1979); S.H. Nasr, Three Mustim Sages (Harvard, 1963), pp. 9-51.
Semnalăm câteva traduceri recente: Livre des Directives et Remarques (traducere de A.M.Goichon, Paris, 1952); La metaphysique du Shifâ (traducere de G.-C. Anawati, Quebec, 1952); Livre de la Science, 2 voi. (traducere de M.Achena şi RMasse, Paris, 1955); cf. bibliografia înregistrată de H.Corbin, pp. 357-358.
Despre filosotia şi teosofia musulmană în Spania, vezi expunerea de ansamblu în H. Corbin, Histoire, pp. 305-342, 361-363 (bibliografia).
Despre Ibn Massara, vezi Miguel Asin Palacios, Ibn Massara y su escuela; origines de lafilosofia hispano-musulmana .(ediția 2-a, Madrid, 1946).
Despre Ibn Hazm, vezi A. R. Nykl., A Book containing the Risăla known as „The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers" (Paris, 1932); id., Hispano-arabicpoetry and its relations with the Old Provensal Troubadours (Baltimore, 1946).
Despre Avempace, vezi M. Asin Palacios, Avempace. El regimen del solitario (ediție şi traducere, Madrid-Granada, 1946).
Despre Ibn Țufayl, vezi Leon Gauthier, Ibn Thofail, sa vie, şes oeuvres (Paris, 1909); id., Hayy ibn Yaqdan, roman philosophique d'Ibn Thofail (text şi traducere, ediția a 2-a, Paris, 1936).
280. Semnalăm câteva traduceri recente din Averroes: L. Gauthier, Trăite decisif(Facl al-maqăl) sur l'accord de la religion et de la pshilosophie (ediția 3-a, Alger, 1948); S. Van der Bergh, Averroes' Tahăfut al-Tahăfut (The Incoherence ofthe Incoherence), 2 voi. (Oxford, 1954); G.F.Hourani, On the Harmony of religion and Philosophy (Londra, 1954).
Literatura critică este considerabilă. Menționăm: L.Gauthier, Ibn Rochd (Averroes), Paris, 1948; M.Horten, Die Metaphysik des Averroes (Halle, 1912); vezi şi prezentările sintetice în Istoriile filosofici medievale ale lui Etienne Gilson, H. Corbin si Julius R. Weinberg.
Despre operele lui Ibn Arabî, accesibile în traducere, vezi R.W J. Austin, Ibn al'Arabi: The Bezels ofWisdom (New York, 1980), p. 12. Semnalăm: Titus Burckardt, La Sagesse des Prophetes (Paris, 1956), traducerea parțială a Colierului Perlelor înțelepciunii, şi R.W.J. Austin, The Bezels ofWisdom, traducere integrală, cu multe comentarii. Scrierile autobiografice ale lui Ibn Arabi au fost traduse de R.W.J. Austin, în Sufis of Andalusia (Londra, 1971). Esențialul bibliografiei critice este înregistrat de R.W.J. Austin, The Bezels, p. 13. O mențiune specială pentru: I/utsu, Comparative Study ofKey Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (partea I, Tokyo, 1966), Henry Corbin, L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi (Paris, 1958), S.A.Q. Husaini, The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabl (Lahore, 1970).
281. Henry Corbin a editat primele două volume de Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardl (Istanbul-Leipzig, 1945; Teheran-Paris, 1952). Tot Henry Corbin a elaborat cea mai pătrunzătoare exegeză a gândirii lui Sohrawardl; vezi mai ales En Islam iranien, voi. II; Sohrawardl et des Platoniciens de Perse (Paris, 1971); Histoire de la philosophie islamique, pp. 285-304; L'archange ernpourpre. Quinze traites et recits mystiques traduits du persan et de l'arabe (Paris, 1976).
Este greu de precizat în ce măsură Sohrawardl cunoştea, din izvoare orale sau scrise, tradiția mazdeană. (în afara contribuțiilor lui H. Corbin, semnalăm A. Bausani, Persia Religiosa, pp. 181 sq., şi J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran Ancien, pp. 363 sq.) în orice caz, Sohraward! se reclama atât de la tradiția persană, cât şi de Ia teozofia neoplatoniciană. Amintim că sub sasanizi (226-635), mazdeismul a devenit biserica oficială a Imperiului, deşi zurvanismul (§213) nu şi-a pierdut credincioşii. Marele preot Karter, care a reuşit să facă să fie condamnat Mani

(§ 231), a fost artizanul
Tabloid problemelor

ortodoxiei mazdeenc. Tot sub sasani/i mitologia şi ideologia regalităţii au cunoscut un nou avânt (cf. G.\Widengren, Le x religionx de Viran, pp. 343).
Pe plan religios şi politic, singurul eveniment important până la cucerirea musulmană a fost revoluţia lui Mazdak, favorizată de regele Kavăd (488-53 î). Mazdak afirma că inegalitatea socială este cauza Răului şi a suferinţelor; prin urmare, el propune împărţirea bunurilor si a femeilor. Dar aristocraţia laică şi religioasă a reuşit să convingă pe regele Kavăd şi în 52X/529 acesta a organizat un mare masacru al mazdakiţilor. Este semnificativ că tulburările provocate de revoluţia lui Mazdak sunt cele „care au antrenat ultima redactare a Avestei si victoria bisericii zoroastriene de stal" (G. Widengren, p. 343). La scurtă vreme după aceasta (în 635), Persia a fost cucerită de musulmani. Dar mazdeismul, izolat în sudul ţării, a cunoscut o veritabilă renaştere în secolul al IX-lea (epocă a redactării principalelor lucrări în pcMcviJiundahim. Denkărt etc.; J. Duchesne-Guillemin, pp. 365 sq.). Totuşi, speranţa de a scutura jugul califilor şi de a restaura un stat zoroastrian a fost spulberată de turcii dinastiilor ghaznevită şi selgiucidă, adversari ireductibili ai tradiţiei religioase şi ai autonomiei politice a poporului iranian. într-un atare context ideologic, din nefericire încă puţin cunoscut, trebuie situată nostalgia lui Sohraward! si a atâtor mistici şi poeţi iranieni pentru vechea Persie.
282. Mat/mavî a fost editată si tradusă în engleza de Reynold A. Nicholson, 8 volume (Londra, 1925-1940); vezi lista altor traduceri, parţiale, în A.-M. Schimnici, Myxtical Dimensiona of Islam, p. 310, n. 24. Selecfiuni din Dlwăn-i Shams-i Tabrîz au fost traduse în engleză de R.A. Nicholson (1898; reeditare, Cambridge, 1961) şi în franceză (sub titlul Odes mystique s) de E. Vitray-Meyerovitch (Paris, 1973); pentru celelalte traduceri în limbi europene, cf. A.-M. Schimmel, p. 310, n. 25.
Despre Rumî, vezi A.-M. Schimmel, The triumphalSun. A Study ofMewlana Ruml's Life and Work, Londra-The Hague, 1978; id.,Mystical Dimenxionx, pp. 309-328; E de Vitray-Meyerovitch, Rumlet le.soujisme, (1977), id.. Mystique et poexie en Islam: Djalălud-Dln Râmi et Ies derviches tourneurs (Paris, ediţia a 2-a, 1973); R. A. Nicholson, Rum l. Poet and Mystic (Londra, 1950); cf. şi bibliografiile înregistrate de E. de Vitray-Meyerovitch, Ruml, p. 188 şi A.-M. Schimmel, Myxtical Dimensionx. p. 311, n. 25, 26; 316, n. 28-31.
Despre muzică şi dansurile religioase, vezi Marijan Mole, „La danse extatique en Islam", în Leş danses sacrees („Sources Orientales" voi. 4, Paris, 1963),pp. 145-280. Despre dansul dervişilor, vezi Fritz Meier,„Der Derwishtanz: Versuch eines Ueberblicks" (AsiatischeStudien, 8,1954,pp. 107-136). Despre dansul de tipmăwlawî, vezi Helmuth Ritter,,„Der Reigcn der tanzenden Derwi.she" (Zeitschriftfur vergleichende Musikwissenschaft, I, 1933, pp. 28-42).
283. Despre djkr, vezi Louis Gardet, „La mention du nom divin (djkr) en mystique musulmane", Revue Thomixte, 1952, pp. 642-679; 1953, pp. 197-216; id., Mystique musulmane, pp. 187-258; M. Elindc,Le Yoga, pp 218-220; 396-397 (bibliografie).
Despre originea alchimiei, vezi bibliografia înregistrată în partea a 11-a a lucrării de faţă, § 21 1; cf. şi Forgerons et alchimistes (ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, 1977), pp. 173 sq.
Pentru istoria alchimiei arabe, cf. bibliografia în Forgerons, pp. 175 sq. Vezi mai ales Paul Kra u s, ./#/;?/• ihn Hayyăn. contribuitori ă l'histoire des idee s scientifiques dans l'Islam, 1-11 (Cairo, 1942-1943); H. Corbin, „Le livre du glorieux de Jabîr ibn Hayyăn, Alchimie et Arch&ypes",Eranos-Jahrbuch, 18,Zurich, 1950,pp. 47-] 14. Cf.,de asemenea, traducerea de Stephanc Ruspoli, a unui mic tratat al lui Ibn Arabî, L'alchimie du bonheur parfait (Paris, 1981).
284. Despre Rabbi Jikhanan ben Zăceai şi urmările dărâmării Templului, vezi bibliografia citată la § 224 (partea a Il-a). Istoria evreilor de la sfârşitul Antichităţii până în Evul Mediu a fost prezentată de o manieră magistrală de Salo W. Baron, A Social and Religious History ofthe Jews, voi. III-1V (New York, ediţie nouă, 1950-1958).
Despre Sanhedrin, vezi Hugo Mantei, Judaism in the First Centuries ofthe Christian Era. The Age ofthe Tannaim, I-II (Cambridge, Mass., 1927; numeroase reimprimări), îşi păstrează încă întreaga valoare. (Trebuie, totuşi, ţinut seama de observaţiile lui Porter, reamintite şi comentate de Jacob Neusner, Judaism, pp. 5-14.)
Despre Mişna dispunem acum de o expunere clară şi viguroasă a lui Jacob Neusner, Judaism. The Evidence of the Mishnah (Chicago, 1981), sinteză a numeroase lucrări anterioare ale autorului. Să citām pe cele mai importante pentru în ţelegerea Misnei: The Idea of Puri ty in Ancient Judaism (Leiden, 1973); A History ofthe Mishnaic IMW ofPurities, voi. 1-22 (Leiden, 1974-1977); The Modern Study ofthe Mishnah (Leiden, 1973); A History ofthe Mishnaic IMW of Holy Things, voi. 1-6 (Leiden, 1978-1979); Fonn-Analysix andExegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah (Minneapolis, 1980). O bibliografie esenţială în Judaism, pp. 381-403.
285. Printre traducerile Talmudului din Babilon se poale consulta noua ediţie, revăzută si corectată de l.M. Weiss (Boston, 1918), a versiunii lui M.L. Rodkinscm (New York, 1896-1910; 10 voi.). Traducerea, efectuată de mai mulţi savanţi, sub direcţia lui L Epstein si J.H. Hertz, a apărut la Londra (1935 sq.) în 35 de volume. Semnalăm şi câteva

antologii: A.Cohen, Everyman's Talmud (Londra, 1932; retipărit în 1949); C. Montefiore şi C.G. Loewe, Rahbinic Antology (Londra, 1938; retipărit, New York, 1960); G. Goldin, The Living Talmud (Chicago şi Londra, 1958).
Din bogata literatură critică, semnalăm: Solomon Schechter, Aspects ofRabbinic Theology (New York, 1909; retipărit în 1961, cu o introducere de Louis Finkelstein); G. F. Moore, Judaism in the First Centuries ofthe Christian Era, voi. I, pp. 173 sq.; David Goodblatt, „The Babylonian Talmud", în Aufstieg undNiedergang der romischen Welt (Berlin, 1972), I, pp. 257-336; J. Neusner, ed., Understunding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times (New York, 1974; cf. David Goodblatt, „Bibliography on Rabbinic Judaism", ibid., pp. 383-402); Joseph Heinemann. Prayer on Talmud: Forms and Patterns (traducere de Richard S.Sarason, Berlin, 1977); Jacob Neusner, The Formation of the Babylonian

Talmud) (Leiden, 1970); Gerd A.Wewers, Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Jitdentum (Berlin-Nevv York, 1975); J. Neusner, „The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some new Approaches" (HR, 16, 1977, pp. 216-236).
Despre karaiți, vezi: L.Nemoy, Karaite Anthology (New Haven, 1952); D. Sidersky, „Le Carai'sme et şes doctrines", RHR, 1936, voi. 114, pp. 197-221; Z Cahn, The Rise of the Karaite Sect. A new Light on the Halakah und Origin of the Karaites (Philadelphia, 1937); A. Paul, Recherches sur l'origine du Qaraisme (Paris, 1970).
Despre raporturile cu sectarii de la Qumran, vezi N.Wieder, The Judaean Scrolls and Karaites (Londra, 1962).
286. Despre i'ilosofia evreiască medievală, vezi G.Vajda, Introduction ă la pensee juive du Moyen Âge (Paris, 1947); Isaac Husik,/! History oj Mediaeval Jewish Philosophy (New York, 1916; retipărire 1958); Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentumx (Miinchen, 1933; trad. engleză, Philosophies of Judaism, New York, 1964). Andre Neher este autorul unui strălucit si original expozeu de ansamblu: „La philosophie juive medievale", în Histoire de la philosophie (Encyclopedie de la Pleiade, voi. !, Paris, 1969), pp. 1006-1047.
O culegere adnotată de texte de Filon a fost publicată de Nahum Glatzcr, The Essenlial Philo (1971) şi David Winston, Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants and Selections (New York, 1981). Operele complete sunt în curs de traducere de R.Arnalde/., J. Puilloux şi Mondesert (Paris, 1961 sq.; 36 de volume au apărut pană în 1980). Cea mai bună lucrare despre Filon este cea a lui K.Nikiprowet/ki, Le cornmentaire de l'Kcriture chez Philon J'Alexandrie (Leydcn, 1977).
Despre influența, directă sau indirectă, a lui Filon asupra gândirii medievale creştine, vezi opera lui H.A. Wolfson, Philo., 1-11 (Cambridge, Mass., 1947); ci". Und., II, pp. 158 sq., Tabloul problemelor.
Primul filosof evreu este Isaac Israeli (855-955 cea), născut şi mort în Egipt. Scrierile lui sunt o compilație din diferite izvoare, dar, traduse în latina, au fost utilizate de scolasticii creştini din secolul al XIH-lea. Unele fragmente au fost traduse şi comentate în lucrarea lui A. Altmann si S. Stern, Isaac Israeli (Londra, 1959).
Traducerea completă a lucrării lui Saadia a dat-o S. Rosenblatt, The BookofBeliefs and Opinions (New Haven, 1948) H. A. Wolfson, Kalam Argumenls for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas (Saadia Anniversary volume, New York, 1943, pp. 197 sq.).
Textul ebraic prescurtat din Fântâna Vieții a fost tradus de S.Munk, Melunges de philosophie juive et arabe (Paris, 1859); reeditare în 1927), pp. 3-148; există, de asemenea, o traducere completă a cărții a treia realizată de F.Brunner, La Source de Vie, cartea a IlI-a (Paris, 1950). O traducere engle/ă completă a fost realizată de H.E.Wedeck, Tlie Fountain of Life (New York, 1962).
Despre Ibn Gabirol, vezi mai ales S.Munk, Melanges, pp. 151-306; J. Guttmann, Die Philosophie des Jiidentums, pp. 102-119; Isaak Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy (New York, 1916), pp. 59-80; Julius R.Weinberg, A Short History of Mediaeval Philosophy (Princeton, 1964), pp. 146-149.
Tratatul lui Bahya ibn Paquda, Introduction auxdevoirs des coeurs, a fost tradus de A.Chouraqui (Paris, 1950). Există, de asemenea, o traducere engleză, a lui Edwin CoIIins, The duties of the Heart (1904).
Scrierea lui Iuda Halevi a fost tradusă şi adnotată de Hartwjg Hirschfeld The Kuzari (\ 946). Vezi şi Isaac Husik, Threc Jewish Philosophers: Philo, Saadia Gaon, Jehuda Halevi, tradusă ci in ebraică de Hans Lewy, A. AJtmann şi I.Hciiiemann (1965; selecție comentată).
287.0 excelentă antologie de texte din Mairnonide a lost alcătuită de Isadore Twenski, A Maimonides Reader. Ediled wiih introduction and notes (New York, 1972). Ea conține lungi extrase din tratatul Mishneh T or ah (pp. 35-227), o selecție importantă din Călăuza Rătăciților (pp. 231-358) şi mai multe opuscule si scrisori greu accesibile în traducere (pp. 361-482). Vezi şi Arthur Cohen, Teachings of Maimonides (Prolegomena by Marvin Fox, New York, 1968). Dintre traducerile din Moreh Nevukhim am utilizat-o pe ultima, The Guide of the Perplexed, traducere de Shlomo Pines (Chicago, Univ. Press, 1963). Traducerile din Mishneh Torah sunt indicate în Maimonides Reader, p. 484 şi în cartea lui David Hartmann, Maimonides: Torah and Philosophie Quest (Philadelphia, 1976), pp. 269-272. Lucrările lui Shlomo Pines (pp. 484-490) şi David Harlmann (pp. 272-288) comportă bibliografii exhaustive.

între cele mai cuprinzătoare prezentări sunt de reținut: Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, VIII (New York 1958),pp. 55-138; Joseph Sanichek,Failhand Reason: The Conflict over the Raționalism of Maimonides (New York, 1970). Vezi şi Daniel Y. Silver, Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180-1240 (Leiden, 1965); Harry A. Wolfson, „Maimonides on the Unity and incorporeality of God", Jewish Quarterly Review, 56, 1965, pp. 112-136; Alexander Altmann, „Essence and existence in Maimonides", în Studies in Religious Philosophy and Myslicism (Ithaca, 1969), pp. 108-127; „Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides", în Essays in Jewish Inlellectual History (Hanovra-Londra, 1981), pp. 35-64; „Maimonides's «Four Perfeclions»", ibid., pp. 65-76; „Maimonides and Thomas Aquinus: Natural or Divine Prophecy?", ibid., pp. 77-96. Lucrarea lui David Harlmann e prețioasă mai ales pentru numeroasele texte ilustrând continuitatea dintre Mishneh Torah si Moreh Nevukhim; vezi pp. 102 sq. Opinii contrare au fost susținute de Isaac Husik,/! History of Medieval Jewish Philosophy (retipărit, New York, 1958), p. 5, şi Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing (Chicago, 1952), pp. 38-95: „The Literary character of the Guide for the Perplexed'", id., „Notes on Maimonides' Book of Knowledge" (în Studies ... presented to Gershom Scholem, Jerusalem, 1967, pp. 269-285).
288. Singura lucrare esențială, tratând exclusiv istoria misticii evreieşti de Ia origini până Ia hasidism, este cea a lui Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York, 1946; am folosit ediția a 4-a, 1960, revăzută si adăugită,
758
cu bibliografie suplimentară). Vezi şi traducerea franceză, Leş grands courants de la mystique juive (Paris, 1950). Cităm, de asemenea, de acelaşi autor, Leş origines de la Kabbale (Paris, 1966; ediție germană, Ursprung und Anfdnge der Kabbala, Berlin, 1962); On the Kabbalah and its Sytnbolism (New York, 1965; ediție germană, Zu'rich, 1960); The Messianic Idea in Judaism and uther Essays on Jewish Spirituality (New York, 1971; culegere de articole publicate între 1937 şi 1970).
O scurtă introducere generală, conținând traducerea câtorva texte semnificative, a publicat Guy Casării, Rabbi Sirneon bar Yocha'i et la Kabbale (Paris, 1961, col. „Maîtres Spirituels"). Cartea lui Paul Vuillaud, La Kabbale Juive. Histoire et Doctrine. Essai critique, 2 voi. (Paris, 1923), a fost sever criticată de G.Scholem. încă utilă, mai ales pentru kabbaliştii creştini de după Renaştere, lucrarea lui A.E.Waite, The Holy Kabbalah. A Study of the Secret Tradition of Israel (Londra, 1929). Despre ezoterismul evreu şi Kabbala, vezi G.Vajda, „Recherches recentes sur l'esoterismc juif (1947-1953)", RHR, 1955, voi. 147,pp. 62-92; id., „Recherches recentes (1954-1962)", ;M/., 1963, voi. 164,pp. 33-86,191-212; 1964, voi. 165, pp. 49-78; id., L'amour de Dieu dans la t/teologie juive du Moyen Age (Paris, 1957); id., Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensee juive du Moyen Age (Paris-La Haye, 1962); C. Sirat, Leş theories des visions surnaturelles dans la pensee juive du Moyen Age (Leyden, 1969).
Despre Merkaba, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 40-79; id., Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (New York, I960),passim.; id., Leş origines de la Kabbale, pp. 27-33, 118-122, 128-138, 153-160 etc. Vezi, de asemenea, Ithamar Grunewald, Apocalyptic and Merkabah Mysticism (Leiden-Koln, 1980).
Despre Shi'ur Qoma, vezi, de asemenea, Alexander Altmann, „Moses Narboni's «Epistle on Shi'ur Qoma»",în Studies in Religious Philosophy and Mysticism (Ithaca, 1969), pp. 180-209.
Despre Sepher Yetsira, vezi G.Scholem, Mo/or Trends, 84 sq., 126 sq., 367 sq.; Leş origines de la Kabbale, pp. 31 sq. Ultima traducere e tăcută de Guy Casării, op. cit., pp. 41-48. Vezi si G.Vajda, „Le commentaire de Saadia sur le Sepher Yetsira", Revue des etudes juives, voi. 56, 1945, pp. 64—86.
Despre hasizii din Germania, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 80-118. Despre mitologia golemului şi originile sale, cf. G.Scholem, „The Idea of the Golem" (în On the Kabbalah and its Symbolism, pp. 158-204).
289. Despre reactualizarea anumitor teme mitologice în Kabbala, vezi G.Scholem, „Kabalah and Myth", în On the Kabbalah and its Symbolism, pp. 87-117.
Bahir a fost tradus în germană şi comentat de G.Scholem, Das Buch Bahir (Leipzig, 1923); vezi şi Major Trends, pp. 74 sq., 229 sq.; Origines de la Kabbale, pp. 78-107, 164-194, 211 sq.
Despre Devekuth, vezi G.Scholem, „Devekuth or Communion with God ", în The Messianic Idea in Judaism, pp. 203-226 (articol publicat în 1950).
Despre Abraham Abulafia, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 119-155 (şi notele bibliografice, pp. 398 sq.). Cf. Guy Casării, op. cit., pp. 66 sq. O traducere aproape completă din Zohar au dat Sperling şi Maurice Simon, The Zohar, 5 voi. (Londra, 1931-1934; reeditare 1955). Vezi mai ales G.Scholem, Die Geheimnisse Sohar (Berlin, 1935) şi Zohar: The Book ofSplendor (New York, 1949; culegere şi comentariu). Cea mai bună prezentare rămâne tot aceea a lui G.Scholem, Major Trends, pp. 156-243 (şi notele critice, pp. 385-407). Vezi şi Ariei Bension, The Zohar in Moslem and Christian Spain (Londra, 1932); F.Secret, Le Zohar chez Ies kabbalistes chretiens de la Renaissance (Paris-La Haye, 1958).
Despre istoria conceptului de Shekhina, vezi G.Scholem, „Zum Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekhinah", Eranos-Jahrbuch, XXI (Zu'rich, 1952), pp. 45-107. Despre transmigrarea sufletelor,

vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 241 sq.; id., „The Messianic Idea in Kabbalism" (The Messianic Idea in Judaism. pp. 37-48), pp. 46 sq.; id., „Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jiidischen Mystik", Eranos-Jahrbuch, XXIV (1955), pp. 55-118.
290. O excelentă prezentare a vieții spirituale la Safed în secolul al XVI-lea a fost făcută de R.J.Zwi Werblowsky, Joseph Karo, Lawyer andMystic (Oxford, 1962; retipărire la Philadelphia, 1977), pp. 38-83. Vezi ihid., pp. 84-168, biografia lui R.Joseph Karo; pp. 169-286, analiza experiențelor mistice şi a teologiei lui Karo.
Despre Isaac Luria şi şcoala sa, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 244—286, 407-415.
Când unul din discipolii săi 1-a întrebat de ce nu-şi expune ideile sub formă de carte, Luria i-a răspuns: „Nu se poate, pentru că toate lucrurile se leagă între ele. De îndată ce deschid gura ca să vorbesc, am impresia că marea se izbeşte de diguri, le sparge şi se revarsă. Cum aş putea atunci exprima ceea ce sufletul meu a primit şi cum 1-aş putea transpune în scris într-o carte?" Citat de Scholem, Major Trends, p. 254.
Isaac Luria se declara singurul kabbalist după Nahmanide care a învățat doctrina secretă direct de la profetul Ilie. Răspândirea ideilor lui Luria a fost aproape în întregime opera lui Israel Sarug care, între 1592 şi 1598, le-a propagat printre kabbaliştii din Italia. Totuşi, Sarug cunoştea ideile lui Luria numai prin scrierile lui Vital, în unele puncte, el a reinterpretat radical doctrina maestrului şi a dat acesteia o bază cvasifilosofică, inculcându-i un anumit platonism. Este ceea ce, în ultimă instanță, îi explică de fapt succesul; G.Scholem, ibid., pp. 257-258.
291. Despre Sabbatai Zwi şi sabbatianism, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 286-324; id., „Redemption through Sin" (în The Messianic Idea in Judaism, pp. 78-141; articolul a apărut mai întâi în ebraică, în 1937), id., „The Crypto-Jewish Sectof the Donmeh (Sabbatianism) in Turkey" (ibid., pp. 142-166), şi mai ales acel magnum opus al său, tradus din ebraică de RJ.Zwi Werblovsky, Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah (Princeton, 1973; traducere revăzută şi adăugită a ediției originale publicate la Tel Aviv, 1957). Vezi şi Yosef Hayim Yerushalmi, From Spanish Court to Italian Ghetto (New York, 1971; retipărire, Seattle-Londra, 1981), pp. 313-349. Documentele teologice şi istorice au fost în mare parte distruse. Dar

forme moderate ale sabbatianismului în care pietatea ortodoxă şi credința eretică erau împreună au supraviețuit încă multă vreme; G.Scholem, Major Trends, pp. 299 sq.
292. Despre hasidism, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 325-350 (cf. bibliografiile înregistrate pp. 436-438,445-446): id., „Neutralization ofthe Messianie Element in Earley Hassidism" (în The Messianism, pp. 176-202); Martin Buber, Die chassidishen Biicher (Hellerau, 1928; numeroase retipăriri; id., Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem (Londra, 1931); id., Deutung des Chassidismus (Berlin, 1935); id., Hassidism (New York, 1948); id., The Origin and Meaning of Hassidism (M. Friedman, ed., New York, 1960); Arnodl Mandel, La Voie du Hassidisme (Paris, 1963); Elie Wiesel, Celebration hassidiaue (Paris, 1972); Leş recits hassidiques, traducere de A.Guerne (Paris, 1961).
Despre R.Shneur Zalman din Ladi şi despre Habad, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 340 sq.; Guy Casării, Rabbi Simeon bar Yochai, pp. 166 sq. Despre Habad, vezi şi Dov Baer de Loubavitch, Lettre aux hassidim sur l'extase (traducere engleză, introducere şi note de Louis Jacob, versiune franceză de George Levitte, Paris, 1975).
293. Despre bogomilism, vezi bogata bibliografie a lui Dmitri Obolensky, The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism (Cambridge, 1948), pp. 290-304; de completat cu lucrările menționate în studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu" (De '/Mlmoxis ă Gengis-Khan, 1970, pp. 80-130), p. 94, n. 26 ftrad. românească, pp. 87-135, respectiv, p. 99 — nota trad.|; cf. şi Arno Borst, Leş Cathares (traducere franceză, Payot, 1974, pp. 55 sq., utilă mai ales pentru indicațiile bibliografice), în afara de monografia lui D.Obolensky, cea mai bună prezentare de ansamblu rămâne Steven Runciman, Le manicheisme medieval (Payot, 1949; textul englez a apărut la Cambridge, în 1947), pp. 61-85.
Cele mai importante izvoare sunt: Cosma Preotul, Tratatul împotriva bogomililor, tradus în france/ă şi comentat de H. Ch. Pucch şi A. Vaillant (Paris, 1945), şi Panoplia dogmatică de Eftimie Zigabinos (în Migne, Patrologia Graeca, voi. CXXX). Vezi în S.Runciman, pp. 69 sq., analiza acestor două texte.
Cartea lui Iordan Ivanov, Bogomilschi knighi i leghendî (Sofia, 1925), a fost tradusă de Monette Ribeyrol, Livres et legendes bogomiles (Paris, 1976; pp. 381-390, bibliografie recentă înregistrată de D.Anghelov).
Dintre contribuțiile recente privind istoria ereziei şi supraviețuirile bogomilismului în Peninsula Balcanică şi România, vezi Robert Browning, Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study Across the Early Mediaeval Frontier (Londra, Berkeley şi Los Angeles, 1975), pp. 163 sq.; Răzvan Theodorescu, Bizanț, Balcani, Occident la mceputurile culturii medievale romaneşti, secolele X-XIV (Bucureşti, 1974), pp. 341 sq.
Despre apocrife şi interpretarea lor bogomilică, vezi E.Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles",RHR, 138,1950, pp. 22-52; 176-218. Despre istoria circulației legendei apocrife Lemnul Crucii, vezi N. Cartojan, Cărțile populare în literatura românească (ediția a 2-a, Bucureşti, 1974), I, pp. 155 sq.; Esther Casier Quinn, The Quest of Seth for the OU of Life (Chicago, 1962), pp.49 sq. Despre Interrogatio lohannis, vezi Edina

Bozoky, Le Livre Secret des Cathares. Interrogatio lohannis, apocriphe d'origine bogomile (Paris, 1980).
294. Despre Kathari, vezi prezentarea generală de Steven Runciman, Le manicheisme medieval, pp. 106-152 şi de Arno Borst, Leş Cathares, în special, pp. 79-196 (cu o foarte bogată bibliografie). Cf. si H.Ch. Puech, „Catharisme medieval etbogomilisme" (în Oriente ed Occidenle nel Medio Evo, Roma, 1957,pp. 56-84; reeditat în Sur le manicheisme et autres essais, Paris, 1979, pp. 395-427).
Textele kathare, puţin numeroase, au fost editate şi traduse de A.Dondaine (Le „Liber de duobus principiis" suivi d'un fragment de rituel cathare, Roma 1932), C.Thouzallier (Un trăite cathare inedit du debut du XIIIe siecle, Louvain, 1961; Une somme anticathare, Louvain, 1964) şi Rene Nelli (Ecritures Cathares, Paris, 1968). Vezi şi Le Livre Secret des Cathares: Interrogatio lohannis, apocryphe d'origine bogomile, ediţie, traducere şi comentariu de Edina Bozoky (Paris, 1980).
Despre Cruciada împotriva Albigenzilor, vezi P.Belperron, La Croisade contre Ies Albigeois et l'union de Languedoc ă la France (Paris, 1943; ediţia a 2-a, 1948).
Despre Inchiziţie, vezi J.Guiraud, Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge. I: Cathares et vaudois. H: L'Inquisition au XII f siecle en France, en Espagne et en Italie (Paris, 1935,1938). Bibliografia recentă a fost înregistrată de H .Grundmann în Jacques le Goff, ed., Heresies et societes dans l'Europe pre-industrielle (Paris-La Haye, 1968), pp. 425-431 sq.
Pentru contextul istoric, vezi Friedrich Heer, The Medieval World (Londra-New York, 1962), pp. 197 sq.
295. Pentru valorizarea religioasă a sărăciei, vezi Jeffrey B. Russel, Religious Dissent in the Middle Ages (New York, 1971), pp. 41 sq.
Cea mai bună bibliografie a Sfântului Francisc este cea a lui Omer Englebert, Vie de Saint Francois (Paris, 1947; bibliografie bogată, pp. 396-426). Esenţialul e prezentat de Ivan Gobry, Saint Franţois et l'espritfranciscain (Paris, 1957; comportă şi o selecţie din scrierile Sfântului Francisc, pp. 119-152), vezi şi Brother Francis: An Anthology ofwritings by andabout St Francis ofAssisi, Lawrence Cunningham, ed. (New York, 1972), şi mai ales F"rancois d'Assise: Ecrits (text latin şi traducere, „Sources Chretiennes", 285, Paris, 1981).
Despre Ordinul Fraţilor Minoriţi, vezi John Moorman, A History of the Franciscan Order (Oxford, 1968); Cagetan Esser, O.F.M., Origins ofthe Franciscan Order (Chicago, 1970); Malcoim D.Lambert, Franciscan Poverty: The Doctrine ofthe Absolute Poverty ofChrist and the Apostles in Franciscan Order, 1210-1323 (Londra, 1961); S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualitâ mediocvale, 9, Todi, 1971).

296. Singura ediţie completă a operelor Sfântului Bonavemura este aceea, în nouă volume, in-folio, publicată de călugării franciscani din Quaraechi. Traducerile franceze sunt înregistrate de J .G .Bougerol, Suint Bonaventure el la sagesse chretienne (Paris, I963),pp. 180-182.
Dintre monografiile recente consacrate gândirii Sfântului Bonaventura, cităm Etienne Gilson, IM philosophie de Saint Bonaventure (ediţia a 2-a, 1943); J.G. Bougerol, Introduction ă l'etude de saint Bonaventure (1961); John Quimi, The Historical Consîitution of Saint Bonaventure's Philosophy (Toronto, 1973); Ewert H.Cousins, Bonuvenlure and the Coincidence oj'Opposites (Chicago, 1978).
Despre simbolismul scării şi ascensiunii mistice, vezi Dom Anselme Stolz, Theologie de la myslujue (ediţia a 2-a, Chevetogne, 1947), pp. 117-145; Alexander Altmann, Studies in Religioux Philosophy and Mysticism fllhaca, 1949), pp. 41-72; cf. bibliografiile înregistrate în Le Chamanisme (ediţia a 2-a), pp. 378-381.
297. Ediţiile din operele lui Albertus Magnus, ale Sfântului Toma din Aquino şi ale altor scolastici sunt înregistrate în La philosopliie du Moyen Âge (Paris, 1947) a lui Etienne Gilson. Aflăm în aceeaşi lucrare o bibliografie critică esenţială despre autorii discutaţi. Vezi şi E. Gilson, Le thomisme (ediţia a 2-a, Paris, 1952); F. Copleston,-4</«//?as (Harmondsworth, 1955; p. 265, lista traducerilor engleze din operele Sfântului Toma); M. D. Chenu, Introduction ă l'elude de saint Thomas d'Aquin (Montreal, 1950); id., IM theologie comme science au XIII" siecle (Paris, 1957), id., Toward understanding Saini Thomas (Chicago, 1964).
Pentru o altă interpretare a scolasticii, vezi Steven Ozment, The Age ofReform, i250-1550: An Intellectual and Religiom History of Late Mediaeval and Reformation Europe (New Haven, 1980, despre Toma din Aquino, pp. 9 sq.,60 sq.; despre Ockham, pp. 35 sq. etc.). Ozment prezintă cea mai recentă literatură crilică.
Despre Duns Scotus, vezi Efiren Bettoni, Duns Scotus: The Basic Principtes uf hi s Philosophy (Washington, 1961).
Despre Ockham, vezi Cordon Leff, William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse (Manchester, 1975); id., The Dissolution of Mediaeval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteen Centurv (New York, 1976).
Despre scolastică, vezi şi F.Van Sleeberghen,/lratof/e in the West: The Origins of l MI in Aristotelism (Louvain, 1955); id,, The Philosophical Movement in thc Thineenth Century (Edinburgh, 1955); Cordon Leff. Mediaeval

Thought: St. Augustine io Ockham (Baitimore, 1962).
O privire sintetică în H.A.Obermann, The Harvest of Medieval Theology (Cambridgc, Mass., 1963).
298. Ediția critică a operei lui Meisler Eckhart este în curs de publicare: Die Deutschen Wei ke (voi. I-V, Stutlgart, 1938 sq.) şi Die lateinische Werke (voi. I-V, 1938 sq.). Vom găsi un scurt istoric al diferitelor ediții care au precedat această apariție la Deutsche Forschungsgemeinschaft, în „A Note on Eckhart's Works" (în Edinund Colledge şi BJVlcGinn, Meisltr Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Deferise, New York, 1981), pp. 62 sq. Traducerile în diverse limbi europene făcute înaintea ediției critice trebuie privite cu prudență; este cazul, de exemplu, al lui C. de B. Evans, Meister Eckhart (I-II, Londra, 1924,1931). Dintre traducerile engleze, cele mai utile sunt: Armând Maurer, Meister Eckhart: Parisian Questions and Prologues (Toronto, 1974); Reiner Schurmann, Meister Eckhart; Mystic and Philosopher (Bloomington, 1978; conține traducerea a opt predici germane şi un important studiu asupra gândirii lui Eckhart); mai ales traducerile lui Edmund Colledge şi Bernard McGinn. Cea mai bună traducere germană a dat Jo.sef Quint, Deutsche Predigten und Traktate (Mu'nich, 1955; reproduce, de asemenea, textele originale în Mitlelhochdeutsch). Exista două traduceri franceze ale operei germane: Paul Petit, Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traites (Paris, 1942) şi J.Molilor si F.Aubier, Traites et Sermons (Paris, 1942). Vezi şi traducerile Jeannei Aneelet-Hustache, Maître Eckhart et la mystu/uc rheimne (Paris, î 956), pp.77-119.
Din bogata bibliografie critică semnalăm: Vladimir Lossky, Theologie negative et connaissance de Dicu chez Maître Eckhart (Paris, 1960; lucrare importantă); C.F.Kelley, Meister Eckhart on Divine Knowledge (New Haven şi Londra, 1977); Bernard Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken (Greiburg, 1979; o nouă interpretare); M. de Gandillac, „La «dialectique» de Maître Eckhart" (în La mystique rhenane, Colloque de Strasbourg 1961, Paris, 1961). pp. 59-94. Vezi şi bibliografia înregistrată de Ed. Colledge şi B. McGinn, op. cit., pp. 349-353.
Cea mai bună expunere de ansamblu asupra misticii medievale este La spiritualite du Moyen Âge (Paris, 1961), de J.Leclercq, F. Vandenbroucke şi L.Bouyer. Vezi si L'Atessa del l'etâ nouva nella spiritualità deliu fine del Medio Evo (Convegni del Centro di Sfudi sulla spirilualitâ medievale, 3, Todi, 1963).
299. Despre mişcările religioase eretice (sau acuzate de erezie) din Evul Mediu, vezi M.D. Lambert, Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomils to Hus (Londra, 1977); Jacques Le Goff, ed., Heresies et societes dans l'Europe preindustrielle, XIC — XVl F siecles (Colloque de Royaumont, Paris, 1968); Movimenii religioşi popolari ed eresie del medioevo (în X Congresso Internazionale di Scienze Storische, Relazioni, III, Roma, 1955); Cordon Leff, Heresy in the iMter Middle Ages. I-II (Manchester-New York, 1967).
O analiză, supraabundentă ca documentare, a câtorva atitudini ascetice radicale în secolul al Xl-lca, mai ales Ia Petru din Amiens şi Anselm de Canterbury, a dat Roberl Bultot, IM doctrine du me'pris du monde. I^e X f siecle, I-II (Louvain-Paris, 1963-1964)'.
Despre beguine şi begarzi, vezi E.W.McDonnell, The Beguines and Begards in Mediaeval Culture (New Brunswick, 1954; bogată documentare); Cordon Leff, Heresy in the iMter Middle Ages, I, pp. 195 sq.; S. Ozment, The Age of Reform, pp. 91 sq.

Despre Mechtilde de Magdeburg, vezi Lucy Menzies, The Revelations of Mechtilde ofMagdeboiirg (Londra, 1953). Despre beguina flamandă Hadewijch, vezi The Complete Works (Translation and Inlroduction by Molher Columbia Hart, O.S.B.,New York, 1980).
Despre mişcarea Spiritului Liber, ve/i: G.Leff, op. cit., I, pp. 310-407; Robert E.Lerner, The Heresy ofthe Frec Spirit in the Later Middle Ages (Berkeley, 1972); H.Grundmann, Religiose Bewegungen im Miitelalter (ediția a 2-a, Darmstadt, 1961), pp. 355-436.
Despre Le Mirour des simple âmes de Marguerile Poret şi literatura lui (Pseudo-)Eckhart, vezi textele analizate de R.Lerner, op. cil., pp. 200 sq.
300. Despre criza eclcsiastică în secolul al XlV-lea, vezi analizele recente şi starea problemelor în lucrările lui Sleven Ozment, The Age ofReform: 1250-1550 (Ithaca-Londra, 1979), pp. 25-80,131-174. Despre flagelanți, vezi Cordon Lefi', Heresy in the iMter Middle Ages, II, pp. 485-493 (bogată documentație).
Despre obsesia morții în Evul Mediu, vezi T.S.R.Boase, Deaîh in the Middle Ages (New York, 1972; excelentă iconografie); E. Dubruck, The Therne of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance (Haga, 1964); F.Oakley, op.cit., pp. 116 sq. Cf. // dolore e la morte nella spiritualità dei xecoli Xll-XIU (Convegni del Centro di Studi della spiritualità medioevale, 5, Todi, 1967).
Despre dansurile macabre, vezi: J.M.Clark,77îe Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance (1950); Jurgis Baltrusaitis, Le Moyen Âge fantaxtu/ue (Paris, 1955), pp. 235 sq. (bibliografic bogată, pp. 258 sq., în special n. 15) (ve/i Evul Mediu fantastic, traducere de Valentina Grigorescu, Ed. Meridiane. Bucureşti, 1975, pp. 200 sq. şi bibliografia, pp. 219 sq. — notatrad.j; Normau Cohn, The P urs uit ofthe Millenium (ediție revăzută, Londra, 1970), pp. 130 sq.

Despre istoricul doctrinei Purgatoriului, vezi, recent, lucrarea definitivă a lui Jacques Le GofT, LM naissance du Purgatoire (Paris, 1982), în special pp. 177 sq., 236 sq., 383 sq.
Traducerile franceze ale lui Tău Ier şi Suso sunt înregistrate de ,f eanne Ancelet-Hustachc, Maître Eckhari et la mystic/ue rhenane,pp. 190-191.
în ce priveşte traducerile celor mai importante opere de Ruysbroeck, am folosit Edmund Colledgc, The Spiritual Espousals (Londra, 1952) şi C.A. Wynschek and Evelyn Underhill, John of Ruysbroeck: The Adornment ofthe Spiritual Marriage; The Sparkling Stane; The Book of Supreme Truth (Londra, 1951); ve/.i şi Kay C.Petry, ed,, Late Medieval Myslicism (Philadelphia, 1957), pp. 285 sq.
E foarte probabil că Gerson 1-a atacat pe Ruysbroeck în baza unei traduceri destul de eronate în latină a scrierilor acestuia redactate în flamandă. Vezi Andre Combes,£iiaj sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, 3 voi. (Paris, 1954—1959).
Despre G.Groote şi devotio moderna, vezi lucrarea foarte documentată a lui R.R.Post, The Modem Devotio: Confrontatiim with Reformation and H umanism (Leiden, 1968).
301. Ediția critică a operelor lui Nicolaus Cusanus — Nicolai de C uşa: Opera Omnia — este în curs de publicare sub auspiciile Academiei de Litere din Heidelberg (Leipzig, 1932 sq.).
Dintre traducerile franceze, cităm: Oeuvres clioisies (Paris, 1942), de M. de Gandillac; De la Docte Ignorance (Paris, 1930), de L. Moulinier; Trăite de la vision de Dieu (Louvain, 1925), de E.Vasteenberghe. Pentru o prezentare generală, vezi E.Vasteenberghe, Le cardinal de Cues (Paris, 1920); P. Roita, // cardinale Nicola de Cusa (Milano, 1928).
Cea mai bună monografie rămâne lot La philosophie de Nicolax de Cues (Paris, 1941), de M. de Gandillac. Vezi şi Ernst Cassirer, The Individual and the Cosmos in the Renaissance Plulosophy (New York, 1963; originalul german a fost publicat în 1927 în Studie n der Bibliothek Marburg, X, Leipzig-Berlin), cap. I şi II (pp. 7-72); Paul E.Sigmund, Nicholas of Cusa and Mediaeval Politicul Thought (Cambridge, Mass., 1963); E.Hoffmann, Dus Universum des Nicolaus von Cues (Heidelberg, 1930); id., Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum (introducere la traducerea tratatului DeBeryilo, Leipzig, 1938); G. Saitta, Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano (Bologna, 1957); Jaroslav Pelikan, „Negative Theology andPosilive Religion: A Sludy of Nicholas Cusanus De pacejldei" (mPnuientia, Supplemenlary Nuinber 198]): The Via Negativa, pp. 61-77.
Despre teologia lui Jan Hus, vezi M.Spmka, John Hus at the Council of Constance (New York, 1966).
Despre istoria conflictului dintre sacerdotium şi regnum şi etapele teologiei politice de origine şi de structură regală, vezi Ernst H. Kantorowicz, The King's Two Bodies: A Study ofMediaeval Politicul Theology (Princeton, 1957), pp. 193 sq.
302. Pentru o intrare rapidă în problemă, vezi Olivier Clement, L'essor du christianisme oriental (Paris, 1964); id., Byzance et le christianisme (Paris, 1964). Cf. şi S.Runciman, The Eastern Schism (Oxford, 1955); P. Scherrard, The Greek East and the Latin West (New York, 1919) şi mai ales D.Obolensky, The Byzantine Commonweallh, Eastern Europe, 500-1453 (New York, 1971) şi A.Toynbee, Constantine Porphyrogenitus and hi s World (Londra, 1973).
O expunere clară şi pătrunzătoare a dat Jaroslav Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom, 600-1700 (Chicago, 1974), pp. 146-198 (pp. 308-310; bibliografie critică); Vezi şi Francis Dvornik, The Photian Schism: History and Legend (Cambridge, 1948); id., Byzantium and the Roman Primacy (New York, 1966); id., Byzantine Mission among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius (New Brunswig, 1970).
Relațiile dintre cele două Biserici — şi cele două culturi — au fost admirabil analizate de Deno John Geanakoplos, Byzantine East and iMtin West (New York, 1966); id., Interaction ofthe „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (New Haven-Londra, 1976; în special pp. 3-94).

303. Să cităm mai întâi câteva lucrări recente privind teologia orientală: V.Lossky, Eşuai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient (ediția a 2-a, Paris, 1960); id., A l'image et ă la ressemblance de Dieu (Paris, 1967); M. Lot-Borodine, La deification de l'homme (Paris, 1970); J.Meyendorff, Le Christ dans la theologie byzantine (Paris, 1969); L. Ouspensky, Essai sur la theologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe (Paris, 1960).
Despre Simeon Noul Teolog, vezi Simeon le nouveau theologien, chapitres the'ologiques, gnostiques et pratiques, traducere de J.Darrouzes (Sources Chretiennes, voi. 51, Paris, 1951). Cf. şi Hermegild Măria Bidermann, Das Menschenbild bei Sytneon dem Jiingeren dem Theologen (Wiirzburg, 1949).
Despre „rugăciunea inimii", cf. Jean Gouillard, Fetite Philocalie de la Priere du Coeur (Paris, 1953; ediție nouă, 1968).
Despre loan Scărarul, vezi John Climacus: The Ladder of Divine Ascent (traducere de Luibheid si Morman Russel, New York, 1982; cu o întinsă şi erudită introducere de Kallistos Ware).
Despre isihasm, vezi: Irenee Hausherr, La methode d'oraison hesychaste (Roma, 1927, Orientalia Christiana Periodica, IX, 2); id., „L'Hesychasme, etude de spiritualite" (Orientalia Christiana Periodica, voi. 22, 1956, pp. 5-40,

247-285).
Jean Meyendorff a contribuit mult la redescoperirea lui Grigore Palama. Cităm mai ales ediţia şi traducerea lui Triades pur la defense des saints hesychastes (Louvain, 1959); Introduction ă l'etude de Gregoire Palamas (Paris, 1959; conţine expunerea completă a operelor lui Palama, publicate şi inedite, pp. 331-400); Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe (Paris, 1959). Vezi şi Leonidas C. Coutos, The Concept ofTheosis in Saint Gregory Palamas. With Criticai Text of the „Contra Akyndinum", I-II (Los Angeles, 1963); Jaroslav Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom (Chicago, 1974), pp. 261 sq.; Vladimir Lossky, „La theologie de la Lumiere chez Gregoire Palamas de Thessalonique" (Dieu Vivant, I, 1945, pp. 93-118).
Pentru o prezentare comparativă a experienţei luminii mistice, vezi M.Eiiade, Mephistopheles et l'androgyne (Paris, 1962; ediţie nouă, 1981), pp. 17-94.
O opinie clară si succintă despre Nicolae Cabasila a dat Olivier Clement, Byzance et le christianisme oriental (Paris, 1964), pp. 50-73.
304. In lucrarea sa La religion populaire au Moyen Age. Problemes de methode et de l'histoire (Montreal-Paris, 1975), Raoul Manselli evidenţiază osmoza „care a realizat un raport de schimb între două civilizaţii" (p. 20), „păgânismul" şi creştinismul.
Omologarea mitologiilor regionale cu istoria sfântă creştină nu constituie o succesiune, cum socotea Paul Saintyves în cartea sa Leş saints successeurs des dieux (Paris, 1907). Vezi observaţiile lui E. Vacandart, Etudes de critique et d'histoire religieuse, seria a IlI-a, Paris, 1912, pp. 59-212: „Origines du culte des saintes. Leş saints sont-ils successeurs des dieux?"
Este inutil să reamintim supravieţuirea, în forme din ce în ce mai hristianizate, a anumitor complexe mitico-simbolice din belşug atestate peste tot în lume; de exemplu, Arborele Cosmic, Podul, Scara, Iadul şi Raiul etc. E de ajuns să menţionăm persistenţa străvechiului scenariu elaborat în jurul Podului eshatologic (cf. l^e Chamanisme, ediţia a 2-a, pp. 375 sq.), în timpul Evului Mediu (cf. Peter Dinzelbacher, Die Jenseitsbriicke im Mittelalter, Viena, 1973) şi până în zilele noastre (cf. Luigi M.Lombardi Satriani şi Mariano Meligrana, // Ponte di Sân Giacomo. L'ideologia delta morte nella societă contandina delSud, Milano, 1982,pp.'l21 sq.
Am lăsat deoparte ceremoniile şi obiceiurile legate de locurile de târg şi de piaţa publică a oraşului; ca, de pildă, Sărbătoarea Nebunilor, celebrată în ziua de Anul Nou, când adepţii costumaţi şi mascaţi intrau în catedrală, conduşi de un episcop al nebunilor şi îşi permiteau tot soiul de licenţe, în Normandia, diaconii jucau zaruri şi cărţi în altar, mâncând, în acelaşi timp cârnaţi. Vezi analizele lui Mickhail Bakhtine, L'oeuvre de Francois Rabelais et la cu/ture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance (traducere franceză, Paris, 1970).
Despre supravieţuirile păgâne în Grecia, vezi: J.-C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion (Cambridge, 1910; reeditare, New York, 1964); GeoTgcsDumezil, Le probleme des Centaure* (Paris, 1929),pp. 155-193; C.A. Romaios, Cultespopulaires de Thrace: Ies Anasîenaria; la ceremonie du lundipur (Atena, 1949). Pentru Paul Friedrich, studiul anumitor grupuri din Grecia rurală este de natură să clarifice structurile societăţii homerice, iar cultul Fecioarei Măria ne poate ajuta s-o înţelegem mai bine pe Demeter; cf. The Meaning ofAfrodite (Chicago, 1978), p. 55. Cf., de asemenea, C.Poghirc, „Homere et la baJlade populaire roumaine",/kt£.y du Hl-e Congres internaţional du Sud-Est europeen (Bucureşti, 1974); Leopold Schmidt, Gestaltheiligkeit im bduerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittzgeräten und ihre Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch (Viena, 1952); M. Eliade, „History of Religions and «Popular» Cultures", HR, voi. 20, 1980, pp. 1-26, în special pp. 5 sq.
Există o bogata literatură de specialitate privind colindele (vezi studiul nostru „History of religions", p. 11, n. 29). Să amintim numai lucrările pe care le-am citat: Al. Rosetti, Colindele religioase la români (Bucureşti, 1920); P. Caraman, „Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi", Arhiva, 38 (Iaşi, 1931), pp. 358-447; Ovidiu Bîrlea, „Colindatul în Transilvania", Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii J 965- J 967 (Cluj, 1969), pp. 247-304; Monica Brătulescu, Colinda româneasca (Bucureşti, 1981); id., „Ceata feminină — încercare de reconstituire a unei instituţii tradiţionale româneşti", Revista de etnografie şi folclor, voi. 23 (Bucureşti, 1978), pp. 37-60; Petru Caraman, „Descolindatul în sud-estul Europei" (partea I), Anuarul de folclor, II (Cluj-Napoca, 1981), pp. 57-94.
Despre structurile iniţiatice decelabile încă în organizarea si instruirea colindătorilor, vezi Traian Herseni, Forme străvechi de cultură populară românească (Cluj-Napoca, 1977),pp. 160 sq.

305. Vezi M.Eliade, „Notes on the Căluşari", în The Gaster Festschrift: Journal ofthe Ancient Near Easlern Society of Columbia University, 5,1973, pp. 115-122; id., Occultisme, sorcellerie et modes culturelles (Paris, 1976), pp. 109 sq.; id., „History of Religions and «Popular» Cultures", pp. 17 sq.
Izvoarele documentare cele mai importante privind organizarea căluşarilor în Tudor Pamfile, Sărbătorile de vară la

români (Bucureşti, 1910), pp. 54-75; Theodor T.Burada, Istoria teatrului în Moldova, 2 voi. (laşi, 1905), l, pp. 62-70. Noi materiale au fost prezentate de Mihai Pop, „Consideraţii etnografice şi medicale asupra căluşului oltenesc", Despre medicina populară româneasca, Bucureşti, 1970, pp. 213-222; Gheorghe Vrabie, Folclorul (Bucureşti, 1970), pp. 511-531; HoriaBarbu Oprisan,Cd/M$an' (Bucureşti, 1960),şi mai ales Gail Kligman, Căluş (Chicago, 1981). Cf. şi R.Vuia, „Originea jocului de căluşari", Dacoromania, II (Cluj, 1922), pp. 215-254; M.Eliade, „Notes", pp. 120 sq. Despre iniţierea în Mănnerbund, vezi M.Eliade, Initiation, rites, societes secretes (= Naissances mystiques), pp. 185 sq., şi bibliografiile înregistrate ibid., notele 6-11.
306. Din imensa bibliografie privind vrăjitoria europeană reţinem: H.R.Trevor-Roper, The European Witch-Craz.e of the Sixteenth and Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change (1968); Alan Macfarlane, Witchcraft in Tudor and Stuart England (New York, 1970); Jefferey Burton Russc[[, Witchcraft in the Middle Ages (Ithaca,New York, 1972; cu o bogată bibliografie, pp. 350-377); Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic (New York, 1971); Normau Cohn, Europe's Inner Demons (New York, 1975; trad. franceză: Demonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age (Paris, 1982); F.E.Lorint et J.Bernabe, La sorcellerie paysanne (Bruxelles, 1977); Robert Mandrou, Possesion et sorcellerie au XVlII-e siecle. Textes inedits (Paris, 1979).
Extrase documentare în: E.William Monter, European Witchcraft (New York, 1969); Barbara Rosen, Witchcraft (Londra, 1970); Max Marwick, ed., Witchcraft and Society (Baltimore, 1970), şi mai ales Alan C.Kors şi Edward Peters, Witchcraft in Europa - 1100-1700. A Documentary History (Philadephia, 1972). Cf. H.C. Erik Midelfort, Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Eoundationx (Stanford, 1972; în special pp. 30 sq., 193 sq. Lucrarea are meritul de a evidenţia diferenţele între „vânătoarea de vrăjitoare" la catolici şi la protestanţi).
Vezi si lucrările redactate în perspectiva istoriei medicinei: Gregory Zilbourg, The Medieval Mân and the Witch in the Renaissance (Baltimore, 1935); Thomas R.Forbes, The Midwife and the Witch (New York, 1966).
Cf. E.W. Monter, „The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects", Journal oflnterdisciplinary History, 2, 1972, pp. 435-451; M.Eliade, „Some Observations en European Witchcraft", HR, 14, 1975, pp. 149-172 (= Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, traducere de Jean Malaquais, Paris, 1978, pp. 93-124); Richard A.Horsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion", HR, 19, 1979, pp. 71-95.
Despre benandanti cea mai bună sursă rămâne lucrarea lui Carlo Ginzburg, / Benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culţi agrari tra cinquencento e seicento (Torino, 1966).
O bogată bibliografie despre credinţele şi riturile privind naşterea cu căiţă, în Thomas R.Forbes, „The Social History ofthe Caul", Yale Journal of Biology and Medecine, 25, 1953, p. 495-508.
Despre Wilde Heer, vezi Victor Waschnitius, Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte (Viena, 1914),în special pp. 173 sq.; Otto Hofler, Kultische Geheimbiinde der Germanen, I, p. 68 sq.; id., Verwandlungskulte, p. 78 sq.; Waldemar Liungmann, Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein, Folklore Fellows Communication, 118 (Helsinki, 1973), p. 596 sq.; R.Bernheimer, Wild Men in the Middle Ages (Cambridge, Mass., 1952), pp. 79 sq., 132; C.Ginzburg, / Benandanti, pp. 48 sq.
Despre etimologia cuvintelor zâna (< Diana) şi zânatec (< lat. dianaticus), vezi bibliografia critică în Alejandro CiordiK$cu,Diccionario etimologica Rumano (Universidad de la Laguna, 1961), p. 915; Al. Rosetti, Istoria limbii române (Bucureşti, 1968), pp. 367-395.
Despre zâne şi iele, vezi, inter alia, I. Aurel Candrea, Folclorul românesc comparat (Bucureşti, 1944), p. 156 sq.; I.Muşlea şi O.Bîrlea, Tipologia folclorului, pp. 206 sq.
307. între multele biografii consacrate lui Martin Luther şi numeroasele lucrări despre epoca sa, relevăm câteva contribuţii recente: R.H. Bainton, Here I Stand (New York şi Nashville, 1950); Erik Erikson, Young Mân Luther (1958; interpretare strălucită, dar controversată; vezi critica la S.Ozment, The Age ofReform, pp. 223-231); E.G. Schwiebert, Luther and his Times; The Reformation from a new Perspective (St. Louis, 1950); R.H. Fife, The Revolt of Martin Luther (New York, 1957); Richard Stauffer, La Reforme, 1517-1564 (Paris, 1970); J.Pelikan, Luther the Expositor (St. Louis, 1959); H.G.Haile, Luther. An Experiment in Biography (New York, 1980; preţioasă mai ales pentru prezentarea ultimilor ani ai lui Luther).
Despre istoria indulgenţelor, vezi J.E.Campbell, Indulgences (Ottawa, 1953); P.F.Palmer, ed., Sacraments and Forgiveness (Westminster, 1960).
Vezi, de asemenea, Arthur Riihl, Der Einfluss der Msytik aufDenken und Entwicklung des jungen Luther s (Oberhessen, 1960); J.Pelikan, ed., Interpreters of Luther: Essays in honor ofWilhelm Pauck (Philadelphia, 1968); Steven Ozment, Homo Spiritualis. A comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context oftheir Theological Thought (Leiden, 1968); F.E.Cranz, An Essay ofthe Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society (Cambridge, Mass., 1959); S.Ozment, ed., The Reformation in Mediaeval Perspective (Chicago, 1971). Vezi şi bibliografia înregistrată la § 308.
308. Am utilizat cea mai recentă traducere din operele lui Martin Luther, publicată sub conducerea lui J.Pelikan şi

H.T. Lehman, Works, 58 voi. (St.Louis, 1955 sq.); vezi în special voi. 25 (Lecons sur l'£pître aux Romains), voi. 38

(Parole et Sacremeni), voi. 42-43 (Ecrits devotionnels). Am consultat şi Reformation writings, traduse şi comentate de Bertram Lee Woolf (Londra, 1959). Vezi şi The Theologia Germanica of Martin Luther, traducere şi comentariu de Bengt Hoffman (New York, 1980).
Dintre expunerile recente privind teologia lui Luther, menționăm în special John Dilienberger, God Hidden and Revealed: the Interpretation of Luther's Dens Absconditus and ița Significance for Religious Thoiight (Philadelphia, 1953); Bengt Hăgglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der Occamistischen Tradition (Lund, 1955); B.A. Gerrish, Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther (Oxford, 1962; important); H.A.Oberman, ed., Luther and the Dawn of the Modern Era (Leiden, J 974).
Biografia lui J.Hui/inga, Erasmus of Rotterdam (traducere engle/ă, 1924) îşi păstrează încă întreaga prospețime. Cajtea lui Roland H. Bainton, Erasmus of Christendom (New York, 1969) este prețioasă mai ales pentru numeroasele fragmente de scrisori şi lucrări mai puțin cunoscute ale lui Erasmus (excelentă bibliografie, pp. 285-299). Vezi si John C.OIlin, ed., Erasmus. C f ir ist ian Humanism and the Reformation, Setected Writings (New York, 1965).
Despre opera şi gândirea lui Erasmus, vezi Louis Bouyer,Autourd'£rasme (Paris, 1955); PeterG. Bietenholx, History and Biography in the work of Erasmus (Geneva, 1966); Ernst Wilhelm Kohls, Die Theologie des Erasmus, I-1I (Basel, 1966); Jean-Claude M'drgolm,Erasmepar lui-meme (Paris, 1965); Margaret M.Philips, Erasmus and the Northern Renaissance (Londra, 1949); A.Renaudet, Erasme et l'Italie (Geneva, 1954). Vezi şi Rochard L. De Molen, ed., Essuys an the Works of Erasmus (New Haven—Londra, 1978), mai ales „Opera Omnia Desiderii Erasnii" (pp.1-50), de De Molen, si De Libero Arbitrio (1524): „Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma" (pp, 187-209), de B.A.Gerrish.
Există numeroase ediții si traduceri din De Libero Arbitrio şi din De Servo Arbitrio. Am utilizat ultima apărută şi cea mai completă: Luther and Erasmus: Free Will and Salvation, traducere şi comentariu de E .Cordon Rupp şi Philip S.Watson (Philadelphia, 1969).
309. Despre viața şi gândirea iui Zwingli, vezi, în ultimă instanță, Fritz Biisser, Huldrych Zwingli: Reformation als prophetischen Auftrag (Ziirich, 1973); G.H. Poller,Zwingli (Cambridge, 1976); W.H, Neuser, Die reformatorische Wende bei Zwingli (Neukirchen-Vluyn, 1976). O excelentă selecție a scrierilor lui Zwingli şi Bullinger a dat G W. BromiJey, Zwingli and Bullinger: Selected Translations with Inlroduction and Notes (Philadelphia, 1953).
Despre anabaptişti si alte mişcări de reformă radicală, vezi mai ales G.H.Williams, The Radical Reformation (Philadelphia, 1962; cf. ibid., pp. 118-180, istoria primilor anabaptişti în Elveția, în Germania Meridională si în Austria); vezi şi G.H.Williams şi A.Mcrgal,ed.,Spiritual and Anahaptisls Writerx (Philadelphia, 1957);G.Hershberger, cd.,T/ie Recovery of the Anabaptist Vision (Scottdale, Pa., 1957).
Una din cele mai bune introduceri în gândirea şi opera lui Calvin este cea a lui A.M.Schmidt, Jean Ca/vin et la tradition calvinienne (Paris, 1956). Prima biografie, aceea redactată de contemporanul său Theodore de Beze, Ui vie de Calvin (trad. engle/ă, Philadelphia, 1836), constituie sursa principală a tuturor biografiilor ulterioare. Vezi mai ales Alexandre Ganoczi, Le jeune Calvin Genese et evolution de sa vocaîion refonnatrice (Wiesbaden, 1966).
Am utilizai textul primei ediții france/e (I54l)dm/nstitutionx de la religion chretienne (editată de A.Lefranc, J.Pannier şi H.Chatelain, Paris, 1911 sq., reeditare 1978) si traducerea comentată din ultima ediție latină (1959) de John T.McNeill şi F.L. Battles, Institutes of the Christian Religion, 2 voi. (Philadelphia, 1960); această lucrare are meritul de a fi ținut seama de toate edițiile — latine si franceze — din Institutions.
Despre teologia lui Calvin, vezi John T.McNeill, The History and Caracter ofCalvinism (New York, 1957); Quirinus Breen, John Calvin A Study in Erench Humanism (ediția a 2-a, Grand Rapids, 1968); E.W. Monter, Calvin's Geneva (New York, 1967); Rudolf Pfister, Kirchengeschichle der Schweiz, voi. II (Ziirich, 1974); Emile G. Leonard, Histoire generale du protestantisme, I-1I (Paris, 1961).
Despre Şervet, vezi Roland H.Bainton, Hunted Herelic: The Life and De al h ofMichaelServelus, 1511-1553 (Boston, 1960).
Despre conflictul cu anabapliştii, vezi Wiliern Baike, Calvin and the Anabaptist Radicals (traducere de William J. Heynen, Ferdman Publishing Company, Grand Rapids, 1981).
Despre Reforma catolică, vezi: Leon Christiani, L'Eglise ă l'epoque du concile de Trenle (Paris, 1948); Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trent, I-1I (Freiburg, 1949-1957), traducere engleză. St.Louis, 1957—1962); Hermann Tuchler, C.A. Bouman şi Jacques Le Brun, Reforme et Contre-Reforme (Paris, 1968); Marvin R.O'Connell, The Counter Reformation 1559-1610 (New York, 1974).
Despre Ignațiu de Loyola, vezi Alain Guillermou, Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jesus (Paris, 1960; introducere clară şi alertă, cu o excelentă iconografie; cf. ibid., p. 187, bibliografia textelor lui Ignațiu de Loyola traduse în franceză). Vezi şi Henry Dwight Sedgwick, Ignatius Loyola. An Altempt of un Imparțial Biography (New

York, 1923; lucrare a unui nespecialist, dar bine informat); Alexandre Brou, S.J., Ignatius Methods of Prayer (Milwaukee, 1947; utilă mai ales pentru marele număr de texte citate şi comentate, care situează exercițiile spirituale în istoria spiritualității creştine); James Broderick, S.J., The Origin of the Jesuits (Londra-New York, 1940; biografia sfântului Ignațiu încadrată în istoria Ordinului).
310. Despre creştinismul umaniştilor italieni, vezi Charles Trinkaus, „In Our Image and Likeness". Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, 2 voi. (Chicago, 1970; lucrare indispensabilă, prețioasă şi pentru textele reproduse, pp. 325-457, 778-885). Vezi şi: Gioacchino Paparelli, Feritas, Humanitas, Divinitas: I^e componenți deirUmanesimo
765
(Messina şi Firenze, 1960); Paul Oskar Kristeller, Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and H umanistic Slrains (New York, 1961); Wallace K. Ferguson, ed., Renaissance Studies (New York, 1963); John W.O'Malley, Giles oj'Viterbo on Church and Re/arm. A Study in Renaissance Thought (Leyden, 1968); Franco Gaeta, Lorenzo Vulla: Filologia e storia ne li' umane uimo italiano (Napoli, 1955).
în materie de interpretări ale religiei, vezi Carlo Angeleri, // problema religioso del Rinascimento . Storia della critica e bibliografia (Firen/e, 1952). Vezi şi Giovarmi di Napoli, Studi sul Rinascimento (Napoli, 1973), pp. 1-84.
Despre Marsilio Ficino, ve/i mai ales P.O.Kristeller, Ilpensiero filosofico di Marsilio Ficino (Firenze, 1953; traducere cu adăugiri, a originalului englez publicat în 1943); Giuscppe Saitta, Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesiino (ediția a 3-a, adăugită, Bologna, 1 954); E. Garin, L'umanesimo italiano (ediția a 2-a, Bari , 1 958); Raymond Marcel , Marsile Ficin (Paris, 1958).
Despre Pico della Mirandola, vezi; Eugenio Garin, Giovani Pico della Mirandola (Firenze, 1 937); Engelbert Monnerjahn, Giovani Pico delta Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus (Wicsbaden, 1960); Giovanni di Napoli, G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo (Roma, 1963).
Despre hermetismul Renaşterii, vezi mai ales Frances Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Londra-Chieago, 1964). Despre prisca theologia, vezi D.P.Walker, The Ancient Theology (Londra, 1972).
Despre magia în epoca Renaşterii, vezi D.P.Walker, Spiritual and Demonic Magic, from Ficino Io Campanella (Londra, 195X; ediție nouă, Notre Dame-Londra, 1975); Edgar Wind, Păgân Mysteries in the Renaissance (ediție adăugită, Londra, 1967; în special pp. 1-16, 218-235); loan P. Culiano, Eros et Magie (sub tipar).
Despre e/oterism, vezi: E.Garin, „Note sulFermetismo del Rinascimento" în E.Castelli, ed., Testi umanistici dell' Ermetismo (Roma, 1955), pp. 8-19; E.Castelli, ed., Umanesimo e esoterismo (Padova, 1969; mai ales studiile lui Maurice de Gandillac.Cesare Vasoli şi Francois Secret). Vezi şi J.Dagens, „Hermetisme et cabale en France de Lefevre d'Etaples â Bossuet", Revue de litterature comparee, ianuarie-martie, 1961 , pp. 3 sq.
Despre kabbaliştii creştini, vezi F.Secret, Leş Kabbalisîes chretienns de la Renaissance (Paris, 1 964), şi studiile reunite în Kabbalistes chretiens (Cahiers de F Hermetisme, V, Paris, 1979).
Despre omologia macro-microcosmos, vezi: Leonard Barkan, Nature's Work of An: The Human Body as Image of the WorW(New Haven, 1977); Alcx Wayman, „The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe", HR, 32, 1982, pp. 172-190; Allen G.Debus, Mân and Mature in the Renaissance (Cambridge, 1978), pp. 26 sq.
311. Pentru o scurtă expunere a alchimiei şi a raporturilor ei cu mitologiile metalurgiei, vezi cartea noastră Furgerons et alchimistes (ediția a 2-a, adăugită, Paris, 1977). Cf. şi R.P.Multhauf, The Origins of Chemistry (Londra, 1966); Allan G.Debus, „The Significance of the History ot'Early Chemistry" (Caluers d'histoire mondiale, IX, nr. II, 1 965, pp. 37-58); John Read, Through Alchemy to Chemistry (New York, 1956).
Pentru alchimia medievală, vezi literatura citată în Forgerons et alchimistes, pp. 175-176. Despre alchimie în epoca Renaşterii şi a Reformei, vezi bibliografia înregistrată ibid., pp. 176-177. Cf., mai ales, Walter Pagei, Paracelsus: An Introductivii to philosophical Medicine in the era ofthe Renaissance (Bâle-New York, 1958; trad. franceza, 1963); Allan G.Debus, The English Parac.els.ians (Londra, 1965); id., The Chemical Dream ofthe Renaissance (Cambridge, 1968); id., „The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmond" (History of Science, II, 1974, pp. 235-259), id., Mân and Nature in the Renaissance (Cambridge, 1978); Peter French, John Dee, The World of an Elizabethan Magus (Londra, 1972); R.J.W.Evans, Rudolflland his World (Oxford, 1973).
Despre revalorizarea alchimiei în epoca lui Newton, vezi: Betty Teeter Dobbs, The Foundations of Newton 's Alchemy (Cambridge, 1975); Frances Yates, The Rosicrucian Enlightmenî (Londra, 1972); Richard S.Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition", în Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagei (New York, 1 972), voi. II, pp, 183-198; id., Force in Newton's Physics (Londra-New York, 1971).
Despre J.V.Andreae, vezi J.W.Montgomery, Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (l 586-1 '654), Phoenix of the theologians, I-II (La Haye, 1973).
Fuma Fraternitatis a fost reprodusă în cartea lui Frances Yates, The Rosicrucian Enlightment, pp. 238-251 . în Bihle

des Rose-Croix(P-dris, 1970), Bernard Gorceix a dat o traducere franceză la E ama, [a Confesată Fraternitatis R.C. (1615) şi la Nunțile chimice de Christian Rosenkreutz.
Jean-Jacques Mathe a dat o bibliografie critică a lucrărilor publicate în franceză de la 1954 până în 1977, în Alchimie. Cahiers de l'hermetisme (Paris, 1978), pp. 191-221. Vezi, în aceeaşi lucrare colectivă, contribuțiile lui Antoine Faivre şi Bernard Husson.
312. Despre istoria şi civilizația Tibetului, vezi: R.A.Stein, La civilisati->n tibetaine (Paris, 1 962); G.Tucci, Tibet, ofSnow (Londra, 1967); D. Snellgrove şi H.Richardson, A Cultural History of Tibet (New York, 1968).
între lucrările generale asupra religiei, cităm: Ch. Bell, The Religion of Tibet (Oxford, 1931 ; învechită, dar încă utilă prin informațiile de primă mână ale autorului); R.B.Ekvall, Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions (Chicago, 1964; prezintă observațiile autorului în Tibetul occidental); H.Hoffmann, Die Religionen Tibets (Freiburg, Breisgau, 1956; trad. engleză, The Religions of Tibet, Londra, 196!); Marcelle Lalou, Leş religions du Tibet (Paris, 1957); G.Tucci si W.Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei (Stuttgart, 1 970; trad. franceză, IJÎK religions du Tibet et de Mongolie, Pa vot, Paris, 1973), pp. 1 3-336 (cea mai completă expunere a ansamblului religiilor tibetane). Excelente prezentări generale
766
de R.A. Stein, IM civilisation tibetaine, pp. 134-210; Anne-Marie Blondeau, „Religions du Tibet", în Histoire des religions (sub direcția lui Henri-Charles Puech), voi. III (1976), pp. 233-329.
Preistoria este încă foarte puțin cunoscută; cf. P. Aufschneiter, „Prehistoric Regions Discovered in Inhabited Tibet", East and West, l, 1956, pp. 74-88. Au fost relevate câteva monumente megalitice în unele construcții şi obiceiuri; cf. A.W.Macdonald, „Une note sur Ies megalithes tibetains", JA, 1963, pp. 63-76; S.Hummel, „Die Steinreiben des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar sage", Anthropos, 60, 1965, pp. 933-988 (cu referiri la lucrări anterioare ale autorului în această problemă).
Despre religia tradițională, vezi A.Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibetains 1286,1287,1038, 1047 şi 1290. Essai sur la formation et Femploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan rgam-po", în Etudes tibetaines dediees ă la me'moire de Marcelle Lalou (Paris, 1971, pp. 1971, pp. 190-391), analiză pertinentă a manuscriselor de la Touen-houang, care înnoieşte interpretarea tradițiilor prebuddhiste (rezultatele sunt prezentate pe scurt de A.M.Blondeau, op. cit., pp. 236-245); R.A.Stein, „Du recit au rituel dans Ies manuscrits tibetains de Touen-houang", în Etudes tibe'taines... Marcelle Lalou, pp. 479-547; id., Civil, tibetaine, pp. 159-193. F.W.Thomas, Ancient Folk-literature from North-Eastern Tibet (Berlin, 1957; conține ediția şi traducerea câtorva manuale de divinație şi a miturilor lor de origine aflate la Touen-houang). Nu se cunoaşte încă motivul pentru care un mare număr de manuscrise au fost ascunse în grota zidită de la Touen-houang (provincia Kan-sou), între secolele VII şi X.
Despre zeii Phyva, vezi A.Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibetains...", pp. 291 sq.; despre „buna religie a lui Gcug", ibid., pp. 341 sq.; despre ciclurile temporale, pp. 364 sq.
Câteva fragmente de mituri cosmogonice au fost traduse de A. MacDonald,în L'origine du Monde (Sources Orientales, I, Paris, 1959), pp. 422 sq.; vezi şi începuturile miturilor de origine, publicate şi traduse de E.Haarh, The Yar-lun Dynaxty (Copenhaga, 1969), pp. 134 sq. Mitul care explică originea lumii plecând de la un ou primordial reflectă probabil o tradiție bon influențată de India; cf. R.Stein, Civil, tibetaine, p. 162.
Miturile despre originea primilor suverani sunt prezentate şi discutate de E.Haarh, The Yar-lun Dynasty, pp. 126 sq. şi passim.; A. MacDonald, „Une lecture ...", pp. 202 sq.; J.Russell Kirkland „The Spirit of the Mountaîn Myth and State in prebuddhist Tibet", HR, 21, 1982, pp. 257-271.
Mitul coborârii primilor regi din Cer şi reurcării la Cer în clipa morții este atestat încă de la sumerieni; vezi § 17 şi bibliografia citată în partea I, § 17. Despre iradierea luminoasă a zeilor babilonieni, cf. bibliografia citată în partea I, § 23. Mormintele regilor tibetani au fost identificate de G.Tucci, The Tombs of the Tibetan Kings (Roma, 1950); ele fuseseră jefuite de la căderea monarhiei. Abia acum încep să se cunoască, grație unor cercetări recente, concepțiile funerare si sacrificiile legate de mormintele regale, în general, se practica înhumarea, deoarece se credea în învierea trupurilor: sufletele aşteptau aceasta în două regiuni diferite ale lumii de dincolo, un fel de «rai» şi de «iad», cf. A. MacDonald, op. cit., pp. 365 sq.; R. Stein, Civil, tibetaine, pp. 167 sq.; A.M. Blondeau, pp. 243-245.
Despre funia mu a primilor regi mitici, vezi G.Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 286 sq., 301 sq. (sacralitatea regelui); E. Haarh, op. cil., pp. 28 sq., 177 sq.; M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne (1962), pp. 207-210.
Despre rolul de căpetenie al suveranilor în religia tradițională, vezi A. MacDonald, op. cit., pp. 376 sq. şi passim.
313. Despre omologia Cosmos-casă-trupul omului, vezi M. Eliade, „Centre du Monde, Temple, Maison", în Le symbolisme cosmique des monuments religieux (Roma, 1957), pp. 57-82; id., „Briser le toît de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile", în Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem (Jerusalem, 1967), pp. 131-139; R.A. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", Arts Asialiques,4,1957, pp. 163-186; id., „L'habitat, le monde et le corps humain en Extreme-Orient et en Haut-Asie", JA, 1957, pp. 37-74.

Simbolismul războinic al munților sacri e ilustrat de sărbătorile care le sunt consacrate: întreceri diverse, dansuri a două grupuri de războinici, care cântă alternativ etc.; cf. R.A. Stein, Civ. tib., p. 176.
„Zeul luptător" şi „zeul omului", care îşi au lăcaşul în umeri, „îl leagă pe om, în spațiu şi în timp, de grupul său; în spațiu, pentru că ei sunt asemeni celor care cârmuiesc spațiul locuit de om, casa ori țara; în timp, pentru că guvernează destinele neamului, de la strămoşi până la ultimii descendenți. Omului, în care aceste legături se încrucişează, zeii aceştia îi garantează, dacă totul este în ordine, vitalitatea, puterea, viața îndelungată, norocul"; R.A. Stein, Civ. tib., p. 187.
Despre pluralitatea sufletelor, cf. R.A. Stein, Civ. tib.,pp. 189 sq. Despre întrecerile rituale, vezi R.A. Sle.m,Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet (Paris, 1959), pp. 437 sq.; id., Civ.tib.,pp. 131 sq. Despre influențele iraniene, cf. Recherches, p. 296.
Am analizat complexul mitico-religios al antagonismelor şi întrecerilor în studiul „Remarques sur le dualisme religieux" (1967), republicat în La nostalgie des origines (1971), pp. 231-311; cf. mai ales pp. 284 sq. (mituri şi ritualuri indoneziene).
314. Despre Bon, vezi G.Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 271 sq.; Helmut Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion (Wiesbaden, 1950; autorul foloseşte mai ales sursele buddhiste); Marcelle Lalou, „Tibetain ancien Bod/Bon", JA, 246, pp. 157-268; D.L.Snellgrove, The Nine Ways of Bon (Londra, 1972); P.Kvaerne, „Bonpo Studies. The A-Khnid system of meditation", Kailash, I, 1973, pp. 19-50, 248-322; id., „The Canon of the tibetan Bonpos", IU, 16,1974,pp.18-56,96-144.
Despre analogiile între anumite practici bon şi şamanism, vezi M. Eliade, Le Chatnanisme et Ies techniques archau/ues de l'extase (ediția a 2-a, 1^)68), Schamanismus (Stuttgart, 1967), pp. 67-141.

Despre ceremoniile de înmormântare bon-po, vezi M.Lalou, „Rituel bon-po des funerailles royales", JA, 249, 1952, pp. 339-362; id., „Le chemin des morts dans Ies croyances de Haute Asie", RHR, 135, 1949, pp. 42-48; R.A. Stein, „Du recit au rituel dans Ies manuscrits tibetains de Touen-houang", în Etudes tibetaines dediees .. .pp. 479-547 (rolul miturilor de origine recitate în cadrul ritualurilor funerare).
Despre raporturile dintre spirit, lumină şi semen virile, vezi M. Eliade, Occultisme, sorcellerie et modes culturelles (1978), pp. 125-166.
315. Despre istoria buddhismului în Tibet, vezi: H. Hoffmann, The Religions of Tibet, pp. 28-83, 111-180; G. Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 29-54; P. Demieville, l^e Concile de Uiasa (l 952; controversa dintre reprezentanții buddhismului indian şi buddhismului chinez); D.S. Ruegg, „Sur Ies rapports entre le bouddhisme et le „substrat religieux" indien et tibetain", JA, 1964, pp. 77-95.
Despre Atîsa, vezi A.Chattopadhyaya, Alifia and Tibet (Calcutta, 1967); despre Padmasambhava, G. Ch. Toussaint, Le dict de Patima (l 933); A.M. Blondeau, „Le Lha-'dre bka'-tan", în Etudes tibetaines dediees ă la memoire de Marcelle Lalou, pp. 29-126 (traducere a unui text ascuns şi redescoperit privind triumful lui Padmasambhava asupra zeilor şi a demonilor); despre Naropa, vezi H. Guenther, 7776" Life and Teachings ofNaropa (Oxford, 1963); despre Marpa, J. Bacot, La vie de Marpa le „traducteur" (1937); despre Milarepa, vezi mai sus, § 317.
Despre Tsong-Kha-pa, vezi: 5. Obermiller, „Con-kha-pa le Pandit", Melanges Ghinois et bouddhiques, 3, 1934—1935, pp. 319-338; R.Kashewsky, Das Leben dus lamaistischen Heilige Tsongkhapa (Wiesbaden, 1971). Vezi şi C. Schulemann, Die Geschichte der Dalai-Lamas (Heidelberg, 1911).
316. Despre doctrinele şi practicile lamaismului, vezi R. Stein, La civilisation libetaine, pp. 135-157; G.Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 55-210; R. B leichsteiner ,£>/<? Gelbe Kirche (l 936, trad. franceză, L'Eglisejaune, 1937); H. V. Guenther, Gam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation (Londra, 1959); Buddhist Philosophy in Theory and Practice (Londra, 1972); F.Lessing şi A. Wayman, Mikhas grub rje's Fundamentals of Buddhist Tantras (La Haye, 1968, text tibetan şi traducere adnotată); Eva M. Dargyay, The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet (Delhi, 1977).
Se vor consulta, de asemenea, lucrările lui G.Tucci,Indo-Tibetica, l voi. (Roma, 1932-1941); TibetanPainted Scrolls, 2 voi. (Roma, 1949); The Theory and Practice of the Mandala (Londra, 1961). Despre unele aspecte populare ale lamaismului, vezi R.Nebesky-Wojkovitz, Oracles and Demons of Tibet (La Haye, 1956); Stephan Beyer, The Cult of Tara, Magic and Ritual in Tibet (Berkeley-Los Angeles, 1973).
Despre iconografie, vezi: W.E. Clarck, Two Lamaistic Pantheons (New York, 1937); A.K. Gordon, The Iconography of Tibetan Lamaism (Tokyo, 1959). Despre iconografia vrăjitorilor (siddhas), vezi T.Schmidt, „The elghty-five Siddhas" (Stockholm, 1958).
Despre gcod, vezi: R. Bleichstciner, L'Eglise jaune, pp. 194 sq.; Alexandra David-NeeJ, „Mystiques et magiciens du Thibet" (Paris, 1939), pp. 126 sq.; M. Eliade, Le Chamanisme, p. 384 sq.
Despre şamanismul din Tibet si la populațiile Mo-so, vezi Le Chamanisme, pp. 384 sq., 390 sq.
317. Despre morfologia şi semnificațiile Luminii, vezi M.Eliade, „Experiences de la lumiere mystique" (l 957;

republicat în Mephistopheles et l'androgyne, pp. 17-94); „Esprit, lumiere, semence" (1971); republicat în Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, pp. 125-166.
Despre simbolismul sufletului-lumină pătrunzând şi ieşind din corpul omenesc sub formă de săgeată sau de rază, vezi M. Eliade, „Briser le toît de la maison", şi cele două studii ale lui R.A. Stein, „Architecture et pensee religieuse"; id., „L'habitat, le mo ude et le corps humain" (bibliografia, § 313).
Textele lui Candrakirti şi Ts'on Kapa au fost traduse de G.Tucci, „Some glosses upon Guhyasamăja", Melanges chinois et bouddhiques, 3, 1934-1935, pp. 339-353. Vezi acum Alex. Wayman, Yoga of the Guhyasamăjatantra (Delhi-Benares, 1977).
Bardo Thodol a fost tradusă de LamaKazi Dawa-Samdup şi W.Y. Evans- Wetz,7/ze Tibetan Book of the Dead (Oxford, 1927; numeroase reeditări; versiune franceză, 1958) şi de Giuseppe Tucci, // Libro Tibetano dei morți (Milano, 1949). Vezi şi D.M. Back, Eine buddhistische Jenseitreise; Das sogenannte „Totenbuch der Tibeter" aus philologischer S ic hi {Wiesbaden, 1979); Dawa-Samdup şi Evans-Wentz, Tibetan Yoga and Secret Doctrines (Oxford, 1935), pp. 223 sq.
318. Sistemul tantric Kălacakra a fost introdus în Tibet în primul sfert al secolului al Xl-lea. El prezintă, între alte inovații, o interpretare astrologică a ciclurilor temporale. Calendarul tibetan începe cu anul 1026, data adoptării oficiale a sistemului Kălacakra. Doctrinele şi istoria acestei ultime expresii a buddhismului Mahâyănâ sunt încă puțin studiate. Vezi: George Roerich, „Studies in the Kălacakra", Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum, 2, 1931,pp. 11-22; H. Hoffmann, „Kâlacakra Studies, I: Manichaeism, Christianity and Islam in the Kălacakra Tantra", Central Asiatic Journal, 13, 1969, pp. 52-75; id., The Religions of Tibet, pp. 126 sq.
După tradițiile tibetane, Kălacakra a fost elaborat şi păstrat într-o țară misterioasă, Sambala, situată la nord de Tibet; savanții au localizat-o fie aproape de Khotan (Laufer, Pelliot), fie în Bactria (Sărat Chandra Das), fie în Asia Centrală. Un istoric al controversei geografice, ca şi diversele interpretări simbolice ale Şambalei, în cartea lui Edwin Bernbaum, The Way to Shambala. A search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas (New York, 1980; cf. indicațiile bibliografice, pp. 269-287).
Dintre traducerile parțiale ale lui Milarepa, cele mai convenabile sunt: Berthold Laufer, Milaraspa. Tibetische texte in Auswahl iibertragen (Haga şi Darmstadt, 1922); H. Hoffmann, Mi-la ras-pa. Sieben L^genden (Miinchen-Planegg, 1950);

Şir Humphrey Clarke, The Message of Milarepa (Londra, 1958). Cf. şi traducerea lui Lobsang P. Lhalungpa, The Life of Milarepa (New York, 1977).
Prima traducere completă este aceea a lui Garma C.C. Chang, The Hundred Thousands Songs of Milarepa, 2 voi. (New York, 1962). Vezi severa recenzie a iui D.Snellgrove, Asia Major, 10, 1963, pp. 302-310; cf. şi de Jong, IU, 10, 1967, pp. 204-212, care se străduieşte să „facă să reiasă partea bună a lucrului" (p. 205); ibid., pp. 21 l -212, lista completă a traducerilor.
Privind iconografia, vezi T. Schinidt, The Coiton-ckid Mila: The Tibetan Poet-Suint 's IJfe in Piclure (Stockholm, 1958).
Despre epopeea lui Gesar, vezi Alexandra David-Neel, La vie surhumaine de Guesar de Ling (Paris, 1931; prezentare generală a epopeii şi traducere parțială); R.A. SlQin,L'epopee libetaine de Gesar dans sa version lamau/ue de Ling (1956); id., „Pcintures tibetaines de la Vie de Gesar", Arts Asiatic/nes, 5, 1958, pp. 243-271; id. Recherches sur l'epopee el le barde au Tibet (1959; lucrare definitivă); id., „Une source ancienne pour l'hisioire de l'epopee tibetaine", JA, 1963, pp. 77-105; M. Hermanns, Des National-Epos der Tibeter: Gling Konig Ge sar (Regensburg, 1965; monografie erudită şi stufoasă de aproape l 000 de pagini; de consultat cu prudență).
w^

INDICE

A

Abaris, 347
Abbasidă, dinastia ~, 524 sq.
Abel, 112
Abgescheidenheit, fn gândirea lui Meister Eckhart, 593,594
Abhidharma, 364 sq.
Abu Bakr, 514 sq.
Abulafia Abraham, 574 sq.
Abu Țălib,512sq.
Adam, 110 sq, 462 sq, 466 sq.
Ădăm, 110

„Adevăruri nobile", cele patru ~, § 156
Adhartna, 371 sq.
Aditi, „Ne-Legata", 134
Aditiaşi, 134
Afrodita, 180-181
Agheu, profet eshatologic, § 197
Agni, § 69
Agnicayana, 142
Agnihotra, 142
Agricultura, descoperirea ei, 31 sq., 35 sq.; femeia şi ~, 37 sq.
Ahawkăra, 269 sq.
Ahemenizi, religia lor, § 105
Ahriman, 412 sq.
Ahurâ Măzdă, 204 sq., 207 sq., §§ 103 sq; şi sacrificiul
eshatologic, § 110; 414, 415 sq. Ahurânî, soțiile bune ale lui Ahură, 205 Ahwal, „stările Căii" (țarîqa), 552 sq. Aino, etnia ~, 490 sq. Aisa,520sq.,522sq. Ajita Kes'akambala, 285 sq. Âjîvika,§ 154; 285 sq. Ajy Tojon („Creatorul Luminii"), 485 sq. Akhenaton, § 32 Akiba, Rabbi ~, 565 sq. Akitu, 50, § 22 Akkadiană, religia ~, 53 sq.
Akşobhyâ, 362 sq.
Alalu,99sq.
Alamut, 546 sq.
Alaric, 498 sq.
Albertus Magnus, 589 sq.
Alchimia, de limbă arabă, 564; în Occident, din Evul Mediu
până în Epoca Lumninilor, § 311 Alchimie chineză, § 134; elenistică § 211 Alexandru cel Mare, § 184 'AU, ibn, Alî Țâlib, întâiul Imam al şiiților, 522-523 sq.,
§273
Alienor de Acvitania, 534 sq., 585 Allah, deus otiosux, 513 sq.; în experiența si gândirea
religioasă a lui Mahomed, §§ 259-261 Al-Lăt, una din cele trei zeițe arabe preislamice, 513,516 sq. Al-Mansur şi abbasizii, 524 sq.
Altaici,popoarele şi limbile lor, 478 sq.; religia lor, 484 sq. Alternanță, în China antică, § 130 Al-'Uzză, una din cele trei zeițe arabe preisJamice, 513,
516sq.
Amarna, revoluția de la ~, § 32 Ambrozie, Sfântul ~, 500, 507 Amesa Spenta, 200 sq., 205 sq. Amităbha, 362 sq. Amnezie, 450 sq. Amon, solarizarea lui, 76 sq. Amos ,§117 An, 48, 50
Anamnesis, 349 sq., 457 sq. Anamneză, 450 sq. Ananda, 284 sq.
Anastenaria, sărbătorile numite ~, 606 sq. 'Anat, 103 sq. Androgin, 351 sq. Angra Mainyu, 197 sq., 209 sq. Annata, nonsubstanțialitatea lucrurilor, § 157 Anthesterii, sărbătoarea lui Dionysos, 228 sq.
-<v
K-.l-.«*?-.
V
•**<£

Antiochus IV Epiphanes, 385 sq., 392 sq.
Antropologie orfică, § 181
Antropomorfismul lui Iahve, 120 sq,
Anu,54,55
Anul Nou, scenariul mitico-ritual de ~, 38 sq.; sărbătoarea
de ~, 49 sq., 51, 57-58 (Mesopotamia), 69 (Egipt),
97-98 (hittiți); § 106, 210 sq. (Iran); vezi Nawroz;
sărbătorile tibetane de ~, 632 sq. Anul O Mie, 527 sq. Anselm de Canterbury, 598 Antichrist, 526 sq., 536 sq. 'Apiru, 115 sq. Apocalipse, primele ~ în iudaismul postexilic, § 202;
apocalipse evreieşti, 391 sq. Apocaliptică medievală, 526 sq., 539 sq. Apocaliptică, metoda ~, 438 Apocatastază, 502 sq. Apostolul (= Mesagerul) lui Allah, 517 Apologeți creştini, 444 sq. Appolon, 340 sq., §§ 89-91 „Apollon" celtic, 320 sq. Apsu, § 21 Apuleius, 401 sq. Aranyaka, 150
Arborele Cosmic, 327sq., 480 sq. Arborele Lumii, simbolul Universului, 38 Arborele Lumii şi Crucea, § 236

Arborele Vieții, 111
Areopagitul, Dionisie, 502, 509-510, 599 „Ares" tracic, 335 sq. Arhați, 294 sq., 297 sq., 356 sq. Arieni, pătrunderea lor în India, § 64; simbioză cu aborigenii,
130 sq.
Aristeas din Proconnesos, 347 Aristotel, § 287, 589
Arius, erezia Iui ~, 508; Arius şi arianismul, 467 Arjuna, 368 sq., 373 sq.
Arme, valori magico-religioase ale armelor, 17 sq. Arsacizi, orientarea religioasă sub ~, § 212 Arta romanică, semnificația ei religioasă, § 269 Artă paleolitică, 16-20 Artă rupestră, a Spaniei Orientale, 22-26 Artemis, 178-179
Aryaman, 134 Asana, 273 sq. As'arî, Abul Hasim al-, 543 Ascensiune, a şamanilor, 29—30; a Faraonului, § 28
Asceză vedică, §79
Aseni,zei, §§ 174, 176
Asherah, 122
Asiații septentrionali, religia lor, § 248
Asoca, 357 sq.
Asuri, § 65
Asvamedha, § 73
Aşerat, 103 sq.
Atena, § 94
Atlsa, 636 sq.
Ătman, 156 sq.; totalitatea actelor rituale, 149; identificat
cu Brahman, § 82, 150, 157 sq.; 266 sq., 293 sq. Aton,§ 32 Atum, 66 sq., 70 sq. Attila, 477 sq. Attis, Misterele lui ~, § 207 Auguri, § 165 Augustin, Sfântul ~, §§ 252, 253, 255; concepția augusti-
niană privind istoria, 498 sq.; biografia lui ~, 500;
doctrina sa privind grația şi predestinarea, 503 sq. Aur alchimic, 260 sq., 407 sq. Australieni, strămoşii lor mitici, 32
Avalokitesvara, 361 sq. Averroes, § 280 Avesta, § 100
Avicenna, § 279, 554 sq., 564 Ăvidya, 155-156
Avraam, „Tatăl credinței", § 57, 114 sq. Axis mundi, 43, 93 Azdahăk,418
B
Baal.în mitologia ugaritică, §§ 49-51; asociat cu Iahve, 122
Baal Shem Tov („învățătorul Bunei Reputații"), 580
Babilon, deportarea evreilor în —, 222 sq.
Bacchanalia (sărbătorile ~), 314 sq.
Bacchante, § 124
Bacchein, micile tyassi dionysiace, 231 sq.
Bacchus (Misterle lui ~), 396 sq.
Bădarăyana, 266 sq.
Bagdad, 524
Bahir, cartea, 574
Bahman Yast, 411 sq.
Bahya ibn Paquda, 568
Bai Ulgan, 480, 486
Baldr, § 176
Bălți, religia lor, § 249
Banchete rituale, mithraice, 422 sq.

Bardo Thodol („Cartea tibetană a morților"), 640-641
Basar (carne), 214
Bățîn, sensul spiritual al revelației coranice, 544, 548
Băutura nemuririi (soma), § 70
Beatrice, 534 sq.
Begarzi, § 299
Beguine, § 299
Benandanti, credințele şi practicile lor, 611 sq.
Benedict, Sfântul ~, 525
Beii Sirah, 384 sq.

Bernard de Clairvauz, 510
Berserkr, 329 sq.
Beth-el,\l6
Bhadrabăhu, 365 sq.
Bhaga, 134
Bhagavad-Gltâ,§§ 193-195
Bhikkhu, 295 sq.
Biserica, naşterea ei, § 221; identificarea ei cu „împărăția
lui Dumnezeu", 440 sq. Biserica orientală, § 257 Bistamî, Abu Yazîd, 549 Bizanțul şi Roma, în Evul Mediu, § 302
Bodhicaryăvatăra, 363
Bodhisattva (Calea Bodhisattvilor), § 188; 365 sq. Bog, 495
Bogomilism, § 293 Boli inițitice, 484 sq.
Bon, religie tibetană, 630 sq., 636sq., § 314 Bonaventura, Sfântul ~, § 296 Botez, al lui loan Botezătorul şi lisus, 425; la esenieni,
438 sq., simbolismul botezului, 462 sq. Brahman, 141 sq., 150 sq.; identificat cu skambha, 150 sq.;
cf. ătman; 266 sq.
Brahmana, doctrina sacrificiului în textele ~, § 76 Buddha (viața lui), §§ 147-150
Buddha, reprezentări aniconice, 359; statui ale lui ~, 359 sq. Buddhi, 270 sq. Buddhism (istoria buddhismului), §§ 185-189; pătrunderea
lui în Tibet, § 315 Buddhologie, § 188 Buga, zeu al Cerului la tunguşi, 479 Bulgari, 582 sq. BHW/a/iwn,412sq., 419
Buriați, religia lor, 282, 484-485 Burkan, zeu al buriaților, 481 „Byzance apres Byzance", 602
Cabasila,Nicolae,605 Cabreret, peştera de la ~, 23
Cain şi Abel, § 54
„Calea de mijloc", § 156
Califi, primii ~, § 264
Calvin, Jean, 621 sq.
Canaaneeni, religia lor, §§ 48-52
Canonul Bon, 635
Capitală, simbolismul ei în China antică, 248 sq.
Capul, sediul sufletului, 34
Carnivore, model mitic, 477
Carol cel Mare, 601 sq.
Carpocrat, 449
Cartea lui Iov, 383
Cartea Morților, 79 sq.
„Casa sufletului", în China antică, 242
tatăl Htiytik, 41 sq.
Catedrala ca imago muncii, 533 sq.
Cavalerismul, § 267
Călătoria sufletului după moartea (Iran), § 111
Căluşari, ~ cathartici, § 305
Cărțile Sibiline, 313 sq.
Căscioarele, templul de la ~, 43
„Câmpiile de trestii", 70
„Câmpiile ofrandelor", 70
Cântecul harpistului, 74
Celtii, religia lor, §§ 169-172; moştenirea lor indo-euro-
peană,§ 170 „Centrul Lumii", simbolismul legat de el, 29,39-40,66,83;
în China antică, 247 sq.; la celți, 323 sq., 480 Centre ceremoniale, § 35 Cer, sacralitatea sa, 29 Cerb, simbolismul său religios, 321 sq. Ceremişti, 490 Ceres,312sq. Cerinthius, 449 Ceraunnos, 321 sq. „Cetățean al lumii", 354 sq. Cetăți babiloniene, modelele lor celeste, 50 Cezar, despre religia galilor, 318 sq. Chăndogya-Upanişad, 264 sq. Chapelle-aux-Saint, 19 China, religiile în neolitic, § 126;înepocabron/ului,§ 127,
în timpul împăraților Zhou, § 128 Chivotul Legii, 121 sq. Chretien de Troyes, 536-537 „Christ" (=„Unsul lui Dumnezeu", Mesia), 429 sq. Ciclu cosmic, 39 Cittavrtti, 272 sq.

Ciuku-tien, 15, 18, 19,21
Ciuring, şi galeţii pictaţi de la Mas d'Azil, 32
Civilizaţie arhaică europeană („Old European Civilization"),
43,44
Civitas Dei, 499 C ivi tas te r re na, 499 .
Coborârea în Infern a zeiţei sumeriene înarma, 51, 52 Coincidentia oppositorum, 389 s.q; în China antică, 249 sq.; în gândirea lui Năgârjuna, 364 sq.; 588-589, 600 Colegiu pontifical, 306 sq. Colinde, la români, 607 sq. Concilii buddhiste, 356 sq. „Confesiune negativă" (Egipt), 80 Conflicte între generaţii divine, § 47 Confrerii religioase, în religia romana arhaică, § 165 Confucius, § 131 Consolamentum, 584 sq. Constantin, convertirea sa, 468 sq. Constantinopol, ocuparea lui de cruciaţi, 602 sq. Coran, §§ 259-264; mesajul Coranului, § 264, 554 Cordovero, Jacob, 577
Corpus Hermeticum, § 209; traducerea sa în latină, 623 sq. „Cortul întâlnirii", 121 sq.
Cosmogonia în China antică, § 129; la vechii germani, § 173 Cosmogonie mesopotamiană, § 21; sumeriană, 17 sq.; egipteană, § 26; indiană § 75; în Geneza, 109 sq.; în
imnul X din Rig Veda, 146 Cosmogonii centraJ-asiatice, § 244; cosmogonie bon-po,
635 sq.
Comsologia jaina, 366 sq.; manihеană, 455 sq. Cosmologie alatică, § 243; tibetană, § 313 Cosmopolitism elenistic, 353 sq,; postexilic, 384 sq. Cosmos, devalorizarea sa în India, 375 Cosubslanfialitatea Fiului cu Tatăl, 466 sq. Cranii, conservarea lor, 18; cultul lor, 40; la ce]ţi, 317 sq. Crăciun, cântece rituale, vezi Colinde Creaţii, doctrina iraniană a Celor Două ~, § 215 Credo, noua sa formulă, 602 sq.
Creştinismul, naşterea lui, cap. XXVIII; triumful creştinismului, 469 sq. „Creştinismul cosmic", § 237 Creta, religii preelenice din ~, §§ 40-42 Criobolium, 399 Cronos, 160 sq., 163 sq. Cruce, simbolismul Crucii, § 236 Cruciade, § 264; a copiilor, 531 sq.; împotriva albigenzilor,
585 sq.
Cult, celebrat de Faraon, 68-69
Culte ţărăneşti în China antică, § 128
Cultul morţilor la etrusci, 310 sq.
Cultul imperial după Oclavian Augustus, 443 sq.
Cultul privat la Roma, § 164
Cunoaşterea, valoarea sa (în Upanişade), 255
Cureţi, 162
Curţi ale dragostei („Cours d'Amour"), 534 sq.
Cusanus, Nicolaus, 510, § 301
Cybele, la Roma, 314 sq.; Misterele ~, § 207; 441 sq.
Cyrus, iniţierea sa, 203
D
Dacii, religia lor, § 179
Dăenă, 209 sq.
Daeva, 206 sq, demonizarea lor, 201
Dajbog („Datatorul de bogăţii"), 493-494
Damaschinul, loan, 511 sq.
Daniel, 387 sq., 388 sq.
Dans extatic în islam, 561 sq.
Dante, 535 sq.
Dav,247 sq.,25l sq., § 132
Dao de Jing, 250 sq., 254 sq.
Daoismul, § 132; şi alchimia, § 134
Deceneu, 339
„De două ori născut", 144 sq.
Dee, John, 627 sq.
„Deitate" (Gottheit), în teologia lui Meisicr Eckhart, § 298
Deivas, la vechii prusieni, 491
Deiwos, „cer", „zeu", 125
Delfi, 174sq.
Demeter şi Misterele de la Eleusis, § 96; originea în Creta, 94
Democratizarea existenţei post-mortem (Egipt), 73 sq.

Demophon, 186 sq.
Depozite de oase, controversa în jurul lor, 21 sq.
Destin, concepția mesopotamiană de ~, 61-63; în Grecia
antică, §87; 394 sq., 412 sq. Deşertăciunea existenței (Mesopotamia), 61 Deucalion, 166 sq.
Deus otiosus, în folclorul religios balcanic, 497 Deutero-Isaia, §§196-197 Deva, § 65
Devadatta, schisma lui, § 150 Devekuth, în Kabbala, 574 Devotio moderna, 598-599, 600 Dhărană, 274

Dharma, legea buddihistă, 356 sq., 371 sq.
Dharmakăya, 363
Dhyăna, 274
Di, zeul Cerului la chinezi, 243 sq.
„Diana", în credințele vrăjitorilor, § 306
Diavolul, 492, 526; în vrăjitoria europeană, § 306
Dievas,49\
D/m, 491
Digambara, 365 sq.
()/Ar, 548 sq.
Diksâ, § 74
Dilmun.48,51
Din („Judecata"), 577
Dionysiile câmpeneşti, 228
Dionysos, § 122 sq.; 94; dispariția şi ocultarea lui, 226-227;
Dionysos-Zagreus, 232 sq. Dionysos mistic, § 206 Dinoysos, Rege al timpurilor noi, 397 sq. „Dionysos" tracic, 335 sq. Divizarea împăraților romani, 443 sq. Docetism, § 466
„Documente martor" ale paleantropilor, 16 sq. Dolmen, 81 sq.
Domesticirea animalelor, 33; a plantelor alimentare, 36 Domovoi, spirit al pădurii la vechii slavi, 496 Douatus, schisma lui ~, 503 sq. Drachenloch,21-22 Dragonul Yam, § 49
Dragovițani, ramură a bogomilismului, 582 Druizi, 317 sq.; învățătura lor ezoterică, § 172 Drumuri spre Lumea de Dincolo, 345 sq. Dualism absolut în maniheism, § 234 Dualism slav, 497 sq. Dualismul Spirit-Materie în India, 375 sq.; în zurvanism,
414 s.q.; la esenieni, 438 sq. „Dualismul" teologiei zoroastriene, 198 sq. Dukkha, 291 sq. Dumezil Georges, interpretarea dată de el religiei romane
arhaice, § 162; interpretarea sa la Mahubhărata, 370 sq. Dumnezeu, rolul său în Yoga, § 144 Dumnezeu (văzut de Moise), § 59 „Dumnezeul tatălui", 115 Dumuzi-Tammuz, § 19; 50 DunsScotus, 590-591 Dyaus, 125, 131 sq.
E
Ea, §21,54
Ecclesiasticul (= Cartea înțelepciunii lui Iixus,fiul lui Sirah), §201
Ecdesiastul (Koheleth), § 201
Eckhart, vezi Meister Eckhart
Educația, importanța ei la Confucius, 253 sq.
Efod, 122
Eileithya, 90
Ekăgrata, 273 sq.
Ekpyrosis, 441 sq.
El, zeu suprem al panteonului ugaritic, 102; asociat lui Iahve, 122 sq.
Elenismul, influența sa în Palestina, § 200
Elenistică, civilziația ~, § 184
Eleusis, Misterele de la ~, §§ 96-97; distrugerea sanctuarului, 470 sq.
„Eliberarea cadavrului", în daoism, 257 sq.
Eliberarea finală, în Yoga, § 146; în Gltă, §§ 194-195
Eliberearea, metode vizând ~, în India antică, § 136; semnificația sa, § 141
Eliberarea Spiritului, după Sămkhya-Yoga, § 139, 140
Elisei,216-217
Elixirul nemuririi, în alchimia chineză, §§ 134 sq.
Empedocle, 344 sq.

En-ki,§ 16,54
Enkicu, § 23
En-lil,§§ 16, 20; 50
Enoh I, §§ 202, 203
En-Sof, 575
Enumaeliş,§2l;49,56, 101
Epicur, 354 sq.
Epoca bronzului, în religia chineză, § 127
Epona, 322 sq.
Epopeea Iui Ghilgames, 113 sq.
Epopteia, § 98
Era mesianică, apropierea sa, 389 sq.
Erasmus, 618
Ereşkigal,§§ 19,20
Erezii, în creştinismul primitiv, § 235
ErlikKhan,481,486
Eroi greci, § 95; asociați cu inițierile şi cu Misterele, 182; rămăşițele lor pământeşti îngroapte înăuntrul cetății, 183
Eros, 344 sq.
Eschaton, 379 sq., 390; iminența sa, 428 sq.
Esenieni, 392 sq., § 223; asemănări cu creştinismul, 437 sq.

Eshatologie orifică, § 182; la indo-europeni, § 192; în iudaismul postexilic, § 197; la Platou, § 183
Estonieni, religia lor, 490
Esus, 320 sq.
Etrusci, religia lor, § 167
Euharistie, 51 1
Eurasia Septentrională, influențe culturale meridionale, 477 sq.
Euridice, 341 sq.
Euripide şi Bacchantele, § 124
„Eu sunt tot ce sunt...", § 59
Evagrie din Pont, 502, 592
Evocatio, 313 sq.
Evreii din Medina, §§ 262-263
Exodul, ieşirea din Egipt, § 58
Experiența eztatică, provocată de băutura soma, 138
Extatici, în Vede, § 79
Extraz apollonian, 175; samanic (Zarathustra), § 102; la traci 336 sq.
Eznik din Kolb, 413 sq.
Ezoterism şi creații literare în Evul Mediu, § 270; ezoterism
în islam, § 275; ezoterism şiit, § 273; ezoterism creştin,
445 sq.
F
Faptele Apostolilor, 431 sq.
Fărăbî, al-, 554-556
Faraonul, zeu întrupat, §§ 27-28
Farisei, reacția lor, § 204
Fatalism astral, 394 sq.
Patima, fiica mai mică a lui Mahomed, soția lui 'Alî, 512
Fecioara, devoțiunea pentru ~, 535
Femeia şi agricultura; sacralitatea ei, § 12; valoarea religioasă
a femeii, 533-534 Fideli d' Amor e, § 270 Fier, mitologia vârstei, § 15 Fierari, 45; fierari divini, 46, 104 Ființa Supremă, § 4 Fimbulvetr, 333 sq. Finezi, religia lor, 490 Fino-ugrici, religia lor, § 248 Fioretti, culegere de legende populare despre Sfântul Francisc
din Assisi, 587 „Fiul Omului", 388 sq. Flagelanți, § 300 Flamines, § 165
Focul, domesticirea lui, 15; stăpânirea asupra focului, 17;

în India vedică, 136 sq. Folclor religios în Europa de Est, 464 sq. Fortuna, 394 sq., 441 Francisc din Assisi, Sfântul ~, § 295 Frasokoreti, 418 sq. Fratres Arvales, 307 sq. Fravasi, 207,211 415 sq. „Frângerea pâinii", 430 sq. Frânghie de aur, mitul acesteia, 163 Freton,418 sq. Frigga, 331 sq.
Funcție rituală a semnelor şi valorilor din paleolitic, 27 Furor, 128
G
Gabir ibn Hyyăn, 564
Ga'faral-Sadîq,544,548
Gaia, 161 sq., 344 sq.
Galeți pictați, 32-33
Galii, preoți ai Cybelei, 399 sq.
Gaon,561
Guste Pays („Țara Pustie"), 536
Găthă, 193sq.
Gayb, suprasensibilul, misterul, 543
Gayomart, § 216
Gazzăll, Abu Hamid al-, § 278, 556
GcM£,630sq., §314
Gebeleizis, 336 sq.
Gelugpa, 636 sq.
Genghis-Han, 477, 479
Gesar,635,642
Getic, § 215
Geți, religia lor, § 179
Chemară, comentarii la Mişna, 566
Gheştinanna, 52
Ghetsemani, veghea inițiatică, 427 sq.
Ghilgameş şi căutarea nemuririi, § 23
Giigul, doctrina metempsihozei în Kabbala lui Luria, 578
Gilyakii, religia lor, 490
Gz/irt, 513-514, 516
Ginnungagap, 326 sq.
Gioacchino da Fiore, § 271
Gnosă, 446 sq.; maniheană, § 232; în tradiția evreiască, 572
Gnosticism, §§ 228 sq.
Golzii, religia lor, 484
Grade de inițiere în mithraism, 421 sq.

Graal, ciclul romanelor Graalului, § 270
Grigore din Nazianz, 501, 502
Grigore din Nysa, 501-502, 603
Grigore Palama, Sfântul ~, § 303
Grigore Sinaitul, 603 sq.
Grote, depozite de vase din ~, 21; considerate sanctuare, 23
Grote sacre în Creta, § 40
Groote,Gerhart,598
Gtum-mo, căldură magică, 638
Gudea, rege, 50
Guna (cele trei ~), § 140
Gunayd Abu-al Qăzim al-, 550
Gundestrup, cazanul de la ~, 321 sq.
H
Hacilar, 41 sq.
Hadige,512,514
Hadit („zisele" Profetului), 522, 556
HădoxtNask,2Q9sq.

M, 513, 520, 550
Haghia Triada, sarcofagul de la ~, 93 sq.
Hainuwele, mitul lor, 36-37
Hallâg, Husayn ibn Manşur al-, § 277, 549, 564
Hammurabi, 54
Hanlf, poeți şi vizionari contemporani cu Mahomed, 513
Haoma, 198; este bogată în zvarenah, 201; cultul ei, § 108
Haos, amenințarea lui, 49
Haqlqa („Ideea"), 544
Harappa, cultura şi religia de la ~, §§ 38-39
Harigiți, 523
Harun al-Raşid, 524
Haruspicina etruscă, 311 sq.
Hasidism, § 292
Hasidiții din Germania, 573
Hasmonei, 386 sq.
Hassidim, 386 sq., 391 sq., 436
Hăvamăl, 328 sq.
Hayym, Vital, 577
Hefaistos, 171 sq.
Hegira, § 262
Heimdallr, 332 sq.
Hekhal,511 sq.
Hei, tărâmul morților la vechii germani, 327 sq.
Helmond, importanța lucrării sale Chronica Slavorum
(sec. XII), 493 Hepat, 97 Hera, §93; 162 sq.
Heraclit, 344 sq.
Hermes, § 92, § 209
Hermetism, § 209; aspecte inițiatice ale hermetismului,
§210; în Renaştere, § 310 Hieroi logio orfice, 342 sq. Hieros gamos, la vechii celți, 322 sq. Hiksoşi, § 31 Hilaria, 399 sq.
Hiranyagarbha, „Embrionul de Aur", 146 Hittiți, religia lor, §§ 43-47 Homs, § 29
Horații şi curiații, 302 sq. Hristologia Sfântului Pavel, 435 sq. Hulul, 553
Humbaba; vezi Huwawa Hun, 26l Hun dun, 247 Huni, 477 Hus,Jan,600 Husein, Imamul ~, 523 Huwawa, 59 Hybris, la eroii greci, 184-185
Iahve, 113 sq., §§ 196 sq.; şi Ball, § 52; exaltat ca Rege şi
Judecător, § 114; intervenția lui în istorie, 220 lanus, 308 lasion, 94 Iatrib.513,518 Ibn Arabî, § 280 Ibn Bagga, 555 Ibn Gabirol, Solomon, 568 Ibn Hazm, 555 Ibnlshâq,515 Ibn Massara, 555 Ibn Țufayl, 555 sq. Ibrahîm ibn Adham, 547 Icoane, venerația lor, § 258 Iconoclasm, § 258 Identitatea ătman-Brahman, § 81 Ideologia tripartită indo-europeană, § 63 „Idol", mezolitic, 32-33 leniseieni, zeul lor celest, 489 Ieremia, § 119 Ierichon, cultura de la ~, 38 Ierusalim, §§ 120,268 lezechiel, § 120

'igmă',542
Ignațiu de Loyola, întemeietor al Ordinului Iezuiților, 622 sq.
Ignoranța, 450 sq., 451 sq.
'igtihâd, 542
lisus din Nazaret, §§ 219-220
lisus în Coran, § 264
Ilie, § 116
Ilmarinen, 490
„Iluminarea interioară", în mazdeism, § 104
Illuyanka, Dragonul, § 45
Imaginația Creatoare, 560
Imago mundi, 43, 50, 62; locuința ca un ~, 39
Imami, statutul lor religios, §§ 273-274

Imitatio Christi, 598
Imnul Mărgăritarului, 450 sq.
Impermanenţa lucrurilor, § 15
Inanna,§ 19; 50
Inchiziţia, 586 sq.
Indara, 127
India protoistorică, religia sa, §§ 38-39
Indieni vedici, 129 sq.
Indo-europeni, protoistoria lor, § 61; ideologia lor tripartită,
§ 63; vocabular religios comun; § 60; mitologie, 126 Indra, § 68; 131; mitul central al lui ~, § 68 Indus, civilizaţia preistorică de pe ~, § 38-39 Infernul la etrusci, 312 sq. In hoc signo vinces, 468 sq. Iniţiere, în India vedică, § 74; în Misterele de la Eleusis, § 97;
iniţierea ratată a lui Ghilgameş, § 23; iniţiere mithraică,
420 sq.; urme ale iniţierii în folclorul românesc, 608,
609 sq. Iniţieri în Mistere, § 205; în Misterele lui Attis şi ale Cybelei,
§ 207; în Misterele lui Isis şi Osiris, § 208; în hermetism,
§ 210
Insulele Fericiţilor, 350 sq. Interrogatio lohannis, apocrif bogomilic, 583 Interpretat io graeca, 313 sq.
Interpretatio romana, a Panteonului celtic, 318 s.q., 320 sq. loan Botezătorul, 425 sq. loan Scărarul, Sfântul ~, 603 lokhanan ben Zăceai, 565 Iov,§ 115 Ipu-wer, 73-74
Iran, influenţa iraniană în Tibet, 633 sq. Irlanda, surpavieţuirea moştenirii indo-europene, § 170 Isaia, § 118, 337 sq., 388 sq.
Isaac, sacrificiul lui, 116 sq.
Isis, §§ 29, 208
Islam, cap. XXXIII şi XXXV; teologii şi mistici musulmane,
cap. XXXV Ismâ'îl, 544 Ismailiţi, § 274
Israel, speranţa în răscumpărare, 223 sq. Istoricizare a miturilor indo-europene în religia romană, § 162 Istorie, valorizarea ei de către profeţi, 225 sq. Isvara, § 144 'ittihâd, 553 'ittisăl, 553 Iuda Halevi, 569 Iudaism postexilic, cap. XXV Iukaghiri,489 lunona, 309 sq. lupiter, § 166
„lupiter celtic", 318, 320 sq. Ivirea pământului din ape, 67 sq.
A
împărăţia lui Dumnezeu, vestită de lisus Hristos, 425 sq.,
438 sq.,440sq.
„începuturi", beatitudinea legată de ~, în religia sumeriană, 48 „îndumnezeirea omului" (theosis), în teologia bizantină,
509,603
îngroparea dublă la slavi, § 251
înnoirea periodică a lumii, 38; eshatologică (Iran), §§ 104,112 întrupare, teologia întrupării, 466 sq. înţelepciunea divină, în formă personificată (kokmă), § 200 învierea corpurilor, § 112
Jainism, §§ 152-153; după Mahâviva, § 190
Jarovit, 494
jhăna, „meditaţie", 295 sq.
Jlhăd, 529
Judecata din urmă, 515
Judecata sufletului (Egipt), 79-80
Judecători, religia sub ~, § 60
Jupiter Dolichenus, 97
K
Ka'ba, 513,517,519, 520
Kabod, slava divină, 573
Kabbala medievală, § 289; noua Kabbală, § 290
Kaghan,479

Kăhim,5l3
Kakuda Kătyâyana, 285 sq.

Katăm, §278,568,570
Kalevala, 490
Kallikanțari, 606
Kam, 486
Kămil, 552
Karaiți, 567
Karma, 150 sq.
Karman, 270 sq., 285 sq., 288 sq., 364
Karo, Joseph, 577
Kathari, § 294
Katha-Upanisad, 267 sq.
Khnm, preoți (la Ugarit), 108
Khors, 493, 495
Kingu, § 21
Kofi, simbolismul religios al populației, 20
Kogaion, 399 sq.
Kohelelh, § 201
Kore Kosmou, 404 sq.
Koriaci, religia lor, 489
Kormos (spiritul rău), 486
Krşna, §§ 194-195; revelarea lui ~, § 193
Kubayko, 488
Kurbystan (=0hrmazd), 481
Kumbari şi teogonia hurrito-hittită, § 46
Kuru (Kaurava), § 191
L
Labirint, 91 sq.
Lagma, cei doi zei, 49
Laima, 492, 493
Lamaism, formarea şi dezvoltarea sa, § 315; doctrine,
practici, § 316 Lamelele orfice, 345 sq. LaoZi,250sq.,265sq., § 132 Lari, §164
Lascaux, frescele din peştera ~, 24 Legalism, dezvoltarea sa în epoca postexilică, § 199 Legea, Pavel împotriva prescripțiilor ei, 434 sq. Legea (Torâh), § 199 Lemuria, 304 sq.
Leneiele, sărbătorile Iui Dionysos, 228 Letonii, religia lor, 491 sq. Libații funerare, 346 sq. Liber, 312 sq.
Libera, 312 sq.
Liber arbitru, 504
Libertate, 354 sq.; funcția sa răscumpărătoare, 502
Libertatea alegerii între Bine şi Rău, 417 sq.
Liberi Acherontici, 312
Libri haruspicini,fatalex,fulgurales ritualex, 311 sq.
Lila, „Jocul" divin, 158 sq.
Limbaj ascuns, 535
Limbajul, valorizare magico-religioasă, 29-30
Litania lui Ra, 78-79
Lituanieni, religia lor, 491
Liturghia bizantină, 508
Locuință, simbolismul religios legat de ~, 39 sq.; simbolismul ei în Asia, 480
Logos, 354
Lohengrin 538
Loki,§ 177
Lumea, originea şi rânduirea ei în China antică, § 129
Lumina divină, 604
Lumina interioară, § 81
Lumina, mistica luminii, § 281
Lumina, ontologia şi fiziologia mistică a luminii în religiile tibetane, § 317
Lupercalia, 307

Luptă a eroului cu Dragonul (Iran), § 106
Luria, Isac, § 290
Luther, Martin, §§ 307, 308; lupta împotriva indulgenţelor, 316 sq.; teologia sa, 316 sq.; biografia, 616 sq.; ruptura definitivă cu Roma, 617 sq.; critica sa radicală la adresa Iui Erasmus, 619 sq.
M
Mă'at, 67 sq., 75, 77, 79-80 Macion,448 Maccabei, 392 sq. Macha, cele trei ~, 322 sq. Madonna Intdligenza, 536 Maestrul (gurii), în Tibet, 638 sq. Maga, condiţia de ~, 200-201 „Magician", Varuna, § 65 Magii, § 107, 410 sq. Mahăbhărata^ 191 Mahadeva, 359 Mahăkăsyapa, 284, 356 sq. Mahăsămghika, 357 Mahat, 269 sq. Măria vira, § 190

Mahâyâna, § 188; în Tibet, § 316
Mahdî, § 274
Mahomed, cap. XXXIII; ascensiunea sa celestă, § 261
Maimonide, § 287
Maitreya, 361 sq.
Maitri-Upanisad, 265 sq., 266 sq.
Makkali Gosăla, 366
Mal'ta, 25
Malta, religia preistorică de la ~, 84 sq.
„Mama Lumii", 255 sq.
Mânat, 513, 516
Manciu, populaţiile ~, 484
„Mandatul Cerului", 244 sq.
Mânduklya-kărikă, 271
Mani, § 164
Mani, „Paracletul martirizat", § 231
Mania, 231 sq., 235
Maniheism, §§ 233-234, 500, 503
Mănnerbunde, în preistorie, 28, 35
Maqâmă, 552
Măra, ispitirea lui ~, 281 sq.
Marduk, §§ 21-22, 52, 62, 101
Marea Resurecţie, în islamism, § 274
Marea Zeiţă, în religiile Indiei preariene, 89 sq.
„Marele Vrăjitor" de la peştera Trois Freres, 24
Măria, divinizarea treptată a Fecioarei, 467 sq.
Mărie de Champagne, 536
Marte, § 166
„Marte" celtic, 319
Martiri, cultul lor, § 256
Martyria, § 256
Masa Rotundă, ciclul romanelor cavalereşti, 536
Masculin/feminin; vezi Polaritate
Mas-d'Azil, 19
Maskarin Gosăla, 285 sq., 288 sq.
Masye şi Masyăne, 417 sq.
Massebah.116,122
Mattatia, 386 sq.
Maurya, 357 sq.
Maxim Mărturisitorul, 510, 603
Mâyă, 132 sq., 159, 266 sq.
Me, „decretele" care asigură ordinea cosmică, 49
Mecca, cap. XXXIII, 512 sq.
Mechtilde din Magdeburg, 595
Medb, regina ~, 322 sq.

Medina, „Fuga" la ~, § 262
Megalitice, culturi, § 37; religii, § 36
Megaliți, §§34-37; constituie centre ceremoniale, § 35;
originea megaliților, § 36 Meister Eckhart, § 298, 596, 598, 599 Mekone, 165
Memoria, păstrată după moarte, 346 sq. Menade, 340 sq. Menes, 64, 69 Meness, 491
Menhiri, „înlocuitori ai trupurilor", 83 Menok, §215 „Mercur" celtic, 319 sq. Meri-ke-re, 73-74 Merkaba, § 288
Meru (muntele mitic), 480 Mesia, 378 sq., § 198; falsul ~, § 291 Mesia, Cei doi ~, la esenieni, 437 sq. Mesia (= Hristos), 429 sq. Metalurgie, contextul ei religios, § 15 Metempsihoză, la celți, 324 sq. Meza mâțe, 492
Mezolitic, practici religioase din ~, § 8-9 Miegardh, 326 sq. Mihr Yast, § 109 Milarepa, 638 sq.
Milenii, doctrina iraniană a mileniilor, 414 sq. millenium, 390 sq. Mimir, 328 sq. Min, sărbătoarea lui ~, 69 Minerva, 309 sq. Ming tang, 248 sq. Minos, 94 Mir, 496 Mî'răg,5n
Mirandola, Pico della ~, 624 Misiuni creştine, primele ~, 432 sq. Mistere, religii de ~, §§ 205 sq. Misterele egiptene, § 208 Misterele greceşti, § 98; ve/i Eleusis Misterele lui Dionysos, § 206 Misterul naşterii, al morții şi al renaşterii, 38 sq. Mistica creştină, 592 sq. Mistica evreiască, primele expresii, § 288 Mima, § 284
Mithra, exal tarea lui, §111; 410 sq.; Misterele lui ~, § 217 Mithraism, răspândirea lui, § 218; asemănări cu creştinismul,
422 sq. Mitra, § 67

Mitra-Varuna, 127 sq.
Mituri cosmogonice, 29; model exemplar al „făuririi" lui
ătman, 150; vezi Cosmogonii; la slavi, 496 sq. Mituri de origine ale agriculturii, § 11 Mituri de origine, în Tibet, 631 Mjollnir, 331 sq.
Moarte, obsesia morții în secolul al XlV-lea, 597 sq. Moarte rituală, în India antică, 145 sq. „Moartea" şi „învierea" Materiei, 408 sq. Moartea, valorizarea egipteană a morții, 72 sq.; la eroii greci,
183 sq.
Modele exemplare (Egipt), 68 sq. Mohenjo-Daro, cultura şi religia din ~, § 38-39 Moko.ş, 493 mokşa, 155 sq. Moksadharma, 266 Moira, 344 sq. Moise, § 58
Monahismul creştin, 469 sq. Mongoli, 480 Monofizism, 508 Mordvini, 490
Morți, cultul lor (megalitism), 82 sq. Moț, §51
Motive inițiatice, 537
Mu, frânghia magică în credințele tibetane, § 313 Mu'ăwiyya, 523 Muta', 271 sq. „Mume", la bălți, 492 Mu-monto, 488 Mundus imaginalis, 546, 559 Muni, § 79
Muntele Athos, 603, 604 Munți, în religiile tibetane, 632 sq. Murld, 552 Mu'taziliți, § 272 Mutilări, în Misterele Cybelei, 399 sq.
N
MÎW, 144-115
Nabucodonosor, visul lui ~, 387 sq.
Năgărjuna, § 189
Nag Hammadi, 447 sq.
Nam-tar, 49
Nasmmu, 49
Năstya, 127
„Naşterea a doua", în India vedică, 141 sq.
Naşterea, de ordin mistic, în India veche, 144
Nathan din Ga/a, 579
Natufieni, § 9
Natură, desacralizarea ei de către profeți, 224 sq.
Nawroz, § 106
Naya-văda, 366 sq.
Necondiționare, paradoxul necondiționării în buddhism, § 160
Necunoaştere, în Upanişade, 155 sq.
Neemia, 381 sq.
Nei dan (alchimia internă), 261 sq.
Nemurire astrală, 351
Nemurirea sufletului, idee orfică, § 181; la celți, 323 sq.;

la traci, 336 sq.
Nemuritori (X/an), în China, §§ 133-134 Neolitic,religii din Orientul Apropiat, § 13; religiile Chinei în~, § 126 Nerthus, 332 sq. Newton şi noua alchimie, § 311 Nichifor din Singurătate, 603 sq. v. Nin-gur-sag, 48 nirmănakâya, 363 sq.
Nirvana, §§ 158-160,364 sq.; identitate cu sairisâra, 364 sq. Njordhr, 332 sq. Noe, § 55
Notarea timpului, în paleolitic, 27 sq. Num, zeul creator al samoezilor, 489 Nyingmapa, 637
O
Oameni, crearea lor, § 17; 57, 67; distrugerea lor (India veche), 148; substituiți victimelor animale, 16 Oase, renaşterea din ~, §§ 3-5 Ocirvani (= Vajrapani), 482 Ockham, William, 590, 591, 601 Octavian Augustus, 441 sq.
Odhin, § 174; zeul războiului, § 175; elemente şamanice, 328 sq. Ohrmazd, 411 sq. oikumene, 353 sq., 355 Omeiazi, dinastia lor, 523, 524 Omologarea sacrificiu-asceză-înțelegere, § 78 Omophagya,23\ sq.
„Omul Desăvârşit", potrivit lui Ibn Arabî, 558 Omul, originea sa, 344 sq. Omul Primordial, în maniheism, 456 sq. Omul, „sclav" sau „slujitor" al lui Iahve, § 113 Om'azi, 386 sq. Opacitate semantică a documentelor preistorice, 22 sq.

Oracole, § 90
Oracolele lui Hystaspe, 410 sq.
Ordine (drept, justiție), concepția egipteană de ~, 68 sq.
Orfeu si Misterele Dionysiace, 234; miturile lui ~, § 180
Orfism,346sq., § 183
Orientatio, 15
Orkhon,478
Orpheotelestes, 343 sq.
Ortodoxie, în creştinismul primitiv, 461 sq.
Osea, § 117
Osiris, § 29; asociat cu Ra, § 33; § 208
Ospitalieri, Ordinul Cavalerilor ~, 529
Otmăn, 514 sq.
Ouranos, § 83
Padmasambhava, 635
Palat, al lui Baal, § 50; centru ceremonial (Creta minoică), 91
Paleantropi, comportamente magico-religioase, 15 sq.
Paleocultivatori, §11
Palestina, regiune neolitică § 13
Pându (Pândava), § 191
Pan ku, mitul lui ~, 246 sq.
Panteon, al indo-europenilor, § 62; vedic, 130 sq.
Parabole, ale lui lisus Hristos, 425 sq.
Paraclet,439 sq.
Paradis (iranian), § 111
Paradisul pierdut (în Genezd)$ 54
Paralele etnografice, 27 sq.
Parentalia, 304 sq.
Parikşit, 369
Parinăma, 269 sq.
Parinirvăna, Buddha intrând în ~, § 150
Parivrăjaka, asceți rătăcitori, § 151
Parousia, 460 sq.; întârzierea ei, § 224
Parzîval, 537
Paşte, celebrarea sa, 119
Pataiîjali, §§ 142 sq.
Patriarh, cap al Sanhedrinului, §§ 284-285
Patriarhi, religia lor, § 56
Pavel, Sfântul ~, convertirea lui, 424 sq.; teologia lui ~,

432 sq.; 592 Păcat originar, 504 sq. „Pământuri ale lui Buddha", 362 sq. Părinți capadocieni, 502 Pelagius şi pelegianism, 502, 504 Pelerianje,527,§256
Penați, § 164
Penitențe, 527
Pentateuch, redactarea sa, 382 sq.
Perceval, 536
Percunas.491,493,494
Perfecțiunea începuturilor (Egipt), 67 sq.
Persecutarea lui Dionysos, § 122
Persecuție a creştinilor, 443 sq.
Persephone şi Misterele de la Eleusis, § 96
Persepolis, capitală sacră, 203
Persoana umană (pudgala), 293 sq.
Perun,494
Peşte, simbolismul peştelui în China preistorică, 242
Petra genitrix, 100
Petru Lombardul, 589, 592
Petru, Sfântul ~, 427 sq., 431 sq.
Pherekyde din Syros, 350
Physika kai Mystika, 407 sq.
Phyva, zei tibetani, 630
Piatrafilosofală,409sq.
Picatrix, 564
Picturi rupestre, § 5
Pietate populară, în Evul Mediu, § 299
Pietre fertilizatoare, 82-83
„Pilulele nemuririi", în China antică, 260 sq.
Pitagora, 337 sq., 347 sq., § 183
Pitagoricieni, converticule, confrerii pitagoriciene, 348 sq.
Platou, 344 sq., 345 sq., § 183
Plutarh, despre doctrina lui Zoroastru, 413 sq.
Pod, traversarea după moarte (Iran), § 111
Polaritatea masculin-feminin, în arta paleolitică, 25 sq.
Policefalie, 495
Pontifex, 306 sq.
Poret, Marguerite, 596
Porovit, 494
Poseidon, § 88
Posedonius, despre Zalmoxis, 339 sq.
Prăjăpati, 148 sq.; identificarea cu ~ prin sacrificiu, § 77
Prajnă, „înțelepciune", § 159
Prajnăpăramită, 360 sq.
Prakrti, 159 sq., 271 sq., 366 sq., 374 sq., § 140
Pralaya,§ 192
Prănăyăma, 274 sq.
Pratltyasamutpăda, 292 sq., 364 sq.
Pratyăhâra, 274 sq.
„Prima Oară", epocă a perfecțiunii absolute, 67 sq.
Primul Om, 388 sq.

Privatio honi, 503
Profeți, 122 sq.; la Ugarit, 108; în Israel, §§ 116 sq.; ai
Scripturilor, § 116 Prometeu, 165 sq., 343 sq. Promisiunea salvării, în epoca elenistică, § 205 Proskynesis, 353 sq. Proverbe, Cartea proverbelor, 383 sq. Prusienii vechi, religia lor, 491 Pslami de întronare, § 114 Ptah şi teologia mimfică, 66-67, 79 Pudgala (persoana umană), 293 sq. Purana Kassapa, 285 sq. Purgatoriu, 597 Purificare, § 90

Purulti, sărbătoarea hittită de Anul Nou, 97 Pumşa, 146 sq., 148 sq., 268 sq, §§ 139-140; în
Upanişade, 156 Purusamedha, § 73
Puruşasukta, cosmogonie în ~, 146 sq. „Puteri miraculoase" (siddhi), în Yoga, § 145 Pythia, 175 sq.
Q
Quirinus, § 166
Qumran, esenienii de la ~, § 223 Qurayasiți, 512, 515,516 Quțb, 56o
R
Ra, 66 sq., 70 sq.; asociat lui Osiris, § 33
Râbî'a, 547
Răgjarha, Conciliul de la ~, 356 sq.
Ragnarok, 327, 330 sq., 332 sq.
Râjasuya, 145
Rase, mitul primelor seminții în Grecia, § 85
Rasul Allah, 517
Răul, originea sa în zurvanism, 417 sq.
Războiul eshatologic, decis de Brahma, § 192; în iudaism,
§ 197; în credința esenienilor, 437 sq. Regalitatea sacră la germani, § 267 Regalitatea sumeriană, „descinsă din Cer", 50; în Israel,
§113
Regele Arthur, 536 Regele hittit, rolul său religios, 97 Rege mesianic, în aşteptarea Regelui mesianic, § 198 Regele-Mântuitor, mitul iranian privind ~, 411 sq. Regele-Pescar, 537
Regele, rolul său în Tibet, 631
Rege Universal, Varuna, § 66
Reintegrare, conceptul de ~ în China antică, 130
Reînnoirea finală (Iran), 418 sq.
Relicve, cultul lor, § 256
Relicvele lui Buddha, 359 sq.
„Religia oamenilor" (mi-chos), § 312
Religiozitate romană, specific, § 163
„Renunțarea la fructul faptelor", § 194
„Respirație embrionară", în daoism, 261 sq.
Revelația, concentrată în Decalog, 118 sq.
Ritualuri vedice, § 72
Rituri dionysiace, caracterul lor inițiatic, 233-234
Rituri, puterea riturilor î'i China antică, § 131
Rod,494
Ro'eh, vizionarii, 122
Romulus şi victima sacrificială, § 161
Rosacruciană, confreria ~, 628 sq.
Kşi, § 84
Rta, 132 sq.
Rudra-Siva, în epoca vedică, § 71
„Rugăciunea lui lisus", 603
Rujevit, 494
Rumî Galăl al-Dîn, § 282
Ruysbroeck, 598
Saadia ben losef, 569, 570
Sabazios, 232 sq., 335 sq.
Sacerdoți, în religia romană arhaică, § 165
Sacrificii, în China antică, 244 sq.
Sacrificii umane la celți, 324 sq.
Sacrificiul vedic, § 72; în Brahmana, § 76; identificarea cu
Prăjăpati prin ~, § 77; în Grecia, § 86; la Ugarit, 108;
sacrificiul brahmanic repetă Creația, 149; asimilat cu
asceza (tapas), 152; eshatologic (în ma/deism); 208 sq.,
criticat de profeți, § 117, 224 sq. „Sacrul", termeni indo-europeni desemnând ~, 246 Safed, 576, 578

Sălik, „omul p.-, calea desăvârşirii", 552 Salmăn al'Fărisî, 547 „Salvatorul salvat", 451 sq. Samădhi, § 145; 295 sq. Samăpatti, „reculegerile", 295 sq. Sambhogakăya, 363
Sămgha, comunitatea buddhistă ~, 290 sq. Săwkhya, 266 sq.

•\\\

Sămkhya-kărikă, 267 sq.
Sămkhya-Yoga, Spiritul după ~, §§ 139 sq.; şi buddhismul,
293 sq., în Bhagavad-Gltâ, 371 sq. Samoiezi, religia lor, 489 sq.
Samsăra, 156 sq.; identitatea sa cu Nirvana, 364 sq. Sanhedrin, 565 Sanctuare, la Cătai Hiiyiik, 41 âarikara, 264 sq. Saosyant, 208 sq., 211, 417 sq. Sarî'a, „Legea", 542, 543 „Sat" paleolitic, la Mal'ta, 25-26 Satan, în bogomolism şi la kathari, §§ 293-294; devine
adversarul lui Dumnezeu, 389 sq. Saula, zeiţa Soarelui la bălţi, 491, 493 Savonarola, Girolamo, 600 Sărbătoarea Ursului, la triburile Giliak şi Ainu, 22 Schismă, între cele două religii creştine, § 301 Schisme buddhiste, 358 sq. Sciţii, religia lor, 204 sq. Sclavini,493 Scottus Eriugena, 510
„Scufundări cosmogonice", miturile central-asiatice, 489 sq. Secrete şi Mistere, § 99 Securea dublă, simbolismul ei, 93 Şed, sărbătoarea ~, 69 Semele, 226 sq. Semen virile, 639 sq. Separarea sexelor, 25, 28-29 Sepher Ha-Zohar, 575 sq. Sepher Yetsira, 572 sq. &!/>/»>0r/i,572,575,577
Sepulturi, semnificaţia lor religioasă, § 3; natufiene, 33 „Setea sufletului", 345 sq. Seth, § 29
Sfântul Duh, 439 sq. Sfârşitul istoriei, 428 sq. Sfârşitul Lumii, mitologia sa la vechii germani, § 177; în apocalipsele evreieşti, § 203; 527 Shang, religia în epoca dinastiei ~, § 127 Shang Di, 243 sq., 245 sq. Shekhina, 576 sq.
Shenrab, întemeietorul legendar al religiei Bon, 634 sq. Siduri, 60
Siddhakshetra, 367 sq. Siddhărtha, Prinţul ~, § 147; devine Sakyamuni, § 148;
devine Buddha, § 149 Siddhi, 297 sq., § 145 Sima Qian, 253 sq.
Simarglu, 494
Simbolismul în arta paleolitică, 25 sq.
Simon Magul, § 229
Sin, 54
Sincretism greco-oriental, 355; în gândirea religioasă
ebraică, 391; în epoca elenistică, § 205 Sincretism religios, în Israel, §§ 60, 113 Sincretism tibetan, §§ 314 sq. Sine (ătman), 149 sq. „Şinele", în buddhism, 293 sq. Skambha, stâlp cosmic, 146 sq., 150 Skandha („agregatele"), doctrina, § 157, 364 sq. Skoteino, peştera de la ~, 95 sq. Slavii, religia lor, §§250,251 Snohacestvo, 495 Soarele, zeu la slavi, 494 Sohrawardî, §281 Sola fi de, justificarea prin credinţă, în teologia lui Luther,
617 sq.
„Solarizare", teologie şi politică a „solarizării", § 31 Sol invictus, 443, 468 sq. Soma, § 78; sacrificiile, § 73 Sombol-Burkan,481
Somnul, asimilat cu ignoranţa şi moartea, 452 sq. Soter, 355 Sparagmos,23l sq.
„Spargerea vaselor sefirotice", în Kabbala lui Luria, 577 sq. Spaţiul, organizarea sa în jurul corpului omenesc, § 11 Spenta Mainyu, 197 sq. Spiritul Liber, mişcarea sa, 596, 598 Sr amâna, 285 sq.
Statuete umane, în Mesopotamia, 42 „Stăpâna Animalelor" (potnia therori), în Creta, 91 sq. Stăpânirea timpului, § 15 Stăpânul Animalelor, 18, 22, 29, 32; 490 sq. „Stăpânul Dreptăţii", 436 sq. Stâlp, ascensiunea sa rituală, 484 sq. Stâlp al Lumii, 480
Stâncă, fecundarea ei de către o fiinţă supraumană, § 46 Steaua polară, 480 Stellmoor, 31 Sthavira, 357 sq. Sthulabhadra, 365 sq. Stoicism, 354 sq. Stonehe»ge,81,83,85 Strabon, despre Zalmoxe, 339 sq. Strămoşi, strămutarea lor în piatră, 83; cultul lor în China,
§§127sq.

Stribog, 493
Strigoi, vrăjitori la români, 613
Stupă, 284 sq.
Suferinţă, concepţia buddhistă despre ~, § 156
Sufism, § 275; triumful său, § 283
Sufletul, surpavieţuirea lui, 34; în Creta, 94-95

Sulmus,482
Sumbur (= Meru), 480
Sumeriană, religie, §§ 16-19
Sunya, 364 sq.
Sunyată, 361 sq.
Sunna, sunniţi, 523, 542; sunnism, § 273
Supravieţuire a tradiţiilor religioase precreştine, § 304
Suso, Heinrich, 594, 597
Suveran, funcţia sa în China antică, 243 sq., 245 sq.; la celţi
322 sq.
Suveranul morţilor, 487 Svantevit, 494 Svetămbara, 365 sq. Svetăsvatara-Upanişad, 266 sq. Syăd-văda, 366 sq.
Şamanii, mitul privind originea lor, § 426; „Primul Şaman", 485
Şamanism şi vocaţie şamanică, 175 sq.; în paleolitic, § 5; în China antică, 246 sq., 254 sq.; la vechii germani, 328 sq.; în Grecia antică, 341 sq., 347 sq.; şamanism central-asiatic, §§ 245-247; iniţiere şamanică, § 245
Şamaş, 54
Şambala, călăuză spre ~, 641
Şarpe primitiv, prima şi ultima imagine a zeului Atum, 66
Şerpii, zei asimilaţi cu ~, § 67
Şiism, hermeneutica ezoterică a şiismului, § 273; şiism duodeciman, 546
Tabula Smaragdina, 564
„Tafurs", 531
Tainele, potrivit Sfântului Pavel, 434 sq.
Talmud, § 285
Tammuz, 52-53; vezi şi Dumuzi
Tangere, 478
Tangere Kaira Kahan, 479
Tangeri,478
Tăngri, „Zeul-Cer", § 242; tinde să devină deus otiosus, 479
Tanhă, „setea", 294 sq.
Tanzll, 544
Tao die, 243 sq.
Tapas, § 78; § 273
Ţarlqa, 552
Ţarîqa mawlăwîya, 561
Tathâgata, doctrina ~, 363 sq.
Tauler, Johann, 594, 597
Taur, sacrificarea taurului de către Mithra, 419 sq.
Tauranis, 321 sq.
Taurobolium, 399 sq.
Tawhid, 542
Ta VW, 544
Tătari, 479, 488.
Telete, § 97
Telipinu, § 44
Teii Halaf, cultura de la ~, 41
Temple, la Căscioarele, 43; în Peninsula Balcanică, 43
Temple monumentale, în cultura de la Obeid, 42
Templieri, Ordinul Cavalerilor ~, 529, 537, 538
Templul din Ierusalim, reconstruirea sa, § 113, 378 sq.;
transformarea lui în sanctuar sincretist, 386 sq.;
distrugerea Templului, § 224 Tengri.478,485
Teodiceea, în iudaismul postexilic, 384 sq. Teofanie, a lui Jahve în pustiul Sinai, 120 sq. Teogonie, egipteană, § 26; feniciană, 101 sq.; greacă, § 83;
orfică, § 181; trinitară, 467 sq. Teologie bizantină, § 257 Teologie mistică, 509 Teologie negativă, 510, 593 Tep zepi; vezi Prima Oară Teraphim, 122
„Teroarea de istorie", „valorizarea ei religioasă", § 121 TeshikTash, 19

Testamentul celor doisprezece patriarhi, 390 sq. Testamentul lui Levi, 390 sq. Teşub, §46; 97, 106 Teutates, 320 sq. Textele Piramidelor, §§ 28, 30; Sarcofagelor, 72, 79 TheodorStuditul,511
Theosis, „îndumnezeirea în teologia bizantină", 509 Theravadin, 360 sq. Thorr, 22 sq.; § 176 Tiămat, § 21 Tian, 245 sq., 252 sq. Tibet, religia tradițională (michos), §§312,313; Bon, § 314;
lamaismul, §§ 315 sq.

Indice

Tikkun, 578 sq.
Timp circular, 39; ciclic (India), 149 sq.
Timpul, funcția sa eshatologică, § 214; în zurvanism, 412 sq.
Timur Lenk, 477
Tingir, 478
Tirmîclî Husayn, 550 sq.
Tistrya, 207
Titani, 344 sq.
Titanii masacrează şi devoră pe copilul Dionysos, 233 sq.
Titanomahie, 161 sq.
Tjurinf>a, si galeții pictați de la Mas d'Azil, 32
Tobiad, 385 sq.
Toma din Aquino, Sfântul ~, 510, § 297
Tora, 386 sq.; exaltarea ei, § 204
„Totul e suferință", § 135
Traci, religia vechilor ~, § 178
Tradiții religioase precreştine, supraviețuirea lor, § 304
Tragedia, creație dionysiacă, 235
Transferul meritului în buddhism, 363 sq.
Transfigurarea (frasa kereti) lumii, 199 sq.
Transmigrația, credința orfică în transmigrație, §181
Trei epoci, în profețiile lui Gioacchino da Fiore, 539 sq.
Trent, Conciliu! din ~; începuturile Contrareformei catolice,
622 sq.
„Trezirea" lui Buddha, § 149 „Trezirea", metode indiene vizând ~, § 136 Triada capitolină, § 166
Triada divină de la Roma, lupiter, Marte, Quirinus, 301 sq. Triglav, 495 Triptolemos, 187 Trubaduri, § 270
„Trupuri ale învierii", în teologia lui Origen, 502 Tsagan-Sukurty, 482 Tsong-kha-pa, 636 Tunetul, zei ai tunetului, 125 Tunguşi.479,484 Turco-mongoli, religia lor, 477 Turnul Babei, 113 sq. Tyche (Fortuna), 394 sq. Typhon, 161 sq. Tyr,327sq.,§ 176
Țaddik („omul drept"), 580, 581 „Țara sfântă" şi Crudiadele, 530 sq, Țințum, 577

U
Ugarit, 102 sq.
'ulâma', 524,548 sq.
Umanişti, religiozitatea lor, § 310
'umma, organizarea ei, 522 sq., 542
Ungere a regelui, în India vedică, 144-145
U mo mystica, în teologia creştină, 589, 592, 596
Unirea contrariilor (Varuna), 134
Unitate divină (Tawhîd), în teologia musulmană, 542
Universalism, în epoca elenistică, 352 sq.
„Unsul lui Dumnezeu" (măsiah), 380 sq.
Upanayana,141 sq.
Upanişade, § 80, 267 sq.
Upelluri, Atlasul hurrit, 100
Uranos, 344 sq.
Urna funerară, „casa" mortului, în China, 242 sq.
Urşanabi 60—61
Utnapiştim, 60-61

Utu, zeu solar sumerian, 51-52
Vacuitatea universală (doctrina), § 189, 361 sq. Vainamoinen, 490 Vaisăli (Conciliul de la ~), 357 sq. Vajapeya, 142
Valdenzi, 595 Valentin, 446 sq., 449 sq. Vani, zeii-,§§ 174, 177 Vanitos, 499 Vara,210 Varlaam, 604
Varuna, §§ 65-67; ambiguitatea lui, 133 Vasilecel Mare, 502, 503 Vaticinia ex eventu, 387 sq. Vătslputra, 357 sq.
Vânat, legătura mistică cu vânatul, 16 Vânători, comportamente religioase, 18 Vânători paleolitici, moşteniri religioase, § 10 Vârsta de Aur, 442 sq. Vedănta presistematică, § 138 Vegecultura, § 11
Vegetație, legătura mistică dintre om şi ~, § 12 Venus preistorice, statuete ale unor ~, §6; 313 sq. Vesta, 308 sq.
Vestale, 306 sq.
„Vestea cea Bună", apropierea împărăției lui Dumnezeu' §220

Via negativa, 599
Viața şi reîntoarcerea la viață a lui Baal, § 51
Viață îndelungată, tehnici chineze, § 133
Vihăra (mănăstire buddhistă), 360 sq.
Vinaya, 356 sq.
Vişnu, în epoca vedică, §71; 370 sq.
Visvakarman, 147
Vizionari, văzători (ro'eh), 122
„Viziune", în buddhism, 294 sq.
Voguli, 490
Voios, 494 sq.
Vrâtya, 173
Vrăjitoare, vânătoare de ~, § 239
Vrtra, lupta cu Indra, 135 sq.; 147; Varuna asimilat cu ~, 133
Vulturul, în ceremoniile şamanice, 485
W
Wai dan (alchimie externă), 261 sq.
Walâya, 544
Walhalla, 330 sq.
WildeHeer,f>l4
Wildenmannlisloch, 21
Wodan, zeul războiului, § 175, 527 sq.
Wolfram von Eschenbach, 537
X
Xian, 251 sq. Xvarenah,2Ql sq., 538
Y
Yabneh,439sq.
Yam, § 49, 104
Yangshao, prima cultură neolitică chineză, § 126
Yang-yin, principiile ~, § 130, 255 sq., 262 sq.
Yasna, 207 sq.
Yasna-în-şapte-capitole, 205
Yast,2Q5sq.
Yggdrasill, § 173, 327 sq.
Yirna, 210 sq.
Ymir, 326 sq.
Yoga, tehnicile ~, §§ 142-143
Yoga-sutra, 267 sq.
Yu cel Mare, 247 sq.
Z
Zagreus, 233 sq.
Zaharia, profet eshatologic, § 197, 378 sq.
Zâhir, 544
Zalmoxis, comparat cu Dionysos, 232, § 179
Zamăn i akanărak, 414 sq.

Zarathustra, cap. XIII, viața lui ~, § 101; extaz şamanic,
§ 102, revelarea lui Ahură Măzdă, § 103; mitologizarea
lui, 195, 375 sq.
Zâne, ființe ambivalențe în folclorul românesc, § 305 Zbor magic, 29 Zei greci în Creta, 93 Zeițe, în Anatolia preistorică, 41 sq.; în Creta minoică, 92;
la celți, 321 sq. Zemen mate, 492, 493 Zemepatis, 492 Zemyna, 492 Zenon, 353 sq.
Zeul Cerului, în China preistorică, § 127 Zeul furtunii hittit, lupta sa cu Dragonul, § 45 Zeus, cap. X, 125; copil, 91, 344 sq. Zeus Dyktaos, 94 Zhansghung, 633
Zhou, religia în epoca Dinastiei ~, § 128 Zhuang Zi, 249 sq., 255 sq. Ziqqurat, 113 sq. Zisudra şi potopul sumerian, 50 Zohar,515,511 Zorababel, 378 sq. Zosima, alchimistul, 407 sq. Zurvan (zurvanismul), §§ 213-214 Zwi Sabbatai, § 291 ZwingliUlrich,618,§620
sri,

PARADIGMA ELIADIANĂ (Postfață)

1. „Tăcerile" lui Eliade

Când constată uimit ca opera ştiințifică a lui Mircea Eliade nu tratează despre existența lui Dumnezeu, natura divinului sau altele ca acestea, cititorul obişnuit încearcă, probabil, o mare dezamăgire. El nu ştie, desigur, că întreaga desfăşurare a filosofici este, de fapt, istoria eşecurilor unei atari întreprinderi, anume aceea de a construi, pe cale rațională, un eşafodaj care să „țină" în vârf, ca pe un obiect-fără-de-preț, Ființa. Tăcerea, mai mult decât semnificativă, a lui Eliade, în ceea ce priveşte natura Absolutului, îi apare limpede cititorului şi din finalul dialogului cu Claude-Henri Rocqucl, încercarea labirintului, carte apărută la Editura Belfond, Paris, 1978, şi tradusă la noi de Doina Cornea (Editura Dacia, 1990). Citãm din acest final, precizând, pentru cititorul neprevenit, că la Eliade realul şi sacrul sunt echivalente:

„— Ați vorbit adesea despre real.

-Da!

— Ce este realul pentru Dumneavoastră?

— Se poate defini numai aşa? Nu pot să-1 definesc. Mi se pare evident (s.n.) şi, dacă nu e evident, e nevoie, fără îndoială, de o lungă demonstrație...

— Oare Sfântul Augustin nu ne ajută aici? «Dacă sunt întrebat ce este Eiința nu ştiu, şi dacă nu sunt întrebat..,»

— «Atunci ştiu...» Da, într-adevar, este cel rnai bun răspuns."

Este clar ca pentru Eliade sacrul nu cere şi nu are nevoie de demonstrație. El este o evidență în sine şi despre „existența" lui nu se poate diserta. Este motivul pentru care istoricul religiilor nu s-a pronunțat cu privire la natura realității ultime, în fapt, opera lui procedează la o abordare fenomenologică şi istorică numai a relației omului cu sacrul, precum şi a semnificațiilor hermeneutice ale acesteia. Oricât ar părea de restrictiv acest „numai", subiectul rămâne, însă, covârşitor, atât ca întindere, cât şi ca importanță. Pentru a înțelege contribuția lui Eliade la „recuperarea" sacrului, a dimensiunii religioase din conştiința umană — dimensiune despre care el afirmă că nu este un „«stadiu» în istoria omului, ci un element în însăşi structura conştiinței" (La nostalgie des origine s) — este nevoie să medităm o clipă nu atât asupra religiozității orientale — prima tentație când e vorba de Mircea Eliade — cât asupra culturii occidentale, a desacralizării continue pe care aceasta a suferit-o, a modului în care se reflectă ea în gândirea filosofică, în fine, asupra riscului existențial pe care desacralizarea îl presupune.

Atitudinea conştiinței în raport cu sacrul se poate defini prin două situații fundamentale; a) experiența nemijlocită a unei realități supraesenţialc, ca o cerîimdo ex se ipsis, care transcendc şi aboleşte relația subicct-obiect, şi b) experiența prin care, rămânând într-o realitate scindată, subiectul poate întrezări, indirect, prin transparența obiectului, Realul ultim. Prima situație poate fi numită ontologică, deoarece ea întemeiază gândul despre ființă ce apare în ontofaniile primitive, în paradigmele mitologice ale omului societăților tradiționale, în Idcile-arhetip şi

doctrina anamnesis-ului din ontologia platoniciană, în gândul identității paradoxale a sufletului individual (atmari) cu spiritul universal (Brahman) din Upanişade,în consecință, subiect-obiect din actul contemplației mistice ş.a.m.d. A doua situația, cea a realizării mediate a Absolutului, se poate caracteriza ca reflectând condiția scindată a conştiinței; consecutiv acestei scindări, întâlnirea omului cu sacrul este indirectă şi fortuită; ea nu oferă o certitudine stabilă, conştiinței divizate ce va cere mereu o nouă bază probatorie. Tillich numeşte această situație „calea cosmologică"' a abordării sacrului, pentru că în ea sacrul este pus ca un obiect (asemeni Cosmosului) în care şinele individual — redus la situația de subiect cunoscător — încearcă dramatic a se recunoaşte. Soluția ontologică este surprinsă lapidar

în binecunoscutul aforism biblic (Ieşirea, 3,14): „Eu sunt cel ce sunt" (sau în ta lawam asii, ca pozitivitate, şi în anyad eva ori ganz Andere al lui R, Otto, ca negativitate), prin care fiinţa se revelă ca evidenţă imediată în conştiinţa omului. Cea cosmologică, validă în măsura în care elementul ontologic este încă prezent, o aflăm în celebrul Psalm 19: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor lui o vesteşte tăria..." întrezărim aici o cale mediată de recunoaştere a realităţii ultime prin transparenţa simbolică a Cosmosului. Când elementul ontologic este uitat sau pierdut, vizarea cosmologică îşi poate pierde transparenţa şi urmează desemnificarea şi desacralizarea Cosmosului şi a existenţei. Altfel spus, în lipsa elementului de sprijin conţinut în „Eu sunt cel ce sunt", cerurile „nu mai spun slavă lui Dumnezeu".

Dacă aceste două modele de raportare a omului la sacru pot fi socotite universal-umane, desacralizarea, în schimb, se circumscrie unei situaţii istorice şi geografice date: momentul când „puterile" sacre din mitologiile Antichităţii sunt înfrânte pe plan religios de una dintre ele, Dumnezeu] profeţilor lui Israel, care devine, astfel, zeul universal. Dar aceste „puteri" fuseseră, mai înainte chiar, învinse şi pe plan filosofic în favoarea unui principiu filosofic universal, capabil să includă întreg realul. Astfel, gândirea europeană s-a trezit dintr-o dată confruntată cu problema spinoasă a două (!) Absoluturi, unul religios, altul filosofic: Deus şi esse. Paul Tillich crede că „diversele răspunsuri date problemei celor două Absoluturi marchează conştiinţa religioasă, însoţind-o pe un drum care a dus la pierderea crescândă a sentimentului religios".

Era, fără îndoială, o situaţie radical nouă, ştiut fiind că pentru omul societăţilor tradiţionale ontologicul şi sacrul, Deus şi esse, coincid. Eliade a arătat că pentru omul preistoric sacrul era echivalent cu realul, că se poate vorbi de o „ontologie arhaică" a mitologiilor tradiţionale şi că structurile acesteia sunt decelabile până în ontologia lui Platon, unde, după cum ştim, realul există în măsura în care participă la o altă realitate care îl transcende. Sensul şi funcţia vechilor mituri erau exact aceleaşi; menirea lor era să reveleze cum a apărut lumea şi caracterul funciarmente sacru al acesteia. Pentru omul primitiv, a fi sau a fi în lume era echivalent cu a fi religios. Altfel spus, pentru el existenţa nu avea o valoare autonomă, ci căpăta realitate şi sens doar în măsura participării sale la sacru (încercarea labirintului, p. 24). Or, o dată cu sfârşitul Antichităţii, pentru gândirea europeană se iveşte situaţia în care, între esse şi Deus, între existenţă şi sacru, se cască o prăpastie de netrecut, pe care toate soluţiile filosofice ulterioare, tot edificiul teologiei medievale, admirabilă şi exasperată construcţie a geniului uman, încearcă să-1 reducă, să-1 umple, să-1 rezolve printr-o nouă coincidenţă sau, dimpotrivă, să-1 proclame ca fatal sau necesar şi să încerce să ofere „soluţii de continuitate", de regulă apelând la scripturarum auctoritas, adică la exigenţa exterioară a Dogmei.

Augustin este primul gânditor care după ce a cunoscut toate implicaţiile scepticismului antic a oferit un răspuns clasic, în linie platoniciană, la problema celor două Absoluturi. Esse şi Deus — spune el — coincid în natura Adevărului; Adevărul este elementul necesar, atât în orice argument filosofic despre esse, cât şi în orice afirmaţie cu privire la Deus. „Acolo

unde am aflat Adevărul, 1-am aflat pe Dumnezeu, Adevărul meu însuşi/' Vedem astfel ca pentru Augustin Absolutul religios este fundamentul oricărei preocupări metafizice. Deus este nu obiectul, ci temeiul (şi izvorul) întrebării care îl pune ca întrebare. Şcoala franciscană din secolul al XlII-lea a dezvoltat soluţia augustiniană dată problemei celor două Absoluturi în spirit ontologic, dându-i coerenţa unui adevărat sistem de principii, în Itinerarium mentis in Demn, Sfântul Bonaventura insistă, ca toţi franciscanii, de altfel, asupra caracterului direct, nemediat, al cunoaşterii ultime. Alexandru de Hales, maestrul şi învăţătorul său, afirmase explicit: „Substanţa divină este cunoscută într-un asemenea mod încât nu poţi gândi inexistenţa ei." Potrivit Sfântului Bonaventura, când trecem de la cercetarea urmelor sacrului în lume la imaginea divinului înăuntrul sufletului, intelectul nostru este conjunct Adevărului etern; în acel moment îl cunoaştem pe Dumnezeu fără ajutorul simţurilor, sine adminiculo sensuum exteriorurn. Aici argumentul ontologic capătă forma cea mai radicală: nu afirmăm divinul pentru că îl cunoaştem, ci îl cunoaştem pentru că el este deja prezent; Deus presentissmium est ipsi animae. Conceptul este însăşi Fiinţa. De fapt, nu este vorba de un argument demonstrativ aici, ci de mărturia directă a prezenţei lui Deus în noi. Spiritul nostru conţine în el însuşi acele principia per se nota, transcendentaliile — Esse, verum, bonum etc. — ce au o evidenţă imediată de îndată ce le gândim. Absolutul religios (Deus şi esse, deopotrivă) este necesarmente gândit pentru că el este presupoziţia oricărei gândiri; acesta este, cum s-a spus, nervul argumentului ontologic. Anselm exagerase, întemeindu-se pe un realism ontologic radical, concepând Fiinţa ca pe un ens, transformând astfel pe esse într-un existent, obiectualizându-1, cu alte cuvinte. De la Gaunilon şi Sfântul Toma până la Kant s-a arătat, pe bună dreptate, că nu se poate concepe logic trecerea de la un Principiu care transcende şi existenţa şi esenţa la un existent. Deus est esse, acesta e conţinutul pe care 1-a avut în vedere Anselm, dar 1-a avut înaintea sa, ca obiect, în forma proprie intelectului, cum spune Hegel în Prelegeri de Istoria filozofiei. Şi totuşi chiar în forma anselmiană răspunsul la problema celor două Absoluturi e evident: în argumentul ontologic, Fiinţa şi conceptul coincid; Dumnezeu este presupoziţia ideii de Dumnezeu.

Această soluție de rezolvare a scindării Absolutului avea să găsească un adversar de temut în Sfântul Toma, apoi în Duns Scotus şi, peste încă o jumătate de secol, în William Occam. Critica acestora, precum şi importanța pe care avea s-o câştige tomismui în filosofia europeană au avut ca rezultat înlocuirea tipului ontologic de filosofic a religiei prin cel cosmologic. Cu riscul de a repeta unele lucruri, este cazul să rezumăm cele două poziții, aşa cum s-au conturat ele în Evul Mediu, precizând că disputa reia, mereu sub altă formă, replica realismului aristotelic dată idealismului transcendental platonician. După o celebră formulă a lui A.N. Whitehead, îndrăgită de Eliade, care o citează în mai multe rânduri în opera sa, istoria gândirii occidentale nu reprezintă, în fond, decât o serie de note infrapaginale la filosofia lui Platou.
Sa rezumăm, aşadar: soluția ontologică susține că spiritul nostru conține în el însuşi acele principia qaeprimum cadunt in intelectu, transcendentali a. Deus est esse constituie o certitudine imediată, necondiționată, o mărturie directă a Temeiului Ultim în mintea noastră, prezența imediată a Celui ce este presupoziția oricărei gândiri (Deus praesentissimus ipsi animae) într-un act de conştiință necondiționată, în care este abolită separația subiect-obiect, iar conceptul este identic cu ființa. Potrivit acestei soluții, acele principia, transcendental ia (esse, verum, bonum etc.) nu sunt structuri create de spiritul nostru, ci prezența adevărului (Le. a lui Dumnezeu) în spiritul nostru. Deus, absolutul religios, eminamente prezent în spiritul nostru, cognoscibil în el însuşi, nemijlocit, este propriul său temei şi, totodată, este temei al Absolutului filosofic pe care îl include. Este „soluția ontologică dată problemei Absoluturilor".
Perspectiva tomistă, cosmologică, aristotelizantă, porneşte de la o premisă exact opusă. Intelectul uman — spune Sfântul Toma din Aquino — nu poate atinge substanța divină, căci,

după modalitățile vieții prezente, cunoaşterea noastră începe cu simțurile. Altfel spus, existența corporală nu îngăduie viziunea directă a Increatului. Transcendental i i le nu sunt prezențe divine, ci sunt simple structuri erate de spiritul nostru. De la nivelul simțurilor care condiționează activitatea intelectului nostru nu ne putem ridica la Deus decât apelând la calea indirectă, la cauzalitate („orice cauză eficientă presupune o alta şi, urcând seria cauzelor, putem ajunge la prima, la Dumnezeu"); din cauză în cauză, aşadar, pe cale indirectă, putem ajunge la ideea actului pur, dar conceput numai ca simplă posibilitate, căci humana rationatio nu dă certiudinea incondiționată a Absolutului. Se inferează, deci, despre posibilitatea Ființei Supreme, dar intelectul uman se opreşte aici, căci prin toate aceste demonstrat iones ex finiții, ce caracterizează metoda cosmologică, nu putem atinge Infinitul. Pentru a putea traversa prăpastia care-1 desparte pe om de Dumnezeu (Duns Scotus), teologii fac să intervină Grația, care cu ajutorul voinței sileşte Intelectul să accepte dogma teologică. Argumentul ontologic devine imposibil în această maşinărie cauzală. E. Gilscm spune: „Este incontestabil că în Dumnezeu esența şi existența sunt identice. Dar acest lucru este adevărat numai pentru existența prin care Dumnezeu subzistă veşnic în El însuşi, şi nu pentru existența la care spiritul nostru finit se poate ridica, atunci când, prin demonstrație, stabileşte că Dumnezeu există." Atunci când Dogma, invocată ad hoc pentru a depăşi punctul mort în care ajunge demonstrația, intră în funcțiune, ea nu mai regăseşte terenul ontologic necesar realizării conceptului de Ființă. Dumnezeu încetează, de fapt, de a mai fi ființa însăşi, pentru a deveni un simplu Existent, cognoscibil cognitione particulari doar ca re s singularissima, cum îl numea Occam. Este vădit că această concepție reduce existența lui Deus „la aceea a unei stele sau a unei pietre şi aceasta face nu numai posibil, dar chiar inevitabil ateismul" (Paul Tillich). în loc de a constitui o altă soluție — complementară celei augustiniene — a problemei celor două Absoluturi, viziunea tomistă se dovedeşte a fi în final o disoluție filosofică: Absolutul religios a devenit o ființă particulară, dotată cu o putere zdrobitoare, iar absolutul filosofic o formă goală a lumii contingențelor. Aşa cum spune Mircea Eliade. de atunci încoace, distanța „care s-a agravat mereu între teologie şi filosofic marchează separarea evidentă în societățile moderne dintre sacru si profan" (s.n. Istoria credințelor si ideilor religioase, § 297).
Aşa cum s-a văzut, abordarea cosmologică nesprijinită pe elementul ontologic a dus în cele din urmă la desacralizarea Cosmosului şi a existenței. Fără elementul incondițional, prezent în spiritul nostru în momentul când luăm act de problema Ființei, riscăm să pierdem întreaga bogăție a Realului în favoarea unei „cunoaşteri" din care sensul a dispărut. Prin toată opera sa, dar şi prin tăcerile sale semnificative, Eliade arată că raționamentul falacios cu privire la „existența" unei Ființe supreme trebuie evitat. Problema absurdă a „existenței" lui Dumnezeu nu există.
2. Eliade şi sacrul
Mircea Eliade socotea că omul se defineşte ea om prin aceea că posedă dimensiunea sacrului: „Este greu — spunea ei în La nostalgie des origines, 1969 — să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea ca ceva ireductibil real există în lume; şi este cu neputință să ne închipuim cum ar putea să apară conştiința fără a conferi o semnificație impulsurilor şi experiențelor omului. Conştiința unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat şi semnificativ şi ceea ce este lipsit de aceste

calităţi, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens."
Pentru Emile Durckheim, întemeietor al şcolii franceze de sociologie, sacrul se definea ca un produs al conştiinţei colective şi ca o proiecţie a experienţei sociale. Refuzând această perspectivă tipic reducţionistă, Rudolf Otto (în Das Heilige, 1917) considera sacrul o valoare numinoasă, mysterium tremendum. Omul, socotea el, descoperă sacrul graţie unui dat aprioric al spiritului; în contact cu acest mister fascinant şi teribil, el are revelaţia unui Altceva (Ganz Andere) copleşitor, nonraţional. Am amintit de Rudolf Otto pentru că unii exegeţi ai lui Mircea Eliade — pornind doar de la o afirmaţie mai puţin precisă a acestuia din Le sacre et le profane — au considerat că ideea de sacru a fost preluată de Eliade de la R. Otto. Desigur, Otto a fost un strălucit teoretician al religiei, la fel ca şi Eliade; un antireducţionist convins, ca şi acesta. Dar în vreme ce la R. Otto sacrul era vă/ut doar sub aspectul său nonraţional — şi nu iraţional, cum s-a afirmat adesea (această preţioasă restabilire a sensului exact al conceptului ottonian aparţine lui Sergiu Al. George) — , Mircea Eliade dă acestui concept o accepţie mult mai cuprinzătoare. Ea poate fi bine sesizată chiar din citatul pe care 1-am dat la începutul acestui paragraf. Sacrul, la Eliade, întemeiază, „o lume reală şi semnificativă". Ei edifică spiritul, aşadar, căci, spune Eliade, „spiritul nu poate funcţiona fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume", în timp ce la Rudolf Otto sacrul, prin forţa sa de mysterium tremendum, induce în spirit numinosul pur, terifiantul copleşitor, latura negativă numai a Absolutului.
Prin identificarea sacrului cu conştiinţa realului, şi mai ales cu semnificaţia, Eliade se desprinde de perspectiva ottoniană: Homo religiosus al lui Eliade, în atingere cu sacrul, descoperă existenţa „unei realităţi absolute, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea şi prin aceasta o face reală" (M. Eliade, Le sacre et le profane, Paris, 1965, p. 171). Eliade pune întotdeauna în evidenţă că, în manifestarea sa, sacrul dă lumii o nouă dimensiune, mai radical spus, îi dă realitate, o întemeiază. Această dimensiune nu este o evidenţă sensibilă1'". Şi totuşi ea conferă atât evidenţă cât şi sens lumii. Faptul că sacrul nu aparţine universului experienţei naturale nu implică irealitatea sa, ci numai ideea că el există în alt plan de referinţă, că aparţine unui alt palier al realităţii. Actul dialectic al unei hierofanii, adică manifestarea sacrului prin ceva diferit de el însuşi (printr-un obiect „profan", de pildă), este un „act paradoxal" de încorporare. Numai în măsura în care omul sesizează acest „act de încorporare", adică irumpţia sacrului în lume, el, omul, poate descoperi realitatea şi semnificaţia lumii, în absenţa sacrului, aşa cum avertizează Eliade, omul nu mai percepe decât „curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens". Este situaţia lui horno areligiosus din zilele noastre, apariţie relativ recentă în istoria lumii şi, desigur, autorul crizei spirituale, a impasului în care se găseşte azi omenirea. Dar sacrul, spune tot Eliade — şi aceasta este una din ideile sale fundamentale —, este un „element" în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe. Altfel spus, omul nereligios constituie un accident în ordinea spiritului; căci, încă de la nivelurile cele mai arhaice ale culturii, „a trăi ca fiinţă umană este în sine un act religios". Dacă a fi sau a deveni om este, aşa cum spune Eliade, a fi „religios", înseamnă că areligiozitatea reprezintă o înstrăinare de esenţa proprie.
Putem vedea, aşadar, curn la Eliade caracterul numinos al sacrului decurge nu atât din negativitatea sa, precum la Rudolf Otto, ci din negativitatea şi pozitivitatea sa, deopotrivă, altfel spus, dintr-o coincidentia oppositorum, ca să amintim expresia Sfântului Bonaventura. Eliade spune textual: „Paradoxul coincidenţei contrariilor se află la baza oricărei experienţe religioase. De fapt, orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume este ilustrarea unei coincidenţe a contrariilor: un obiect, o fiinţă, un gest devin sacre — cu alte cuvinte, reuşesc să transcendă această lume — continuând totodată să fie ceea ce au fost întotdeauna până atunci:

un obiect, o fiinţă, un gest. Acestea transcend lumea, participând totodată la ea" (Memoire, I, Leş promesses de l'equinoxe, Gallimard, 1980, p. 358).
Punând paradoxul coincidenţei contrariilor la temelia dialecticii sacrului şi a hierofaniilor, Eliade se distanţează extrem de net şi de perspectiva durkheimiană privind opoziţia ireductibilă dintre sacru şi profan, perspectivă căreia îi acordase un credit substanţial, după Sergiu Al. George, în Le sacre et le profane. Atunci când în texte mai târzii începe să vorbească de „camuflarea" sacrului în profan, de caracterul paradoxal al simbolului, care „dezvăluie" şi „ascunde", în egală măsură, realitatea sacră pe care o încorporează, Eliade se află în centrul propriei sale perspective, conceptele cu care operează îi aparţin în întregime, ele nu sunt nici ale lui Otto, nici ale lui Durkheim, nici ale lui Van der Leeuw, ci ale lui Eliade însuşi, şi definesc un gânditor original, unul din cei mai de seamă şi profunzi gânditori care au cercetat problema religiilor şi mitologiilor.
în cursul unui destin de excepţie şi trecând, adeseori, prin experienţe dureroase de viaţă, Mircea Eliade a ajuns la concluzia fundamentală că Istoria religiilor are drept ţel să identifice prezenţa transcendentului în experienţa umană. Pentru Eliade, religia implică o transcendere a comportamentului secular sau profan, ea ne face să privim „Dincolo" de ceea ce este „relativ, contingent, natural", într-un celebru pasaj din Sacrul şi profanul, Eliade opunea universului „deschis" al lui horno religiosus situaţia omului areligios, a aceluia pentru care, printr-o ciudată şi tragică răsturnare de optică, transcendenţa a ajuns un „obstacol" şi sacrul o poticnire în calea entropizării sale totale, a scufundării în

indistinctul purei relativităţi:
„Omul areligios refuză transcendenţa, acceptă relativitatea «realităţii» şi se îndoieşte de însuşi sensul existenţei... Omul modern, nereligios şi-a asumat o nouă situaţie existenţială: el se recunoaşte numai ca obiect şi agent al istoriei şi refuză apelul la transcendenţă. Altfel spus, el nu acceptă alt model de umanitate în afara condiţiei umane, aşa cum se lasă ea descifrată în diverse situaţii istorice. După el, omul se face pe sine, în măsura în care se desacralizează şi desacralizează întreaga lume. Sacrul este obstacol prin excelenţă în calea libertăţii sale."
Dacă n-am şti dinainte că pentru Eliade sacrul este „un element în structura conştiinţei umane şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe", viziunea întunecată din fragmentul citat mai sus ne-ar copleşi. Pentru Eliade însă soluţia este dată în însăşi structura spiritului uman. care, cum spune el, „nu ar putea funcţiona fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume". După Eliade omul este, din fericire, „condamnat" la transcendenţă. De transcendenţă nu poţi „scăpa", întreaga reflecţie filosofică a lui Mircea Eliade se sprijină pe această, dătătoare de speranţă, constatare.
3. Experienţa sacrului, fenomenologie, istorie...
Dar experienţa lui homo religiosus cuprinde atât aspecte noncontingente, transcendente, ultime, cât şi aspecte condiţionate, temporale, istorice. Această dublă raportare a experienţei religioase ţine de chiar structura paradoxală a manifestării sacrului, într-o hierofanie, ceea ce este infinit, transistoric, etern, se limitează prin însuşi faptul „manifestării" sale într-o entitate finită, concretă, istorică. De primul aspect, acela al caracterului transistoric al experienţei religioase, dă seama fenomenologia religiei. Ea se ocupă de stucturile universale ale sacrului, pe care le degajă din multitudinea „varietăţilor" experienţei religioase. De cel de al doilea aspect, al condiţionării istorice a actului religios, dă seama istoria religiilor.
Pentru Mircea Eliade, primul lucru de care trebuie ţinut seama atunci când se încearcă descifrarea semnificaţiei actului religios este acela de a nu trăda intenţionalitatea sa, a nu reduce

religiosul Ja nonreligios. în concepţia lui Eliade, sacrul nu este eteronom: nu există, alt „sistem" care să-1 codifice. „Sacrul — spune Eliade în Trăite d'histoire des religions — se manifestă potrivit legilor sale proprii şi această manifestare se impune omului din afară'1 (op.cit., pp. 301-302). Sacrul este, aşadar, un dat ireductibil. Orice altă „cheie"(Jogică, psihologică, sociologică, pur istorică, sau chiar aceea a filosofului sau teologului), alta decât cea oferită de sacrul însuşi, riscă să-i ascundă şi denatureze esenţa, şi, ceea ce e mai grav, riscă să ne facă să nu mai putem distinge datul religios de cel nonreligios. Aşadar, primul şi cel mai important principiu al metodologiei lui Eliade este teza ireductibilităţii sacrului. La fel cum studiul muzicii — comparaţia e a iui Mac Linscott Ricketts — şi-ar rata definitiv obiectul dacă ar avea în vedere numai aspectul psihologic, matematic, sociologic sau istoric ai fenomenului muzical, tot astfel o interpretare a religiei care n-ar reuşi să înţeleagă ce are ireductibil, specific, fenomenul religios, şi 1-ar „traduce" în alt „cod" înainte chiar de a-1 fi descifrat, s-ar dovedi nu numai inutilă, ci de-a dreptul dăunătoare, ca în atâtea „interpretări" reducţioniste ale religiei, uneori cu efecte dezastruoase şi dezumanizatoare, ca în cazul marxismului. (Este cazul aici să deschidem o paranteză necesară: Douglas Allen are multă dreptate când ajunge Ja concluzia că şi atunci când se reclamă explicit de la „ireductibilitatea sacrului" anumiţi istorici ai religiilor, mai ales teologi, se întâmplă să dea dovadă de un anumit „solipsism metodologic". Ei adaptează datele religioase la propria lor perspectivă teologică, ceea ce este tot un fel de „reducţionism", să-i zicem, teologal. Chiar un adversar hotărât al reducţionismului, cum a fost Rudolf Otto, şi-a bazat fenomenologia sa religioasă — care acorda un loc privilegiat numinosului, ca atribut esenţial al sacrului — pe categorii de tip kantian, si, în plus, în Das Heilige a lăsat adesea să transpară propriile sale convingeri ,,solipsist"-teologale.)
în anii 1920-1921 şi 1923-1925, filosoful Nae lonescu a ţinut două cursuri de Filosofia religiei la Universitatea din Bucureşti. Cum Mircea Eliade avea să devină din 1925 studentul si mai apoi asistentul său, este firesc ca unele din ideile profesorului să fi avut o influenţă indiscutabilă asupra marelui istoric al religiilor de mai târziu. Prelegerile lui Nae lonescu ne sunt azi accesibile graţie notelor stenografiate ale studenţilor săi. Cursul din 1925, tipărit în serialul publicat de revista „Viaţa Românească", în numerele din intervalul mai/1990-iulie/l991 (15 episoade), ne îngăduie să descifrăm în gândirea lui Nae lonescu „preistoria" unor concepte ale metodologiei lui Mircea Eiiade. Principiul amintit mai sus, al ireductibilităţii sacrului, este bine definit în cursul lui Nae lonescu, care, vorbind despre „problema esenţei religiei", se referă la „poziţiunea specifică a conştiinţei omeneşti în momentul de viaţă religioasă". Eliade va dezvolta mult această latură ţinând de „esenţa religiei", făcând din axioma ireductibilităţii sacrului principiul suprem al cercetării fenomenului religios. Ca şi profesorul său, care îşi începea cursul de filosofia religiei vorbind despre necesitatea de a face „fenomenologia actului religios", la fel, Eliade subliniază ideea că „noţiune de experienţă religioasă (s.n.), subiacentă oricărui fenomen religios, are serioase implicaţii de ordin metodologic în studiul religiei". Unul din principiile unei bune metodologii este acela că orice demers în vederea studierii faptelor trebuie să fie de aceeaşi natură cu faptele înseşi. Consecvent acestui principiu, Eliade consideră că cercetătorul

religiei nu va putea da seama de ireductibilitatea sacrului decât dacă se plasează el însuşi într-o poziție de ireductibilitate religioasă. Fenomenologul trebuie să respecte intenționalitatea datelor sale, în cazul religiei, intenționalitatea religioasă a faptelor.
A postula teza ireductibilității sacrului nu presupune vreo premisă normativă de ordin teologic; motivarea sa este de ordin pur fenomenologic şi ea implică luarea în considerare a unei epoche' fenomenologică, adică „punerea în paranteză" a faptelor studiate, spre a putea sesiza corect intenționalitatea şi semnificația fenomenului religios studiat.

Dar, pentru Eliade, aplicarea metodologiei principiului ireductibilității nu presupune deloc că ar exista fenomene religioase „în stare pură". Eliade ştie că fenomenele religioase nu pot fi descifrate până la capăt şi înțelese deplin în afara „istoriei" lor: este şi motivul pentru care alături de o fenomenologie a sacrului — extraordinarul său Träite d'histoire des religions din 1949 — a ținut să-şi încheie opera cu o Istorie (propriu-zisă) a credințelor şi ideilor religioase. El integrează însă istoria demersului fenomenologic, căci numai acesta din urmă poate da seama de semnificația pur religioasă a fenomenului studiat, în perspectiva demersului fenomenologic, fenomenul încetează să ne mai apară ca un „tot obiectiv observabil", relevându-se, mai degrabă, ca o „configurație intențională". David Rasmussen arată că, înțelegând sacrul şi postulându-i ireductibilitatea, cercetătorul devine conştient de modul intențional al acestuia, în încercarea de a se capta această intenționalitate se dezvăluie ceea ce Rasmussen numeşte „al doilea principiu hermeneutic al lui Eliade", anume cel privind dialectica sacru-profan (D. Rasmussen, Hermeneutique structurale etphilosophique, în M. Eliade, Cahier de l'Herne, 33, p. 99). Allen adaugă acestora un al treilea principiu, dezvăluit şi el de intenționalitatea faptelor, şi anume tendința simbolurilor religioase de a „agrega" în sisteme de simboluri.
Ca să evidențieze dialectica manifestării sacrului, Mircea Eliade a folosit şi impus termenul de hierofanie, concept socotit criticabil de un Weston La Barre, întrucât ar acorda o realitate teologică sacrului, în realitate, Eliade îl foloseşte într-o accepție pur fenomenologică, fără conotații teologice ori metafizice. Hierofaniile sunt, după cum o arată etimologia, manifestări ale sacrului, nici mai mult, dar nici mai puțin. Pentru un fenomenolog al religiilor, întreaga istorie religioasă a omenirii e constitută dintr-un lung şir de hierofanii. Ca fenomenolog, Eliade pare că suspendă judecata cu privire la realitatea sau nonrealitatea obiectivă a sacrului; singurul lucru pe care îl afirmă foarte decis, ceea ce însă este extrem de important, e că sacrul este o stare structurală a conştiinței.
De paradoxala dialectică a sacrului se leagă şi împrejurarea că orice hierohanie implică o „separare ontologică" (Allen) între obiectul care dezvăluie sacrul şi tot ce nu este el. între sacru şi profan nu e însă numai o opoziție, ci şi, am văzut, o coincidență, întrucât orice hierofanie este mediatizată, adică sacrul se manifestă printr-un „obiect" în aparență profan. Mai mult, dialectica revelației este în corelație directă şi simultană cu aceea a „ocultării şi camuflării". „Trebuie — spune Mircea Eliade în Träite... — să ne obişnuim să acceptăm hierofaniile indiferent unde, în ce sector al vieții economice, fiziologice, spirituale sau sociale, în fond, nu ştim dacă există ceva — obiect, gest, funcţie psihică, ființă sau joc etc. — care să nu fi fost cândva, în decursul istoriei, transfigurat în hierofanie. A căuta de ce acel ceva a devenit sau a încetat să mai fie la un moment dat hierofanie, e o altă problemă. Dar e sigur că tot ceea ce omul a mânuit, simțit, întâlnit sau iubit a putut deveni hierofanie" (Eliade, Träite, ediția 1968, p. 24).
Dialectica sacrului rezidă, cum am văzut, în manifestarea sacrului în altceva decât el însuşi. Altfel spus, sacrul se „încorporează" şi posibilitatea încorporării face, la rându-i, posibilă orice hierofanie. „Această paradoxală coincidență a sacrului cu profanul, a ființei cu nonființa, a absolutului cu relativul — scria Mircea Eliade — este revelată de orice hierofanie. Orice hierofanie arată, manifestă, coexistența a două esențe opuse: sacru şi profan, spirit şi materie, etern şi nonetern etc. Faptul că dialectica hierofaniei, a manifestării sacrului în obiecte materiale, continuă să facă obiectul unei teologii atât de elaborate cum a fost cea din Evul Mediu demonstrează că ea rămâne problema cardinală a oricărei religii... Pe scurt, ceea ce e paradoxal, ininteligibil, nu e faptul manifestării sacrului în pietre, arbori etc., ci chiar faptul că sacrul se manifestă, adică se limitează şi devine relativ" (op.cit., p. 38).

Trebuie să admitem că tocmai caracterul paradoxal al dialecticii sacrului îi impune lui Eliade metodologia. Dacă o entitate ordinară, finită, istorică, deşi rămânând ea însăşi, este, în acelaşi timp, capabilă să se manifeste ca nonfinită, nonistorică, nonnaturală şi, pe de altă parte, o entitate transcendentă, cu totul alta, transistorică, infinită, poate să se limiteze şi să se manifeste la modul relativ, finit, istoric etc., este limpede că fenomenul nu poate fi abordat dintr-o singură perspectivă. Explicația istorică singură nu-i poate percepe semnificația, iar interpretarea fenomenologică singură, deşi capabilă să deceleze structurile universale, nu-i va clarifica aspectele particulare, condiționate, „istorice", căci orice manifestare religioasă, oricât de pură, este supusă şi unor factori variabili, în raport cu epoca, locul şi mediul cultural care o condiționează.
Experiențele existențiale primordiale — între ele experiența sacrului, în primul şi în primul rând — sunt inerente însă

naturii umane, ca atare sunt metaistorice. Eliade spune: „Toate aceste vise, mituri, nostalgii, având ca temă centrală ascensiunea, zborul, nu se lasă epuizate printr-o explicație psihologică. Subzistă întotdeauna un nucleu ireductibil explicației, şi acel ceva ireductibil ne revelă poate adevărata situație a omului în Cosmos, situație care, nu vom obosi niciodată să o repetăm, nu este doar «istorică»" (Eliade, Le Chamanisme, pp. 11-12).
Ireductibilitatea sacrului şi a experienței religioase este aceea care îi dictează cercetătorului demersul fenomenologic în studierea şi înțelegerea faptelor religioase, în acelaşi timp, fenomenologul simte că ideea după care experiența lui homo religiosus are un caracter transistoric nu îl mai satisface în întregime; el vrea să-i determine acum şi condiționările: este rândul metodei istorice să completeze, aşadar, cercetarea fenomenologică. Prin Wesenschau de tip fenomenologic, cercetătorul îşi propusese să degajeze structura esențială şi să perceapă semnificația prin care un fapt aparține unei anumite categorii. Comparând serii de simboluri, mituri, rituri etc., practicând sui generis metoda variației libere, el ajunge să discearnă nucleul invariant, semnificația esențială a unui fenomen religios anumit sau a unei serii de fenomene. Pe măsură ce intuiția eidetică se vede confirmată de structura dobândită în urma analizei fenomenologice, are loc totodată o deplasare a accentului hermeneutic de la singular şi finit la arhetipal şi universal. Rețeaua structurilor simbolice provenea din dialectica sacrului şi din „intenționalitatea" proprie simbolurilor religioase de a „agrega" în sisteme de simboluri. Aceste structuri sunt autonome, întrucât posedă o logică proprie. Ele se impun omului ca un „dat", deşi nu provin de la universul natural. Datorită lor lumea se revelă omului ca limbaj. Aceste date structurale prin care lumea „vorbeşte" prin simboluri nu aparțin universului natural. Se poate deduce de aici că la Eliade „lumea" este mai degrabă „Lebenswelt" decât univers „obiectiv", între conştiința religioasă şi această lume care apare ca „dată", ca deja structurată, exista o reciprocitate organică sau, cum spunea cineva, „în măsura în care omul priveşte lumea, el se simte la rându-i privit de ea".
Ținând seama de interesul deosebit arătat de fenomenolog pattern-urilor atemporale, unii critici i-au reproşat lui Eliade anistorismul său. Cred că cel mai bun răspuns la o astfel de învinuire este chiar cartea de față. Trebuie numai să spunem că aceeaşi relație paradoxală, tensională ce caraterizează dialectica sacrului şi hierofania, adică întruparea modelului atemporal în forme condiționate, istorice — precum şi, invers, dinamica ridicării concretului istoric la nivelul esenței atemporale, al arhetipului —, aceeaşi relație paradoxală, tensională, se reflectă şi în dublul demers metodologic eliadian: fenomenologia şi istoria religiilor. Aşa cum bine se poate vedea din această lucrare monumentală, nu abordarea istorică e refuzată — dimpotrivă, pentru Eliade, fenomenologului şi hermeneutului îi revine expres obligația de a lega întotdeauna structurile universale de condiționarea lor istorică —, ci abordarea „reducționistă" care nu înțelege caracterul ireductibil al experienței religioase, care nu reuşeşte să treacă dincolo de

efemer, relativ, istoric, împotriva unei asemenea abordări sterile, reducționiste, care îl videază pe om de chiar umanitatea sa şi îl predă relativismului si disperării, ia poziție prin opera sa de o viață Mircea Eliade.
4. Paradigma eliadiană
Vasta operă ştiințifică a lui Mircea Eliade conține valențe pluri şi interdisciplinare care interesează domenii foarte diverse cum ar fi sociologia, antropologia filosofică, fenomenologia, hermeneutica, filosofia limbajului, epistemologia, filosofia istoriei, estetica, psihologia etc. Ea s-a bucurat de elogii entuziaste din partea unor personalități de talia lui G. Dumezil, A.E. Jensen, A. Metraux, G. Bachelard, Jean Danielou, Paul Ricoeur, Paul Tillich, Ugo Bianchi, Michel Meslin, G. Durând, Eugenio Battisti şi alții, ca să nu mai vorbim de membrii cercului Eranos (Ascona) sau de istoricienii religiilor de la Universitatea din Chicago.
Ar fi greşit însă să ne închipuim că recunoaşterea acestei opere, caracterizată pe drept cuvânt ca „un uriaş efort de a identifica transcendentul în conştiința umană, de a salva sensul, de a salva omul", n-a întâmpinat şi destule critici, rezistențe sau chiar deformări. Majoritatea lor au venit din partea unor antropologi de nuanță empiristă, cum ar fi A. Wall ace, lord Raglan, W. Lessa, Edm. Leach şi J. Saliba, a doi teologi, Th. J.J. Altizer şi S. Kenneth Hamilton, a altor istorici, R.D. Baird şi I. Strenski, a căror metodologie diferă esențial de a lui Eliade. Este motivul pentru care obiecțiile lor au vizat, cel mai ades, probleme metodologice: fie „incompatibilitatea" abordării fenomenologice concomitent cu demersul istoric în studiul religiilor (ştiut fiind că între aceste două căi de abordare există o „tensiune" evidentă, or, Eliade a reuşit să le îmbine), fie refuzul hermeneuticii practicate de Eliade, fie aşa-zisa „dilemă" descriptiv-normativ, de unde acuzația de „teologism" (Saliba), sau, dimpotrivă, de absolută „incompatibilitate cu o teologie creştină" (K. Hamilton), fie curajul de a interpreta „datele şi a le degaja fenomenologic esențele, de unde acuzația de „anistorism" adusă celui ce s-a intitulat întotdeauna „istoric al religiilor". Unii antropologi i-au reproşat lui Eliade că refuză să „demistifice" fenomenele religioase de care se ocupă. Este clar, cel puțin în acest caz, că ținta atacului vizează disciplina însăşi precum şi poziția hotărât antireducționistă a lui Mircea Eliade, care a susținut întotdeauna că sacrul are o semnificație ireductibilă, precum şi statut ontologic propriu. Un loc aparte între acestea îl ocupă obiecția (întâlnită şi la Saliba şi la Leach şi la Strenski

sau H. Penner) privind temeinicia caracterului inductiv al concluziilor lui Eliade, mai precis cum ajunge Eliade să deceleze structurile universale ale experienței religioase din faptele studiate. Unul dintre autorii citați a vorbit chiar de „generalizări abuzive prin inducție". Să-i dăm cuvântul lui Ivan Strenski care a afirmat că Eliade se întemeiază pe aserțiuni a priori a căror relație cu faptele istorice este „prezumată": „Eliade nu parvine la aceste adevăruri — de exemplu, explicațiile sale privind diversele semnificații ale anumitor mituri şi simboluri — pe cale deductivă, începând prin generalizări statistice care se desăvârşesc pe măsură ce descoperim că aceste adevăruri sunt acelea care se degajă necesarmente din ceea ce studiem: totul se petrece ca şi cum am fi în măsură să ajungem la aceste adevăruri înainte chiar de a ne începe investigația" (I. Strenski, „Mircea Eliade: Some TheoreticaJ Problems", în The Theory of Myth: Six Studies, Adrian Cuninngham, ed. (Sheed & Ward, London, 1973). în concluzie, Strenski consideră generalizările lui Eliade drept concluzii „născute din introspecție şi intuiție, considerate drept surse ale unei cunoaşteri particulare", întrucât problema inducției în cercetarea ştiințifică a fost repusă în chestiune şi reevaluată de remarcabili logicieni ai ştiințelor cum sunt Karl R. Popper, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend, I. Lakatos şi alții, să notăm, înainte

de a face o trecere în revistă a răspunsurilor ce s-au dat acestor critici metodologice, că obiecția din urmă depăşeşte sfera metodologiei şi comportă discuții aparte.

Tuturor acestor obiecții li s-a răspuns în mai multe rânduri prin articole şi studii datorate unor buni cunoscători ai operei savantului, încă din 1967, Mac Linscott Ricketts a publicat două articole clarificatoare în disputa Altizer-Eliade, anume Eliade andAltizer: Very Different Outlooks, în „Chrisstian Advocate", October, 1967, şi Mircea Eliade and the Death of the Cod, în „Religion in Life" XXXVI, 1967 (reluat în franceză în „Cahiers de l'Herne", 33), pentru ca în 1973 să întreprindă o solidă analiză şi respingere a criticilor antropologiei concretualiste formulate până la acea dată, în special a aceleia a lui Edm. Leach, pe care o respinge punct cu punct, într-un studiu intitulat semnificativ In Defence of Eliade. Toward Bridging the Communication Gap between Antropology and the History of Religion, în „Journal of Reiigion and Religions", 1973, Spring, III, London.

O lucrare remarcabilă din toate punctele de vedere privind toată metodologia lui Eliade este cartea deja citată de noi, a lui Douglas Allen, profesor de filosofie la University of Mâine, S.U.A., anume Mircea Eliade et le phenomene religieux, Paris, 1982. Autorul dezvoltă pe parcursul a peste 250 de pagini nu numai o incursiune în istoricul disciplinei pe care a ilustrat-o atât de strălucit Eliade, precum şi o justă plasare în contextul ştiințific al acesteia, ci şi o pătrunzătoare şi exhaustivă analiză a metodei fenomenologic-istorice şi a hermeneuticii structurale a savantului român (pregătirea filosofică pe care o posedă Douglas Allen îi permite să lumineze probleme epistemologice complicate pe care le ridică opera lui Eliade), precum şi o examinare critică a tuturor obiecțiilor metodologice care s-au adus operei marelui savant. Deosebit de interesante sunt paginile consacrate locului lui Eliade între istoricii religiilor, capitolul privind antireducționismul lui Eliade, în care Allen compară principiul eliadian al „ireductibilității sacrului" cu celebra epoche a fenomenologiei, capitolele privind cele două noțiuni-cheie ale demersului eliadian, sacrul şi simbolul, problema „tensiunii" istorico-fenomenologice, a dilemei descriptiv-normativ, în fine, cel în care dezvăluie locul pe care îl deține ontologia în gândirea sa, importanța pe care o are „creativitatea" în gândirea savantului, voința lui de a vedea instaurându-se noi antropologii filosofice în locul celor vechi, cărora le denunță „caracterul provincial şi parcelar". Concluzia fermă a studiului lui Allen este că, departe de a fi lipsit de rigoare metodologică, aşa cum îl acuzaseră unii antropologi empirişti, Eliade posedă o metodologie „uimitor de profund elaborată şi că abordarea sa fenomenologică a fenomenului religios porneşte de la principii hermeneutice fiabile şi coerente, în pofida complexității lor aparente", ceea ce îi asigură un rol de prim rang în ştiința contemporană.

La concluzii similare ajunsese şi David Rasmussen în 1968, într-un scurt dar excelent studiu, de asemenea citat de noi mai sus, Structural Hermeneutics and Philosophy, în „Philosophy Today", an XII, pp. 138-146 (republicat în L'Herue). Douglas Allen mărturiseşte că a fost ajutat în demersul său de articolul lui Rasmussen, evidențiind faptul că acesta a exprimat primul ideea că teza „ireductibilității sacrului" este primul şi cel mai important principiu al hermeneuticii lui Eliade.

în fine, o lucrare importantă pentru înțelegerea metodologiei lui Eliade este cartea de aproape 500 de pagini a lui Adrian Marino, Hermeneutica lui Mircea Eliade, apărută în 1980 la Editura Dacia şi, doi ani mai târziu, la Paris, la Editura Payot. Studiul lui Marino nu polemizează cu criticile ce i-au fost aduse lui Eliade, dar constituie un excelent răspuns dat indirect acestora. Să luăm numai un singur exemplu, acela privind rolul inferenței inductive în determinarea structurilor generale ale fenomenelor religioase. După cum ştim deja, Strenski şi Saliba au ridicat obiecții contra caracterului „pretins inductiv" al raționamentelor lui Eliade.

Antropologii i-au reproşat, am văzut, că lucrările sale nu oferă cele mai bune exemple de raționament inductiv şi că

în loc să înceapă prin a lua în considerare datele brute ale experienţelor religioase Eliade se bazează pe alegaţii apriorice privind natura lui Homo religiosus şi concepţia lui despre Univers. Fără să reia discuţia asupra existenţei sau nonexistenţci inducţiei pure, formale în hermeneutica lui Eliade, Adrian Marino arată că la el orientarea „inducţiei" este condiţionată de intuiţie şi imaginaţie, prin „transpunere", în acord cu propriul demers hermeneutic, „intuiţia precede, generalizează şi sintetizează în mod necesar toate semnificaţiile documentare". Prin „cercul hermeneutic — arată A. Marino — inducţia anticipă, deducţia posterioară controlează şi consolidează inducţiile anticipative". Marino îl citează cu deplin temei pe Karl Popper, care afirmase net în La logique de la decouverte că „principiul inducţiei trebuie să conţină el însuşi un enunţ universal". Soluţia oferită de Marino este fără reproş: inutil să mai spunem că în interpretarea dată de el „cercului hermeneutic" inducţia are alt statut decât cel clasic, enunţat de John Stuart Mill. în sprijinul ideii sale privind statutul aparte al inferenţei inductive la Eliade, Marino 1-ar fi putut cita, de asemenea, pe Thomas Kuhn, cu idcea privind rolul „paradigmelor" în generalizarea ştiinţifică.
Douglas Allen, care nu cunoscuse la data elaborării lucrării sale cartea lui Adrian Marino, văzuse soluţia problemei în paralela între „Wesenschau" fenomenologică şi „descifrarea esenţelor" în gândirea lui Eliade. Plecând de la această paralelă (pe care Adrian Marino o admite şi el), Allen consideră că „fenomenologul religiilor este întru totul capabil să descifreze şi să autentifice sus-zisele structuri universale, folosind o metodă inductivă implicând variaţia eidetică şi elaborarea unei paradigme ideale, a unui «caz în stare pură», construit plecând de la fapte, dar care nu este forţamente conţinut în ele" (s.n.). în concluzia studiului său, spune Allen, „am constatat o uimitoare similitudine între Wesenschau fenomenologică, variaţia eidetică şi inducţie, pe de o parte, şi analizarea de către Eliade a naturii proprii experienţei religioase, pe de alta".
După cum vedem, cele două soluţii date separat de Allen şi Marino problemei inferenţei inductive în demersul lui Eliade au în comun constatarea că filosoful face apel la un alt tip de inducţie decât aceea avută în vedere de John Stuart Mill şi de empirişti. Astfel, ca să rezumăm, Allen propune pentru cazul lui Eliade o „inducţie fenomenologică", în timp ce Marino face recurs la „cercul hermeneutic", capabil să dezlege dificultatea dilemei inducţie-deducţie, sprijinindu-se şi pe definiţia paradoxală a lui Karl Popper, potrivit căreia „principiul inducţiei conţine în el însuşi un enunţ universal". Fără să coincidă, cele două interpretări ajung la aceeaşi concluzie: este vorba de un alt tip de inducţie decât cel clasic.
Cercetările remarcabile ale unor logicieni şi filosofi ai ştiinţelor (Karl R.Popper, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend etc.) au arătat că practica ştiinţifică se află numai rareori în acord cu exigenţele logicii clasice şi epistemologiei tradiţionale. Astfel, pretenţia empirismului logic de a propune o metodologie universală („sincronă") a ştiinţelor se dovedeşte neîntemeiată, chiar şi în cazul ştiinţelor exacte, experimentale, cu atât mai mult, credem noi, în cazul „ştiinţelor spiritului". Mai mult, unii istorici ai ştiinţelor sunt convinşi că o „ştiinţa precum cea prezentată de empirismul logic nu a existat niciodată" (apud St. Amsterdamski). „Orice regulă metodologică pe care am dori să o impunem practicii sau ştiinţei are consecinţe nedorite", scrie Feyerabend, şi adaugă: „Regulile metodologice trebuie adaptate împrejurărilor şi mereu reinventate." Eliade nu şi-a expus niciodată de o manieră absolut sistematică metoda de lucru (deşi sugestii în acest sens nu lipsesc, în La nostalgie des origines, de pildă, dar, fragmentar, şi în celelalte lucrări) tocmai pentru că era convins că „metoda trebuie adaptată împrejurărilor", adică dificultăţii obiectului. Complexitatea fenomenelor religioase, caracterul lor ireductibil, problema sacrului şi relaţia paradoxală sacru-profan, dialectica hierofaniilor „decriptarea"

limbajului mitic şi a simbolurilor, toate acestea nu puteau fi abordate cu o metodologie elementară, pozitivistă, inoperantă, cum am văzut, chiar în cazul unor ştiinţe exacte.
Popper, Kuhn, Lakatos şi alţi filosofi ai ştiinţei şi-au afirmat deschis „opoziţia faţă de un număr de teze dintre cele mai caracteristice ale pozitivismului clasic" (Th. Kuhn, Tensiunea esenţială, Editura Ştiinţifică, p. 308). Pentru Karl Popper, aşa-numitul raţionament inductiv este, după W. Stegmiiller, o „fantomă filosofică". Dezvoltând ideile lui Popper despre „revoluţiile" în ştiinţă, Kuhn a lansat conceptul de „cercetare extraordinară". Cercetarea „extraordinară" este aceea care edifică, după expresia lui Kuhn, „noi nuclee paradigmatice" în locul celor vechi. Paradigmele, aşa cum sunt descrise de Kuhn, constituie un mod operaţional de cercetare, cristalizat la nivelul unei metodologii care determină un nou tip de abordare. Paradigmele nu sunt obţinute prin proces inductiv, ele nu provin din „fapte" (de aceea la îndemâna unei cercetări „normale" nu sunt decât vechile „nuclee paradigmatice"), însă faptele capătă brusc o altă coerenţă şi transparenţă şi se lasă explicate mult mai complet prin noul „nucleu paradigmatic", mai mult, îl confirmă, ceea ce poate da la un moment dat impresia refacerii traseului inductiv. Justificarea paradigmelor (adecvarea paradigmei la fapte) nu stă în faptul că ar rezulta imediat din ele, printr-o inducţie de tip clasic, ci în acela că faptele, în noul sistem paradigmatic rezultat, îşi luminează esenţa, capătă o altă coerenţă, se întregesc unele pe altele, revelându-şi unitatea profundă. La Eliade regăsim, după părerea mea, tocmai o

astfel de situație cum e cea descrisă de Kuhn, adică resurgența unui tip de cunoaştere „extraordinară", apariția unui nou nucleu de „paradigme", prin care fenomenele religioase capătă, sau recapătă, o coerență şi o unitate pe care cercetările empiriste nu le puteau bănui.

Este clar că pentru empirişti „faptele" sunt opace, relevanța lor este cantitativă, redusă, „statistică" (este expresia lui Strenski). Un ritual, un simbol, nu „comunică", nu posedă „mesaj", dacă este considerat la nivel pur empiric. Or. Eliade, dimpotrivă, concepe simbolul religios ca o realitate „holistică", altfel spus, explicativă la toate nivelurile. Interpretarea pe care o dă el simbolismului lunar, de pildă (exemplu analizat şi de Allen), adică seria de simboluri Lună-Apă-Femeie-Şarpe-Vegetație-Fecunditate, este un strălucit exemplu privind modul său de a „citi" simbolurile ca „sisteme deschise". Eliade spune că aceste simboluri care funcționează ca „sisteme deschise" i se impun, dar adaugă că toate trebuie „trăite", „semnificate" prin demers hermeneutic, ca să se poată ajunge la sensuri cu valoare de generalitate. Antropologiei empiriste, care nu întreprinde acest demers hermeneutic, structurile semnificative nu i se impun: „inducția" lor este „fantomală", cum spune Popper, nu „descoperă nimic", ci rămâne o simplă colecție de fapte clasificate. Nucleul paradigmatic al cercetării de tip „extraordinar" pe care o întreprinde Eliade îl constituie, după părerea noastră, tocmai această exemplară agregare a simbolurilor în sisteme de corespondențe semnificative la toate nivelurile realului (nu numai la nivel empiric). Prin simbolurile sale, omul arhaic viza realități ale spiritului pe care noi azi nu le mai putem reface decât apelând la concepte metafizice. Eliade analizează aceste simboluri (simbolismul zborului, de pildă) apelând şi el la concepte precum libertate, transcendență, dar îndemnându-ne să ne reîntoarcem, astfel îmbogățiți, la simbolul care, o dată decriptat, îşi dezvăluie o transparență şi o coerență pe care le uitasem. Sau, cum spune atât de pregnant Paul Ricoeur, este clar că după o astfel de decriptare eliadiană „simbolul dă de gândit".

Este evident că, propunând un nou nucleu paradigmatic istoriei religiilor, Eliade îl constituie în mod operațional de cercetare, cristalizat la nivelul unei metodologii proprii, originale, şi deschizând noi perspective şi un nou tip de cercetare în domeniul ştiințelor spiritului.

CEZAR BALTAG 1990

CUPRINS

PREFAȚA LA TRADUCEREA ROMÂNEASCĂ 7
Partea I DE LA EPOCA DE PIATRĂ LA MISTERELE DIN ELEUSIS
CUVÂNT ÎNAINTE.. 11
CAPITOLUL I. LA ÎNCEPUT... COMPORTAMENTE MAGICO-RELIGIOASE
ALE PALEANTROPILOR 15
I. Orientatio. Unelte de făcut unelte. „Domesticirea" focului. 2. „Opacitatea" documentelor preistorice. 3. Semnificațiile simbolice ale mormintelor. 4. Controverse în jurul depozitelor de oase. 5. Picturile rupestre: imagini sau simboluri? 6. Prezența feminină. 7. Rituri, gândire şi imaginație la vânătorii paleolitici.
CAPITOLUL II. CEA MAI ÎNDELUNGATĂ REVOLUȚIE: DESCOPERIREA AGRICULTURII. MEZOLITICUL ŞI NEOLITICUL... 31
8. Un Paradis pierdut. 9. Lucru, tehnologie si lumi imaginare. 10. Moştenirea de la vânătorii din paleolitic. I1. Cultivarea plantelor alimentare. Mituri de origine. 12. Femeia si vegetația. Spațiu sacru şi reînnoirea periodică a Lumii. 13. Religii neolitice în Orientul Apropiat. 14. Edificiul spiritual al neoliticului. 15. Contextul religios al metalurgiei: mitologia epocii fierului.
CAPITOLUL III. RELIGIILE MESOPOTAMIENE.. 47
16. „Istoria începe în Sumer...". 17. Omul în fața zeilor săi. 18. Primul mit al Potopului. 19. Coborârea în Infern: Inanna şi Dumuzi. 20. Sinteza sumero-akkadiană. 21. Crearea Lumii. 22. Sacralitatea suveranului mesopotamian. 23. Ghilgarneş în căutarea nemuririi. 24. Destinul şi zeii.
CAPITOLUL IV. IDEI RELIGIOASE ŞI CRIZE POLITICE ÎN EGIPTUL ANTIC....................... 64
25. Miracolul de neuitat: „Prima Oară...". 26. Teogonii şi cosmogonii. 27. Răspunderile unui zeu întrupat. 28. Ascensiunea Faraonului Ia Cer. 29. Osiris, zeul asasinat. 30. Sincopa: anarhie, disperare şi „democratizarea" vieții de dincolo de mormânt. 31. Teologia şi politica „solarizării". 32. Akhenaton sau Reforma ratată. 33. Sinteza finală: asocierea Ra-Osiris.
CAPITOLUL V. MEGALIȚI, TEMPLE, CENTRE CEREMONIALE: OCCIDENTUL EUROPEI, REGIUNEA MEDITERANEI, VALEA INDUSULUI... 81
34. Piatra si banana, 35. Centre ceremoniale şi construcții megalitice. 36. „Enigma megaliților". 37. Etnografie şi preistorie. 38. Primele oraşe din India. 39. Concepții religioase protoistorice şi paralelele lor în hinduism. 40. Creta: grote sacre, labirinturi, zeițe. 41. Trăsături caracteristice ale religiei minoice. 42. Continuitatea structurilor religioase preelenice.
Cuprins

CAPITOLUL VI. RELIGIILE H1TTIȚILOR ŞI ALE CANAANEENILOR 96
43. Simbioză anatoliană şi sincretism hittit. 44. „Zeul care dispare". 45. învingerea Dragonului. 46. Kumarbi şi suveranitatea. 47. Conflicte între generații divine. 48. Un panteon canaanean: Ugarit. 49. Baal câştigă suveranitatea şi triumfă asupra Dragonului. 50. Palatul lui Baal. 51. Baal se confruntă cu Moț: moartea şi reîntoarcerea la viață. 52. Vi/.iunea religioasă canaaneană.
CAPITOLUL VII. „CÂND ISRAEL ERA COPIL..."... 109
53. Primele două capitole din Geneză- 54. Paradisul pierdut. Cain şi Abel. 55. înainte şi după Potop. 56. Religia Patriarhilor. 57. Avraam, „Tatăl credinței". 58. Moise şi ieşirea din Egipt. 59. „Eu sunt cel ce sunt". 60. Religia sub Judecători: prima fază a sincretismului.
CAPITOLUL VIII. RELIGIA INDO-EUROPENILOR. ZEII VEDICI 124
61. Protoistoria indo-europenilor. 62. Primul panteon şi vocabularul religios comun. 63. Ideologia tripartită indo-europeană. 64. Arienii în India. 65. Varuna, divinitate primordială: Devii şi Asurii. 66. V'aruna: Rege Universal şi „magician"; „rta" şi „măyă". 67. Şerpi şi Zei. Mitra, Aryaman, Aditi. 68. Indra, învingător şi demiurg. 69. Agni, preotul Zeilor: foc sacrificial, lumină, inteligență. 70. Zeul Soma şi băutura „nemuririi", 71. Cei doi Mari Zei din epoca vedică: Rudra-Siva şi Vişnu.
CAPITOLUL IX. INDIA ÎNAINTE DE GAUTAMA BUDDHA: DE LA SACRIFICIUL COSMIC LA SUPREMA IDENTITATE, ÂTMAN-BRAHMAN 141
72. Morfologia ritualurilor vedice. 73. Sacrificiile supreme: „asmavedha" şi „purusamedha". 74. Structura inițiatică a ritualurilor: consacrarea (dîkşă), ungerea regelui (răjasuya). 75. Cosmogonii şi metafizică. 76. Doctrina Sacrificiului în textele Brahmana. 77. Eshatologie: identificarea cu Prâjăpati prin sacrificiu. 78. „Tapas": tehnică şi dialectică a vieții austere. 79. Asceți şi extatici: „muni", „vrătya". 80. Upanişadelt; şi căutările ra-lor: cum să ne eliberăm de „roadele" actelor noastre. 81. Identitatea „ătman-Brahman şi experiența „luminii interioare".
82. Cele două modalități ale Iui Brahman şi misterul lui ătman, „captiv" în Materie.
CAPITOLUL X. ZEUS SI RELIGIA GREACĂ... 160
83. Teogonie şi lupte între generații divine. 84. Triumful şi suveranitatea Iui Zeus. 85. Mitul semințiilor primordiale. Prometeu. Pandora. 86. Consecințele sacrificiului primordial. 87. Omul şi destinul. Semnificația „bucuriei de a trăi".
CAPITOLUL XI. OLYMP1ENII ŞI EROII.. 170
88. Marele zeu decăzut şi fierarul-vrăjitor: Poseidon şi Hefaistos. 89. Apollon: contradicțiile neîmpăcate. 90. Oracole şi purificare. 91. De la „viziune" la cunoaştere. 92. Hermes, „însoțitorul omului". 93. Zeițele I: Hera, Artemis. 94. Zeițele II: Atena, Afrodita. 95. Eroii.
CAPITOLUL XII. MISTERELE DIN ELEUSIS... 186
96. Mitul: Persephoneîn Infern. 97. Inițierile: ceremonii publice şi ritualuri secrete. 98. Pot fi cunoscute Misterele? 99. „Secrete" şi „Mistere".
CAPITOLUL XIII. ZARATHUSTRA ŞI RELIGIA IRANIANĂ................................... 193
100. Enigmele. 101. Viața lui Zarathustra: istorie şi mit. 102. Extaz şamanic? 103. Revelația lui Ahură Măzdă: omul e liber să aleagă între bine şi rău. 104. „Transfigurarea" lumii. 105. Religia Ahemenizilor. 106. Regele iranian şi sărbătoarea Anului Nou. 107. Problema Magilor. Sciții. 108. Aspecte noi în mazdeism: cultul Haomei.

109. Exaltarea zeului Milhra. l K). Ahură Mâzdă şi sacrificiu! eshatologic. 111. Călătoria sufletului după moarte. 112. învierea corpurilor.
CAPITOLUL XIV. RELIGIA LUI ISRAEL ÎN EPOCA REGILOR Şl A PROFEȚILOR 212
113. Regalitatea: apogeul sincretismului. 114. Iahve şi creatura sa. 115. Iov, dreptul pus la încercare. 116. Vremea profeților. 117. Amos ciobanul; Osea cel-neiubit. 118. Isaia: „o rămăşiță din Israel" se va întoarce. 119. Făgăduința dată lui leremia. 120. Căderea Ierusalimului; misiunea lui lezechiel. 121. Valorizarea religioasă a „terorii istoriei".
CAPITOLUL XV. DIONYSOS SAU BEATITUDINILE REGĂSITE 226
122. Epifanii şi ocultări ale unui zeu „de-două-ori-născut". 123. Arhaismul câtorva sărbători publice. 124. Euripide şi cultul orgiastic dionysiac. 125. Când grecii redescoperă prezența Zeului...
Partea a Il-a DE LA GUATAMA BUDDHA PÂNĂ LA TRIUMFUL CREŞTINISMULUI
CUVÂNT ÎNAINTE... 239
CAPITOLUL XVI. RELIGIILE DIN CHINA ANTICĂ 241
126. Credințele religioase în epoca neolitică. 127. Religia epocii bronzului: Zeul Cerului şi Strămoşii. 128. Dinastia exemplară: împărații Zhou. 129. Originea şi organizarea Lumii. 130. Polarități, alternanță şi reintegrare. 131. Confucius: puterea Riturilor. 132. Lao Zi şi daoismul. 133. Tehnicile de viața lungă. 134. Daoiştii şi alchimia.

CAPITOLUL XVII. BRAHMANISM ŞI HINDUISM: PRIMELE FILOSOFII SI TEHNICI ALE SALVĂRII ... 263
135. „Totul e suferinţă...". 136. Metode vizând „trezirea" supremă. 137. Istoria ideilor şi cronologia textelor. 138. Vedănta presistematică. 139, Spiritul după Sămkhya-Yoga. 140. Sensul Creaţiei: de a ajuta la eliberarea Spiritului. 141. Semnificaţia eliberării. 142. Yoga: concentrarea asupra unui singur obiect. 143. Tehnicile Yoga. 144. Rolul lui Dumnezeu. 145. Samădhi şi „puterile miraculoase". 146. Eliberarea finală.
CAPITOLUL XVIII. BUDDHA ŞI CONTEMPORANII SĂI 279
147. Prinţul Siddhărtha. 148. Marea Plecare. 149. „Trezirea". Propovăduirea Legii. 150. Schisma lui Devadatta. Ultimele convertiri. Buddha intra în parinirvăna. 151. Mediul religios: asceţii rătăcitori. 152. Mahăvlra şi „Salvatorii Lumii". 153. Doctrinele şi practicile jaina. 154. Secta Ăjîvika şi atotputernicia „destinului".
CAPITOLUL XIX. MESAJUL LUI BUDDHA: DE LA TEROAREA ETERNEI REÎNTOARCERI LA BEATITUDINEA ABSOLUTULUI...'. 290
155. Omul rănit de o săgeată otrăvită... 156. Cele patru „Adevăruri Nobile" şi „Calea de Mijloc". 157. Impermanenţa lucrurilor şi doctrina anatta. 158. Calea care duce către Nirvana. 159. Tehnici de meditare şi iluminarea lor prin „înţelepciune". 160. Paradoxul Incondiţionatului.
CAPITOLUL XX. RELIGIA ROMANA: DE LA ORIGINI PANA LA PROCESUL BACCHANALIILOR (-186) ....
299
161. Romulus şi victima sacrificială. 162. „Istoricizarea" miturilor indo-europene. 163. Caracterele specifice ale religiozităţii romane. 164. Cultul casnic: Penaţii,Larii, Manii. 165. Sacerdoţi, auguri şi confrerii religioase. 166. lupiter, Marte, Quirinus si triada capitolină. 167. Etruscii: enigme şi ipoteze. 168. Crize şi catastrofe: de la suzeranitatea galică la cel de-al doilea ră/boi punic.
-,^-C
frf

Cuprins

CAPITOLUL XXI. CELTI, GERMANI, TRACI SI GEŢI
804 316
169. Persistenţa elementelor preistorice. 170. Moştenirea indo-europeană. 171. Se poate reconstitui panteonul celtic? 172. Druizii şi învăţătura lor ezoterică. 173. Yggdrasill şi cosmogonia vechilor germani. 174. Asenii şi Vanii. Odhin şi atributele sale „şamanice". 175. Războiul, extazul si moartea. 176. Asenii: Tyr, Thorr, Baldr. 177. Zeii Vani; Loki; Sfârşitul Lumii. 178. Tracii. „Marii Anonimi" ai Istoriei. 179. Zalmoxis si „imortalizarea".
CAPITOLUL XXII. ORFEU, P1TAGORA SI NOUA ESHATOLOGIE 340
180. Miturile luiOrfeu: cithared şi „întemeietor de iniţieri". ISl.Teogonie şi antropologieorfică: transmigraţia şi imortalitatea suilctului. 182. Noua eshatologie. 183. Platou, Pitagora şi orfismul. 184. Alexandru cel Mare şi cultura elenistică.
CAPITOLUL XXIII. ISTORIA BUDDHISMULU1 DE LA MAHĂKĂSYAPA LA NÂGÂRJUNA........... 356
185. Buddhismul până la prima schismă. 186. între Alexandru cel Mare şi Asoka. 187. Tensiuni doctrinare şi sinteze noi. 188. „Calea Bodhisattvilor". 189. Năgărjuna şi doctrina vacuităţii universale. 190. Jainismul după Mahăvîra: erudiţie, cosmologie, soteriologie.
CAPITOLUL XXIV. SINTEZA HINDUISTĂ: MAHĂBHÂRATA SI BHAGAVAD-G/TĂ 368
191. Lupta de optsprezece zile. 192. Războiul eshatologie şi Sfârşitul Lumii. 193. Revelaţia lui Krşna. 194. „A renunţa la roadele faptei tale". 195. „Separare" şi „totalizare".
CAPITOLUL XXV. SUFERINŢELE IUDEILOR: DE LA APOCAUPSA LA EXALTAREA TOREI 377
196. începuturile eshatologiei. 197. Agheu, Zaharia, profeţi eshatologici. 198. Aşteptarea Regelui mesianic. 199. Spre desăvârşirea legalismului. 200. Personificarea înţelepciunii divine. 201. De la disperare la o nouă teodicee: Koheleth-u\ şi Ecclesiasticul. 202. Primele Apocalipse: Daniel şi întâiul Enoch. 203. Unica speranţă: Sfârşitul Lumii. 204. Reacţia fariseilor: exaltarea Torei.
CAPITOLUL XXVI. SINCRETISM ŞI CREATIVITATE ÎN EPOCA ELENISTICĂ: PROMISIUNEA MÂNTUIRII 394
205. „Religiile de Mistere". 206. Dionysos mistic. 207. Attis şi Cybele, 208. Isis şi Misterele egiptene. 209. Revelaţia lui Hermes Trismegistul. 210. Aspecte iniţiatice ale hermetismului. 211. Alchimia elenistică.
CAPITOLUL XXVII. NOI SINTEZE IRANIENE ....
410
212. Orientări religioase sub Ars ac iz i (-247—220 d.Hr.). 213.Zurvan şi originea Răului. 214. Funcţia cshatologică a Timpului. 215. Cele două Creaţii: mendkşigetik. 216. De laGayomartla Saosyant. 217. Misterele lui Mithra.
218. „Dacă creştinismul ar fi fost oprit..."

CAPITOLUL XXVIII. NAŞTEREA CREŞTINISMULUI... 424
219. „Un evreu obscur...": lisus din Nazaret. 220. Vestirea Cea Bună: împărăția lui Dumnezeu e aproape. 221. Naşterea Bisericii. 222. Apostolul neamurilor. 223. Esenienii la Qumran. 224. Distrugerea Templului: întârzierea parousiei.
CAPITOLUL XXIX. PĂGÂNISM. CREŞTINISM SI GNOSĂ ÎN EPOCA IMPERIALĂ 441
225. Jam redit et Virgo... 226. Tribulațiile unei religia illicita. 227. Gnosa creştină. 228. Delimitările gnosticismului. 229. De la Simon Magul la Valentin. 230. Mituri, imagini şi metafore gnostice. 231. Paracletul martirizat. 232. Gnosa maniheană. 233. Marele Mit: căderea şi răscumpărarea sufletului divin. 234. Dualismul absolut ca mysterium tremendum.
CAPITOLUL XXX. CREPUSCULUL ZEILOR... 460
235. Erezii şi ortodoxie. 236. Crucea şi Arborele Vieții. 237. Spre un „creştinism cosmic". 238. Avântul teologiei. 239. între Sol Invictus şi in hoc signo vinces... 240. Autobuzul care se opreşte la Eleusis...

Partea a III-a DE LA MAHOMED LA EPOCA REFORMELOR

CUVÂNT ÎNAINTE.. 475
CAPITOLUL XXXI. RELIGIILE EURASIEI ANTICE: TURCO-MONGOLII, FINO-UGRICII, BALTO-SLAVII 477
241. Vânători, nomazi, războinici. 242. Ta'ngri, „Zeul-Cer". 243. Structura Lumii. 244. Peripețiile Creației. 245. Şamanul şi inițierea şamanică. 246. Mituri şi ritualuri şamanice. 247. Semnificația şi importanța şamanismului. 248. Religiile asiaticilor septentrionali şi ale fino-ugricilor. 249. Religia bălților. 250. Păgânismul slav. 251. Riturile, miturile şi credințele vechilor slavi.
CAPITOLUL XXXII. BISERICILE CREŞTINE ÎNAINTE DE CRIZA ICONOCLASTA (SECOLELE VIII-IX) 498
252. Roma nonpereat...253. Augustin: de laTagasta IaHippo. 254. Marele predecesor al lui Augustin: Origen. 255. Poziții polemice la Augustin. Doctrina augustiniană a grației şi predestinării. 256. Cultul sfinților: martyria, relicve, pelerinaje. 257. Biserica de Răsărit si avântul teologiei bizantine. 258. Venerarea icoanelor şi mişcarea iconoclastă.
CAPITOLUL XXXIII. MAHOMED SI AVÂNTUL ISLAMULUI.................................. 512
259. Allah, deus otiosus al arabilor. 260. Mahomed, „Apostolul lui Dumnezeu". 261. Călătoria extatică în Cer şi Cartea Sacră. 262. „Emigrarea" la Medina. 263. De la exil la victorie. 264. Mesajul Coranului. 265. Irupția islamului în Mediterana si în Orientul Apropiat.
CAPITOLUL XXXIV. CATOLICISMUL APUSEAN DE LA CAROL CEL MARE LA GIOACCHINO DA FIORE 525
266. Creştinismul în Evul Mediu timpuriu. 267. Asimilarea şi reintegrarea tradițiilor precreştine: regalitatea sacră, cavalerii. 268. Cruciadele: eshatologie şi politică. 269. Semnificația religioasă a artei romanice şi a iubirii curteneşti. 270. Ezoterismul şi creațiile literare: trubadurii, Fideli d'Amore, ciclul Graalului. 271. Gioacchino da Fiore; o noua teologie a Istoriei.
CAPITOLUL XXXV. TEOLOGII ŞI MISTICI MUSULMANE.................................... 542
272. Fundamentele teologiei majoritare. 273. Siismul şi hermeneutica ezoterică. 274. Ismailismul şi exaltarea Imamului; Marea Resurecție; Mahdî. 275. Sufism, ezoterism, experiențe mistice. 276. Câțiva maeştri sufi: de la Zu 1-Nun la Tirmîdî. 277. AI-Hallâg, mistic şi martir. 278. Al-Gazzălî şi concilierea dintre Kalăm şi sufism. 279. Primii metafizicieni; Avicenna; filosofia în Spania musulmană. 280. Ultimii şi cei mai de seamă gânditori arabi din Andaluzia: Averroes şi Ibn Arabî. 281. Sohrawardî şi mistica Luminii. 282. Galăl al-Dîn-Rumî: muzica, poezia şi dansul sacru. 283. Triumful sufismului şi reacția teologilor. Alchimia.
CAPITOLUL XXXVI. IUDAISMUL DE LA RĂSCOALA LUI BAR-KOKHBA PÂNĂ LA HASIDISM...... 565
284. Cum a fost alcătuită Mixna. 285. Talmudul. Reacția antirabinică: secta karaiților. 286. Teologi si filosofi evrei din Evul Mediu. 287. Maimonide: între Aristotel şi Tora. 288. Primele expresii ale misticii evreieşti. 289. Kabbala medievală. 290. Isaac Luria şi noua Kabbală. 291. Răscumpărătorul apostat. 292. Hasidismul.
CAPITOLUL XXXVII. MIŞCĂRILE RELIGIOASE DIN EUROPA; DIN EVUL MEDIU TÂRZIU PÂNĂ ÎN AJUNUL REFORMEI... 582
293. Erezie dualistă în Imperiul bizantin: bogomilismul. 294. Bogomilii în Apus: Katharii. 295. Sfântul Francisc din Assisi. 296. Sfântul Bonaventura şi teologia mistică. 297. Sfântul Toma din Aquino şi scolastica. 298. Meister

Eckhart: de la Dumnezeu Ja Deitate. 299. Pietatea populară şi riscurile devoțiunii. 300. Dezastre si .speranțe: de la

flagelând la devotio moderna. 301. Nicolaus Cusanus şi amurgul Evului Mediu. 302. Bi/anţul şi Roma. Controversa \\i\filioque. 303. Călugării isihasti. Sfântul Grigore Palama.
CAPITOLUL XXXVIII. RELIGIE, MAGIE ŞI TRADIŢII HERMETICE ÎNAINTE ŞI DUPĂ REFORME..... 606
304. Supravieţuirea tradiţiilor religioase precreştine. 305. Simboluri si ritualuri ale unui dans cathartic. 306 „Vânătoarea de vrăjitoare" şi vicisitudinile religiei populare. 307. Martin Luther şi Reforma în Germania, 308. Teologia Iui Luther. Polemica cu Erasmus. 309. Zwingli; Calvin; Reforma catolică. 310. Umanism, neoplatonism şi hermetism în vremea Renaşterii. 311. Noi valorizări ale alchimiei: de Ja Paracelsus Ia Newton.
CAPITOLUL XXXIX. RELIGIILE TIBETANE.. 630
312. „Religia oamenilor". 313. Concepţii tradiţionale: Cosmos, oameni, zei. 314. Religia Bon: confruntări şi sincretism. 315. Formarea şi dezvoltarea lamaismului. 316. Doctrine şi practici lamaiste. 317. Ontologie şi fiziologie mistică a Luminii. 318. Actualitatea anumitor creaţii religioase tibetane.
TABLOUL PROBLEMELOR. BIBLIOGRAFII CRITICE 643
INDICE.. 769
PARADIGMA ELIDIANĂ (Postfaţă de Cezar Baltag) 787